

La idea del socialismo con Honneth

Francesc J. Hernández

Intervención en el Seminario “Filosofía política para el siglo XXI”

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universitat de València (5/5/2017)

Antes que nada, quiero dar las gracias a mi amigo Enrique Herreras por la invitación para participar en el seminario de filosofía política y agradeceros vuestra asistencia.

He titulado a esta intervención «La idea del socialismo con Honneth», y no «de» Honneth, porque no pretendo resumir el libro que hemos traducido Silvia Villa y yo, gracias a las gestiones de Anacleto Ferrer, con el apoyo de Vicent Flor y la impagable contribución de Benno Herzog. No es mi propósito sintetizarlo, sino presentar una argumentación que enmarque su lectura.

Recuerdo aquella secuencia genial de *Annie Hall* (1977) en la que los protagonistas, la misma Annie (Diane Keaton) y Alvie Singer (Woody Allen), esperaban en la cola de un teatro o un cine, soportando a un profesor universitario que quería impresionar a su joven acompañante con unos comentarios pedantes sobre Marshall McLuhan. Allen, sin poderse reprimir, se dirigía a él y le recriminaba que pontificara sin tener ni idea de McLuhan, a lo que el individuo respondía que impartía un curso titulado «TV, Media and Culture» en Columbia. Entonces Allen hacía aparecer al propio McLuhan de detrás de una columna próxima, que ratificaba que el individuo no sabía nada de su obra. Por tanto, aunque llevemos ya, Benno Herzog y yo, algunas obras traducidas de Axel Honneth, me gustaría renunciar a desempeñar el papel del profesor de la cola del cine, porque además el resumen que pueda hacer es en definitiva tan válido como el de cualquier otro u otra colega, y prefiero más bien proponer una argumentación general, que, como he dicho, enmarque la lectura, aunque eso me lleve a retroceder bastante para, como se dice, poder tomar carrerilla.

Como hilo conductor de la argumentación voy a utilizar dos comentarios que Habermas y Adorno ubican en sus obras principales, pero que no desarrollan. Casi podríamos decir que son dos sugerencias, que me parecen sumamente fértiles.

En primer lugar, Habermas comenta en su *Teoría de la acción comunicativa* la relación entre las tricotomías lingüísticas y el proceso de racionalización (en términos de Weber), que él relaciona con las pretensiones de validez. Así los ideales clásicos (la belleza, el bien y la verdad) se corresponderían respectivamente con las disciplinas del «trivium» (retórica, dialéctica y lógica), con las funciones lingüísticas de Karl Bühler (expresiva: el lenguaje como síntoma o «indicium»; adaptativa: el lenguaje como señal; cognitiva: el lenguaje como símbolo), con los actos de habla de John L. Austin y John Searle (el acto perlocucionario, el ilocucionario y el locucionario) y con los elementos de la argumentación (el proceso, sus procedimientos pragmáticos y el producto de la

argumentación), y todo ello, además, con la clasificación de pretensiones de validez estéticas, éticas y veritativas. Lo podríamos visualizar en esta tabla I:

Ideales clásicos	Trivium	Funciones lingüísticas	Actos de habla	Argumentación	Pretensiones de validez
belleza	retórica	expresiva	perlocucionario	proceso	estética
bien	dialéctica	adaptativa	ilocucionario	procedimientos pragmáticos	ética
verdad	lógica	cognitiva	locucionario	producto	veritativa

Estas relaciones son plausibles si, a mi modo de ver, sustituimos el lenguaje en general de Habermas (que no es exclusivo de la especie humana) por lo que denominaré lenguaje «mediato» o «mediado». Ilustraré con un ejemplo este matiz y el vínculo entre esta relación, por una parte, de los ideales, las tricotomías lingüísticas y las pretensiones de validez y, por otra parte, el proceso de racionalización. No es descabellado suponer que solo cuando la música desarrolló un lenguaje propio, una notación, y por lo tanto escapó a la inmediatez de la interpretación, pudo avanzar en una reflexión sobre su belleza. A lo largo de la historia, el proceso de sofisticación de la notación musical (junto con la puesta en marcha de dispositivos de archivo, en el sentido de Foucault) resultó equivalente pues a una racionalización del ideal de la armonía (incluso hasta el punto en el que el lenguaje artístico puede independizarse de la tarea de perseguir el ideal de la belleza, lo que acaece en la época de las vanguardias). Por eso, parafraseando weberianamente a Hegel, lo que es real está racionalizado, porque la pregunta por la belleza, la virtud o la verdad del ente no puede plantearse sin una sofisticación previa de un lenguaje mediato o mediado («mediato» por cuanto se contrapone a una percepción inmediata y «mediado» por cuanto supone un código paulatinamente más sofisticado). No es difícil aducir otros ejemplos: las codificaciones jurídicas, como racionalización de la pretensión de validez relacionada con el bien o, en el caso de la racionalización de la pretensión de verdad, los lenguajes científicos y su plasmación en revistas o congresos (ese inmenso archivo ideal que invocamos con referencias como «journal citations report» o «google scholar»). Una definición más estricta de lo que he denominado lenguaje mediato o mediado podría relacionarlo con dos elementos: la existencia de metalenguaje y la presencia de lenguaje escrito, que pueden estar relacionados entre sí, pero dejaré de lado este asunto.

Pues bien, aceptando esta sugerencia habermasiana, a saber, la relación entre las tricotomías lingüísticas, las pretensiones de validez y el proceso de racionalización (con la leve corrección de referirla a lenguajes mediatos o mediados), podemos extraer

algunas consecuencias que enunciaré brevemente a propósito de dos temas: la distinción habitual entre mito y logos y la exposición de la historia de la filosofía.

Usando algoritmos matemáticos, algunos estudios recientes han corroborado que la dispersión de relatos míticos siguió las mismas trayectorias que la migración de los grupos humanos, que se pueda rastrear por los estudios del ADN. Esto permite identificar algunos relatos míticos originarios y sus variantes, esto es, hacer patente la, por así decir, evolución del mito, que ya se habría producido en un alto grado en las formulaciones clásicas del mundo griego. Así pues, los mitos no responderían a estructuras innatas, sino a procesos históricos, y aquello que denominamos mitos no serían relatos originarios, sino fragmentos discursivos ya racionalizados en cierto grado. Ello plantea la cuestión: ¿Dónde ubicar la frontera entre mito y logos? Siguiendo el argumento habermasiano, podríamos suponer que lo propio del mito sería precisamente la no distinción de pretensiones de validez: en él se confundirían lo bello, lo bueno y lo verdadero. Por ello, resulta sagaz el reproche nietzscheano al socratismo moral (sobre el que volveré más adelante). Esta idea no es original. En sus apuntes para el curso sobre la dialéctica negativa, Adorno escribió: «Lo mítico es lo indiferenciado». Precisamente eso.

Alguien podría pensar que me estoy alejando de la explicación del socialismo, pero ruego un poco de paciencia.

Si el logos es la paulatina autonomización de pretensiones de validez (desde un núcleo de indistinción que es lo que denominamos «pensamiento primitivo» –comillas necesarias, porque la expresión es un oxímoron–), podemos encontrar en los sistemas filosóficos del pasado la enunciación de esta autonomización bajo la forma de teorías de la sabiduría. Lo resumiré brevemente.

Con la exploración de las armonías universales y necesarias, es decir, elaborando una teoría del saber como conocimiento de la proporción, el pitagorismo acreditó la autonomización de la pretensión de validez relacionada con la belleza; con su teoría de las ideas, el platonismo dio cuenta de la pretensión relacionada con el bien, enunciando una teoría del saber intrínsecamente moral; por último, el aristotelismo, mediante su elaboración silogística, pudo acreditar la autonomización de la pretensión veritativa, enunciando una teoría del saber como clasificación, en definitiva. Se entiende también que, con la crisis de la polis, se enunciaran las filosofías pendulares a estas, respectivamente, el estoicismo (que encuentra la armonía imperturbable en el interior y no en el exterior, como el pitagorismo), el epicureísmo (con el monismo materialista del placer frente al dualismo idealista platónico) y el escepticismo (con su cuestionamiento a la certeza proporcionada por la silogística aristotélica). Añádase el eclecticismo y se tendrá completado el cuadro de las corrientes de la filosofía clásica.

Esta explicación «habermasiana» de las filosofías clásicas permite enunciar con precisión dos aspiraciones teóricas. En primer lugar, el anhelo de la unidad perdida; por otro, la aspiración a que lo racional se convierta en real.

El anhelo de reunificación solo se podía desarrollar mediante una de dos estrategias: defender que uno de los ideales relacionados con las pretensiones de validez subsumía a los otros dos o que los tres estarían integrados en una unidad superior.

Aunque se podría discutir sobre ello, la primera estrategia estaría apuntada en algunos de los libros que se reunieron en la *Metafísica* de Aristóteles, en los que la pretensión veritativa, gracias a la teoría de las cuatro causas, defendía su primacía sobre la pretensión estética o la ética. En cierto sentido, se inició aquí un camino que, pasando por Averroes, llega hasta Kant.

La segunda estrategia postuló una sabiduría superior que integrara aquellos tres ideales clásicos. Ese es el camino que va desde al-Ghazali y Ramon Llull hasta Hegel. En el caso de Llull, su sorprendente «ars» es más pitagórica que el pitagorismo (extendiendo la armonía a toda la creación), más platónica que el platonismo (desarrollando la combinatoria de las ideas) y más aristotélica que el aristotelismo (formalizando las relaciones en un camino que conduce a Bruno, Leibniz y Frege). En algunos otros autores, pero no en Llull ni en Hegel, el riesgo de convertir la sabiduría superior en una regresión a lo mítico es más que evidente.

Además de esta pretensión teórica, que bien podríamos denominar «metafísica», la explicación habermasiana de las filosofías clásicas (y los problemas que legaron a las modernas, como hemos visto) apunta una segunda cuestión, a saber, la pretensión «crítica» de invertir la incuestionable (por principio) racionalidad/racionalización de lo real, postulando la realidad de lo racional, o al menos alentándola. Idealismo, dialéctica y crítica, aparecen así unidos en el origen. Este camino arranca con Parménides y Heráclito (unidos ambos en el desajuste entre lenguaje y mundo que tuvo como consecuencia el cuestionamiento de aquel por sus discípulos: Zenon y Cratilo) y conduce naturalmente al Kant de la dialéctica trascendental y, sobre todo, a Hegel.

Por ello, con más nitidez que Kant, Hegel se encuentra en la confluencia de lo que he denominado dos aspiraciones teóricas: la metafísica y la crítica, la primera relacionada con la reorganización de los fragmentos (las pretensiones de validez, los ideales clásicos) de la unidad perdida y la segunda con la realización de lo racional. Al hilo de este comentario, se entiende fácilmente la pretensión de los jóvenes hegelianos de cumplir estas dos aspiraciones leyendo la *Filosofía del derecho* (y la de la religión, la estética, etc.) desde la *Fenomenología del espíritu* y, viceversa, la *Lógica* y estas obras iniciales desde aquella otra de madurez. Por ello, satisfacer ambas aspiraciones no se entiende como un ejercicio interno, «hegeliano», sino como la conclusión de todo el ciclo filosófico, de una trayectoria secular que desemboca en la «crítica». Y este es el sentido de la Tesis XI sobre Feuerbach de Marx.

Ahora ya despunta en mi argumento el tema del socialismo.

Al hilo de esta referencia recíproca de los dos grupos de obras de Hegel, no es muy difícil relacionar las tricotomías (lingüística, de pretensiones de validez, etc.), que al principio de mi exposición y a propósito de Habermas se presentaron vinculadas entre sí, con aquellas otras que estructuran las obras de Hegel y, lo que resulta más relevante,

con los ideales de la Revolución Francesa. Y buena parte de la obra de Honneth se puede entender, a mi modo de ver, como el ejercicio de entretrejer esas tricotomías, elaborando para ello dos movimientos teóricos complementarios.

Por una parte, Honneth elabora un primer movimiento teórico mediante un cierto retroceso a las fuentes. La *Lógica* no sería más que una estilización del proceso del espíritu en la *Fenomenología*, que, como ciencia de la experiencia de la conciencia, integraría en el movimiento del espíritu las pretensiones de validez o los ideales clásicos en una unidad superior, más exactamente, en algo que ya ha acaecido y que la obra representa. Pero esta representación del movimiento real toma como pauta (aunque a veces da la sensación que Hegel se esfuerza en disimularlo en las páginas de la *Fenomenología*) no los avatares de una conciencia aislada, sino el camino «del yo al nosotros», el proceso de elaboración de la relación intersubjetiva que ya había planteado Fichte con su teoría del reconocimiento.

Según Honneth, los escritos jurídicos de Hegel del período de Jena permitirían alcanzar esa analítica del reconocimiento sin necesidad de sobrecargarla con la estilización idealista de la *Fenomenología* o de la *Lógica*. Tenemos aquí una parte (la otra parte se expondrá más adelante) del valor de la primera obra de Honneth, la *Lucha por el reconocimiento*: identificar las formas de reconocimiento y sus antítesis, a partir de la teoría de la intersubjetividad de Fichte y el Hegel de Jena, a saber: el amor –o las relaciones afectivas–, el derecho y la solidaridad, así como sus antítesis como formas de desprecio. He de hacer dos precisiones. La primera es que no se trata de una taxonomía formal del reconocimiento, sino de retomar el viejo proyecto (ciertamente: metafísico) de clausurar la división de las pretensiones de validez en una unidad superior, que no privilegie un ideal sobre otros. Y en este sentido la teoría del reconocimiento es un «giro» (todavía no una ruptura) de la empresa semejante de la teoría de la acción comunicativa. La segunda precisión tiene que ver con los textos sobre el reconocimiento del Hegel de Jena. El análisis de Honneth es prolijo porque la determinación de las formas de reconocimiento se realiza de manera inmanente. Ignorando el proceder de Hegel o Honneth, puede existir la tentación de realizar una determinación trascendente de «otras» formas de reconocimiento o de relativizar esa determinación desde supuestas perspectivas trascendentes. Es el viejo error de atribuir privilegios epistemológicos a priori a colectivos sociales determinados (o, incluso, indeterminados), en el que no hay que recaer.

Por otra parte, podríamos entender que el segundo movimiento teórico elaborado por Honneth parte de un núcleo argumental expuesto en las conferencias que impartió en la cátedra Spinoza de Amsterdam, tituladas *Sufrimiento de indeterminación*, que hemos publicado Benno Herzog y yo, junto con otro texto, en el volumen *Patologías de la libertad*, y cuyo contenido, por así decir, se ilustra y esponja en el voluminoso libro *El derecho de la libertad*. El proyecto es actualizar la *Filosofía del derecho* de Hegel, esto es, se trata, en la línea de los hegelianos de izquierda, de interpretarla desde la *Fenomenología del espíritu*, lo que aquí ya significa, como he apuntado anteriormente, leerla desde la teoría del reconocimiento. Esto, para Honneth, supone elaborar una teoría de la libertad social, cuya comprensión deficiente se relacionaría con el «derecho

abstracto» y la «moralidad», y que cristalizaría en las instituciones sociales vinculadas con la «eticidad»: familia, sociedad civil y Estado, como trasuntos de las formas de reconocimiento del amor, el derecho y la solidaridad, pero también de los ideales de la Revolución: fraternidad, igualdad y libertad, respectivamente. La eticidad (o en términos de Honneth, la libertad social) juega ese papel de integración de las etapas de la dialéctica social, que se definen por formas de reconocimiento y cuya realización cumpliría el programa crítico.

Se trata pues de coser dos grupos de tricotomías: las que derivan del logos y las que proceden de la sociedad, por ello «reconocimiento» es una noción apropiada, porque, en la medida en que alude al logos (conocimiento) y a la sociedad (reconocimiento) sirve de puente por el que transitar de un grupo de tricotomías al otro. En definitiva, los antiguos pitagóricos, formulando la necesidad de las regularidades matemáticas o astronómicas, nos legaron el problema de la consecución de una libertad que escape a lo inexorable (porque la libertad no es escoger, sino sustraerse a la necesidad), el platonismo fue una elaboración que intentaba restaurar un estado de fraternidad perdida con el proceso de Sócrates y Aristóteles se adelantó en su lógica al imperativo de la igualdad porque esta es la condición de la clasificación o categorización. Además, el silogismo clásico del ejemplo formula de manera contundente ese imperativo: «todos los seres humanos son mortales», ergo «todos los seres humanos son iguales» en ese respecto.

No se trata, por tanto, de que haya *una* filosofía política en Honneth, como tampoco de que la pudiera haber en Hegel o en Marx, que se encontraría en *El derecho a la libertad*, en la *Filosofía del derecho*, en la *Crítica a la filosofía del Estado*, respectivamente, y estas serían unas opciones *junto con* otras filosofías políticas; de manera que uno podría elegir, por ejemplo, entre la *Filosofía del derecho* de Hegel o la sociología de Auguste Comte. Esto no es así (salvo que salga Honneth de detrás de una columna y me corrija). Porque en el caso de Hegel, de Marx, de Habermas o de Honneth, la pretensión *es plenamente filosófica*, es decir, allí hay voluntad explícita de enunciar un saber que integre las pretensiones de validez (lo que antes se denominó «metafísica»), con una preocupación por el cumplimiento real de lo racional («crítica»).

Y aquí surge precisamente la noción de «socialismo». Del mismo modo que el concepto de «reconocimiento» incluía la integración de una triplicidad de sus formas y el de «eticidad» presentaba la dialéctica de familia, sociedad civil y Estado, podríamos decir que «socialismo», en el sentido del reciente libro de Honneth y siguiendo la tradición clásica que él comenta, sería la integración o la dialéctica de los tres ideales revolucionarios, que estarían precisamente vinculados con el reconocimiento y la eticidad.

La «fraternidad» parece haber desdibujado su sentido original, tal vez por el envite de las dos Guerras Mundiales. Ahora, como mucho, se habla de la «solidaridad», noción que tiene una etimología bien diferente a la de «fraternidad», ya que esta todavía apela a aquella referencia bíblica éticamente fundamental: la pregunta del Señor a Caín: «¿Dónde está tu hermano, Abel?» (Gn 4: 9). Desdibujada la fraternidad, algunas

interpretaciones vendrían a conceder una cierta primacía bien a la igualdad, bien a la libertad. La cuestión del socialismo no es igualdad versus libertad, sino cómo realizar y conciliar libertad, igualdad y fraternidad. Y más aún, como conciliar estos ideales en un mundo en el que, al menos por lo que se refiere a las operativizaciones estadísticas, la desigualdad va en aumento. España, por ejemplo, ha marcado su récord histórico de desigualdad (midiéndola como la proporción de ingresos entre el quintil de la población que más tiene y el que menos) en los datos recogidos por Eurostat (serie desde 1995) y además es el país europeo en el que más ha crecido la desigualdad desde el año anterior a la crisis (2006). Y algunos comentaristas señalan que, en lugar del quintil, resulta más significativa la décima, la centésima o la milésima parte de la muestra para captar este crecimiento de la desigualdad.

En su reciente libro, Honneth explica bien cómo el movimiento socialista reaccionó al estrechamiento que la noción de libertad padecía en el capitalismo naciente, donde era restringida a libertad de «saquear» al prójimo. Esta era la concepción que acuñaron los socialistas tempranos y de la que participó el joven Marx. En este caso, por ejemplo, Honneth se ocupa de sus textos sobre la cuestión judía o las notas sobre James Mill. Pero más adelante volveré sobre Marx porque ahora me gustaría retomar la segunda de las sugerencias que indiqué al principio, más concretamente un comentario de Adorno en su *Dialéctica negativa*.

La argumentación que he realizado hasta ahora establecería la relación entre una serie de divisiones tricotómicas y algunos conceptos generales. Comenzamos con las que se asocian con el lenguaje, las pretensiones de validez de Habermas o las filosofías clásicas, y seguimos con las que se vinculaban con las etapas de la eticidad, las formas de reconocimiento y los ideales revolucionarios, agrupados bajo la noción de socialismo. Lo podemos visualizar en esta tabla II:

Ideales clásicos	Pretensiones de validez	Formas de reconocimiento	Ideales revolucionarios	eticidad
belleza	estética	solidaridad	libertad	Estado
bien	ética	amor	fraternidad	familia
verdad	veritativa	derecho	igualdad	Sociedad civil

Todo parece cuadrar, pero eso es precisamente lo inquietante. Las relaciones entre las tricotomías podrían resultar convincentes, pero, por ello mismo, serían filosóficamente falsas, una mera conciliación en lo abstracto, no en lo concreto. Y aquí entra la segunda sugerencia que anunciaba al principio.

Dice Adorno en su *Dialéctica negativa* que el sufrimiento es un lenguaje. En sus notas para el curso sobre dialéctica negativa afirma que es un lenguaje que puede hablar en voz alta. Más aún, sería precisamente el cometido de la filosofía el llevar a lenguaje, el

expresar el «sufrimiento del mundo». Una comprensión de esta afirmación nos lleva a tener que comentar brevemente otros autores, de los que solo ofreceré breves apuntes.

En primer lugar, Georg Simmel, de quien Adorno dice tomar esta noción de «sufrimiento del mundo», y lo que permitiría, por su filiación más bien como científico social, extender aquella definición también a la sociología. También el cometido de esta sería expresar el sufrimiento del mundo.

En segundo lugar, la referencia de Adorno hace pensar en la gran obra *La miseria del mundo*, una investigación dirigida por Bourdieu, también a caballo de la filosofía y la sociología, y, como Adorno, muy crítico con Heidegger. En los apuntes citados, Adorno se refiere a los filósofos de la profundidad, en sentido naturalmente irónico, en los que detecta una reiterada justificación del sufrimiento.

En tercer lugar, hay que relacionar aquella frase con Wittgenstein, en un doble sentido. Por un lado, el mismo Adorno se refiere a la distinción del *Tractatus* entre «decir» y «mostrar». Si para el primer Wittgenstein la filosofía tiene como objeto mostrar lo que no se *puede* decir, en el caso de Adorno tiene que mostrar «lo que no se *deja* decir». Por otro lado, en la definición de sufrimiento como lenguaje parece resonar, tal vez más de lo que Adorno admitiría, la crítica del segundo Wittgenstein a los lenguaje privados. Si el sufrimiento es un lenguaje, entonces hay una comunidad lingüística que lo entiende, que lo percibe inmediatamente. Y este es, como es conocido, el fondo de crítica de Honneth a la teoría de la acción comunicativa, el punto en el que deja de ser giro para convertirse en una teoría independiente. Naturalmente, no es una teoría conclusa. Benno Herzog y yo, por ejemplo, hemos publicado *Estética del reconocimiento* proponiendo algunos desarrollos de esta teoría en el campo de la teoría de las artes y la literatura. Pueden darse otros.

Para concluir me gustaría únicamente apuntar dos observaciones críticas al texto de Honneth.

En primer lugar, su crítica vehemente a la creencia del marxismo (que no de Marx, a mi modo de ver) en las leyes de la historia le lleva a proponer un experimentalismo histórico, un socialismo pragmático, por el que no hay hechos históricos que necesariamente favorezcan una acercamiento a los ideales revolucionarios o a su reconciliación. Llega a proponer incluso una especie de repertorio de buenas prácticas. Sin embargo, es difícil no entender que la inclusión de experiencias históricas en este archivo exigiría una situación de entendimiento previo, un acuerdo sobre lo relevante. Pero este entendimiento se diría imposible después de su asunción de las críticas de Foucault o Bourdieu al espacio público de la comunicación. O, dicho en otros términos, no parece que la apelación a Dewey sirva para conjurar lo que, en términos de Adorno, era «lo que no se *deja* decir».

En segundo lugar, Honneth parece coincidir con los autores de la Escuela de Frankfurt en el hecho de conceder al marxismo oriental una tesis fuerte, a saber, que la obra de Marx (*El capital* y todos sus escritos preparatorios) estarían bien resumidos en las tesis del materialismo histórico. Es por ello que, en el mejor de los casos, se afanan en

encontrar lecturas discrepantes en los escritos del joven Marx. Textos que resultarían intrascendentes sin el esfuerzo de redacción de *El capital*. Creo más bien que una consideración amplia sobre qué cabe entender como «obra» de Marx, que tenga en cuenta el carácter incompleto de su obra, se podría conciliar bien con una interpretación no mecanicista de *El capital*, más aún si se tienen en cuenta fragmentos destacados como la «Introducción» de 1857 o el manuscrito con los *Resultate* del primer tomo de *El capital*. La importancia de la relectura de Hegel en la elaboración de *El capital* la he comentado en un texto que puede leerse en el repositorio digital de la Universitat de València, por lo que no será menester que me extienda aquí.

Es decir, si Marx es importante para el socialismo lo es por *El capital* (no por su artículo sobre la cuestión judía o sus resúmenes de James Mill), obra que merece un intento de reactualización a la altura de los esfuerzos que concita, por ejemplo, la *Filosofía del derecho* de Hegel. Esto no significa defender que, después de esa actualización, no se podrán detectar errores o deficiencias en el procedimiento marxiano. Me gustaría apuntar dos.

En primer lugar, Marx restringe la generación de valor a la heteronomía del tiempo social; creo que podría haber supuesto también una heteronomía del espacio social, lo que permitiría conectar inmediatamente su análisis con los problemas del medio ambiente.

En segundo lugar, esta heteronomía del espacio social se podría relacionar con un «valor negativo» (o neguenvvalor). Se conseguiría plusvalor no solo añadiendo valor positivo (como resultado de la heteronomía del tiempo social), sino también reduciendo el «valor negativo» (p. ej., mediante la dispersión de residuos en el medio ambiente, lo que es el caso). Incluso de la misma manera que Marx distingue entre una plusvalía extensiva y otra intensiva (o entre una subsunción formal y una real), se podrían llevar esas distinciones a la heteronomía del espacio social, lo que tendría como corolario una caracterización de la sociedad del riesgo en términos de proceso productivo. Tal vez al año próximo, cuando se cumpla el bicentenario del nacimiento de Marx, haya ocasión de ampliar estas sugerencias. Confíemos.

Muchas gracias por vuestra atención.