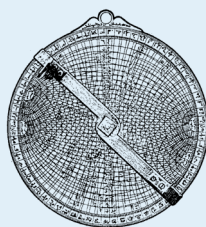


# *azafea*

Revista de Filosofía



**MARXISMOS. VIGENCIA  
Y NUEVAS PERSPECTIVAS**

# azafea

## Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – DOI: <https://doi.org/10.14201/azafea202325>

CDU: 1 (05) – IBIC: Filosofía (HP); BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 25, 2023

Nueva Época

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

<http://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/index>

FUNDADOR: Laureano Robles Carcedo.

DIRECTOR HONORÍFICO: Cirilo Flórez Miguel.

DIRECTORA: Carlota Fernández-Jáuregui Rojas (*Universidad de Salamanca, España*).

SECRETARÍA EDITORIAL: Rosa Benítez Andrés (*Universidad de Salamanca, España*), Reynner Franco (*Universidad de Salamanca, España*), María G. Navarro (*Universidad de Salamanca, España*) y María Tocino Rivas (*Universidad de Salamanca, España*).

CONSEJO DE REDACCIÓN: Sebastián Álvarez Toledo (*Universidad de Salamanca, España*), Manuel Cruz (*Universidad de Barcelona, España*), John Dryzek (*University of Canberra, Australia*), José Luis Fuertes (*Universidad de Salamanca, España*), Alicia Puleo (*Universidad de Valladolid, España*), Jaime de Salas Ortueta (*Universidad Complutense de Madrid, España*), Federico Vercellone (*Università di Torino, Italia*), Adriana Verissimo Serrão (*Universidad de Lisboa, Portugal*).

CONSEJO ASESOR: Reinhard Brandt (*Philipps-Universität Marburg, Alemania*), Victoria Camps (*Universidad Autónoma de Barcelona, España*), Andrew Dobson (*Keele University, Reino Unido*), Javier Echeverría (*CSIC, España*), Ángel Gabilondo (*Universidad Autónoma de Madrid, España*), Cirilo Flórez (*Universidad de Salamanca, España*), Manuel García Carpintero (*Universidad de Barcelona, España*), José María García Gómez-Heras (*Universidad de Salamanca, España*), Kathia Hanza Bacigalupo (*Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú*), Maria Fernanda Henriques (*Universidad de Lisboa, Portugal*), Maximiliano Hernández Marcos (*Universidad de Salamanca, España*), Ángeles Jiménez Perona (*Universidad Complutense de Madrid, España*), Cristina Lafont (*Northwestern University, Estados Unidos*), Claudio La Rocca (*Università di Genova, Italia*), Juan Manuel Navarro Cordón (*Universidad Complutense de Madrid, España*), Miguel Ángel Quintanilla (*Universidad de Salamanca, España*), Pedro Ribas (*Universidad Autónoma de Madrid, España*), Ernest Sosa (*Brown University, Estados Unidos*), Carlos Thiebaut (*Universidad Carlos III, España*), Rosalía Torrent Esclapés (*Universitat Jaume I de Castellón, España*), Julia Urabayen Pérez (*Universidad de Navarra, España*), Carmen Velayos Castelo (*Universidad de Salamanca, España*), Jesús Vega Encabo (*Universidad Autónoma de Madrid, España*), José Luis Villacañas (*Universidad Complutense de Madrid, España*), Bernhard Waldenfels (*Universität Bochum, Alemania*).

*Azafea* es una revista científica sobre Filosofía, que cuenta con evaluadores externos de los artículos que publica. Tiene una periodicidad anual.

DIRECCIÓN DE REDACCIÓN Y DE ENVÍO DE ORIGINALES

*Azafea*. Revista de Filosofía

Facultad de Filosofía. Edificio F.E.S.

Campus Unamuno. E-37007 Salamanca (España)

Teléfono: +34 923 29 46 40. Ext. 3414, 3415, 3479 y 3396. Fax: +34 923 29 46 44

Correspondencia: Correo-e: [azafea@usal.es](mailto:azafea@usal.es)

*Azafea. Revista de Filosofía* está indexada en Dialnet, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Latindex 2.0, MIAR, Philosopher Index, Proquest, SCOPUS y posee el sello de calidad FECYT.

En cuanto al auto-archivo, figura en: Dulcinea y Sherpa/Romeo



Ni la totalidad ni parte de esta revista puede reproducirse con fines comerciales sin permiso escrito de Ediciones Universidad de Salamanca. Los autores/as ceden a Ediciones Universidad de Salamanca el derecho de la publicación, bajo licencia Creative Commons Attribution-Non-Commercial-ShareAlike 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Esta licencia permite a otros entremezclar, ajustar y construir a partir de su obra con fines no comerciales. Las nuevas creaciones deberán reconocer su autoría, no podrán ser utilizadas de manera comercial y tendrán que estar bajo una licencia equivalente.



CC BY-NC-SA



CC BY

# azafea

## Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – DOI: <https://doi.org/10.14201/azafea202325>

CDU: 1 (05) – IBIC: Filosofía (HP); – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 25, 2023

### ÍNDICE

#### MONOGRÁFICO:

#### MARXISMOS. VIGENCIA Y NUEVAS PERSPECTIVAS

- José SARRIÓN ANDALUZ, *Presentación. Los marxismos que vienen. Vigencia y nuevas perspectivas de una tradición emancipatoria* ..... 9-21
- Karl MARX, *Cuatro textos sobre el Parlamento Obrero. (Edición y estudio crítico de Mario ESPINOZA PINO)*..... 23-50
- Francisco FERNÁNDEZ BUEY, *El concepto de dialéctica en Marx. (Edición de Salvador LÓPEZ ARNAL y José SARRIÓN ANDALUZ)* ..... 51-66
- Manuel SACRISTÁN, *A propósito de El futuro del Partido Comunista Francés. (Edición de Salvador LÓPEZ ARNAL y José SARRIÓN ANDALUZ)*..... 67-76
- Francisco José MARTÍNEZ, *Sobre la subjetivación. La crítica de Marx a Stirner* ..... 77-94
- Ángela SIERRA GONZÁLEZ, *Las retóricas antimarxistas del neo-imperialismo (antagonismo, conflicto y violencias globalizadas)*..... 95-116
- César RUIZ SANJUÁN, *El fundamento social del trabajo abstracto en la teoría del valor*..... 117-138
- Pedro RIBAS, *¿Rebuyó Marx tratar de la moral y la justicia en su análisis del capitalismo?*..... 139-157
- Clara RAMAS SAN MIGUEL, *Marx y la estética marxista* ..... 159-181

Gabriel VARGAS LOZANO, <i>La filosofía de la praxis en Adolfo Sánchez Vázquez</i> .....	183-197
Julián JIMÉNEZ HEFFERNAN, <i>De -ismos, materialismos y «otras cosas»: Felipe Martínez Marzoa lee Das Kapital de Marx ...</i>	199-238
Cristina CATALINA GALLEGO, <i>Lo abyecto y lo escindido. Elementos para pensar la opresión de género desde la Crítica de la Economía Política</i> .....	239-274
Aurelio SAINZ PEZONAGA, <i>Étienne Balibar y el marxismo después del marxismo</i> .....	275-298
Violeta GARRIDO, <i>¿Existieron la literatura y el arte socialistas? El debate entre vanguardia y realismo</i> .....	299-317
Enrique LEÓN VERASTEGUI, Eduardo YALÁN DONGO y Baal DELUPI, <i>Revisión crítica a las perspectivas contemporáneas sobre el rol del lenguaje en el marxismo</i> .....	319-341
Virginia FUSCO, <i>Feminismo y «Autonomía». O de las fecundas consecuencias políticas de una tradición hereje</i> .....	343-364
Pablo FUSTER GONZÁLEZ, <i>Negatividad y espectáculo: Marx, Adorno y Debord</i> .....	365-388

## NOTA CRÍTICA

Irene LEÓN TRIBALDOS, <i>«El valor es el hombre»: Roswitha Scholz y la escisión del valor</i> .....	391-400
Coral BULLÓN GIL, <i>Una aproximación al marxismo gótico desde David McNally y los imaginarios culturales</i> .....	401-410
José Luis FUERTES HERREROS, <i>La actualidad de Francisco Suárez</i> .....	411-422

## VARIA

José Manuel CUESTA ABAD, <i>Las voces de Ulises. Sobre el origen de la diferencia entre filosofía y poesía</i> .....	425-448
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------

Cristina GARCÍA GONZÁLEZ, <i>El atomismo como no-mundo: algunas notas sobre la filosofía política de Hegel</i> .....	449-461
Nieves MARÍN COBOS, <i>Jean Starobinski y la melancolía: un paradigma hermenéutico</i> .....	463-485

## RESEÑAS

LONGINO, <i>Acerca de lo sublime</i> (Alianza Editorial, 2022). Ignacio GARCÍA PEÑA .....	489-491
Andrew FEENBERG, <i>The Ruthless Critique of Everything Existing. Nature and Revolution in Marcuse's Philosophy of Praxis</i> (Verso, 2023). Fabián PORTILLO PALMA.....	492-495
Christina MORINA. <i>The Invention of Marxism: How an Idea Changed Everything</i> (Oxford University Press, 2022). Beatriz L. FÍNEZ .....	496-499
Juan de DIOS BARES PARTAL y Faustino ONCINA COVES (eds.). <i>La escuela histórico-conceptual de Joachim Ritter y el protagonismo sociocultural de la filosofía</i> (Comares, 2022). Jorge OJEDA CABRERA.....	500-503
Miguel Ángel RIVERO. <i>El viaje interior, Miguel de Unamuno</i> (Biblioteca Nueva, 2021). Jorge PINTO ELGUETA .....	504-507
Fabienne BRUGÈRE. <i>La ética del cuidado</i> (Metales Pesados, 2022). Giuliana DE BATTISTA.....	508-510



# azafea

## Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – DOI: <https://doi.org/10.14201/azafea202325>

CDU: 1 (05) – IBIC: Filosofía (HP); – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 25, 2023

### TABLE OF CONTENTS

#### MONOGRAPHIC:

#### MARXISMS. VALIDITY AND NEW PERSPECTIVES

José SARRIÓN ANDALUZ, <i>Presentation. The Coming Marxisms. Validity and New Perspectives of an Emancipatory Tradition</i> .....	9-21
Karl MARX, <i>Four Texts on the Workers' Parliament</i> . (Edición y estudio crítico de Mario ESPINOZA PINO).....	23-50
Francisco FERNÁNDEZ BUEY, <i>The Concept of Dialectics in Marx</i> . (Edición de Salvador LÓPEZ ARNAL y José SARRIÓN ANDALUZ).....	51-66
Manuel SACRISTÁN, <i>On The Future of the French Communist Party</i> . (Edición de Salvador LÓPEZ ARNAL y José SARRIÓN ANDALUZ).....	67-76
Francisco José MARTÍNEZ, <i>On Subjectivation. Marx's Criticism of Stirner</i> .....	77-94
Ángela SIERRA GONZÁLEZ, <i>The Anti-Marxist Rhetorics of Neo-Imperialism (Antagonism, Conflict and Globalized Violence)</i> .....	95-116
César RUIZ SANJUÁN, <i>The Social Foundation of Abstract Labour in the Theory of Value</i> .....	117-138
Pedro RIBAS, <i>Did Marx Shy Away from Dealing with Morality and Justice in his Analysis of Capitalism?</i> .....	139-157
Clara RAMAS SAN MIGUEL, <i>Marx and Marxist Aesthetics</i> .....	159-181

Gabriel VARGAS LOZANO, <i>Adolfo Sánchez Vázquez and the Philosophy of Praxis</i> .....	183-197
Julián JIMÉNEZ HEFFERNAN, <i>-Isms, Materialisms and «Other Things»: Felipe Martínez Marzoa Reads Marx's Das Kapital</i> ..	199-238
Cristina CATALINA GALLEGO, <i>The Abject and the Splitted. Elements to Approach the Gender Oppression from the Critique of Political Economy</i> .....	239-274
Aurelio SAINZ PEZONAGA, <i>Étienne Balibar and Marxism After Marxism</i> .....	275-298
Violeta GARRIDO, <i>Did Socialist Literature and Art Exist? The Debate Between Avant-Garde and Realism</i> .....	299-317
Enrique LEÓN VERASTEGUI, Eduardo YALÁN DONGO y Baal DELUPI, <i>Critical Review of Contemporary Perspectives on the Rol of Language in Marxism</i> .....	319-341
Virginia FUSCO, <i>Feminism and «Autonomia». Notes on the Fruitful Political Consequences of a Heretical Tradition</i> .....	343-364
Pablo FUSTER GONZÁLEZ, <i>Negativity and Spectacle: Marx, Adorno and Debord</i> .....	365-388

## DISCUSSION NOTES

Irene LEÓN TRIBALDOS, <i>«The Value is the Man»: Roswitha Scholz and the Split of the Value</i> .....	391-400
Coral BULLÓN GIL, <i>An Approach to Gothic Marxism from David McNally and Cultural Imaginaries</i> .....	401-410
José Luis FUERTES HERREROS, <i>The Current Presence of Francisco Suárez</i> .....	411-422

## VARIA

José Manuel CUESTA ABAD, <i>The Voices of Ulysses. On the Origin of the Difference between Philosophy and Poetry</i> ....	425-448
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------



Cristina GARCÍA GONZÁLEZ, <i>Atomism as Non-World: Some Notes on Hegel's Political Philosophy</i> .....	449-461
Nieves MARÍN COBOS, <i>Jean Starobinski and Melancholy: an Hermeneutical Paradigm</i> .....	463-485

## REVIEWS

LONGINO, <i>Acerca de lo sublime</i> (Alianza Editorial, 2022). Ignacio GARCÍA PEÑA .....	489-491
Andrew FEENBERG, <i>The Ruthless Critique of Everything Existing. Nature and Revolution in Marcuse's Philosophy of Praxis</i> (Verso, 2023). Fabián PORTILLO PALMA.....	492-495
Christina MORINA. <i>The Invention of Marxism: How an Idea Changed Everything</i> (Oxford University Press, 2022). Beatriz L. FÍNEZ .....	496-499
Juan de DIOS BARES PARTAL y Faustino ONCINA COVES (eds.). <i>La escuela histórico-conceptual de Joachim Ritter y el protagonismo sociocultural de la filosofía</i> (Comares, 2022). Jorge OJEDA CABRERA.....	500-503
Miguel Ángel RIVERO. <i>El viaje interior, Miguel de Unamuno</i> (Biblioteca Nueva, 2021). Jorge PINTO ELGUETA .....	504-507
Fabienne BRUGÈRE. <i>La ética del cuidado</i> (Metales Pesados, 2022). Giuliana DE BATTISTA.....	508-510



**MONOGRÁFICO**  
MARXISMOS. VIGENCIA Y NUEVAS PERSPECTIVAS



PRESENTACIÓN.  
LOS MARXISMOS QUE VIENEN. VIGENCIA Y NUEVAS  
PERSPECTIVAS DE UNA TRADICIÓN EMANCIPATORIA

*Presentation.*  
*The Coming Marxisms. Validity and New Perspectives*  
*of an Emancipatory Tradition*

José SARRIÓN ANDALUZ  
Universidad de Salamanca  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9110-0549>

Desde que Marx inaugurara su pensamiento filosófico, entre 1844 (con la redacción de los *Manuscritos Económico-Filosóficos* y la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*) y 1848 (con la publicación del *Manifiesto del Partido Comunista*), y muy especialmente con la publicación del primer volumen de *El Capital* en 1867, el marxismo se ha convertido en un campo de enorme riqueza y diversidad, ramificándose en numerosas escuelas a lo largo del siglo XX que atraviesan buena parte de especialidades académicas y, en consecuencia, de áreas filosóficas. El proyecto intelectual de Marx es un proyecto inacabado por él mismo, lo cual explica en parte la gran variedad de escuelas continuadoras de su tradición, o influidas por la misma, a menudo polémicas entre sí, que llegan hasta el presente.

Tras los debates en torno a la recepción de Marx y las perspectivas del movimiento entre la II Internacional (Kautsky, Bernstein) y los sectores revolucionarios (Luxemburgo, Lenin), el marxismo empezó a diversificar su influencia en cientos de autores y escuelas. Por mencionar solo algunas de ellas, podemos citar la que Merleau-Ponty denominó «marxismo occidental» (Lukács, Korsch, Gramsci, Benjamin, Fromm, Bloch, etc.); la Escuela de Frankfurt, ya sea en su primera generación (Horkheimer, Adorno, Marcuse), segunda (Jürgen Habermas, Oskar Negt, Alfred Schmidt, Albrecht Wellmer) o tercera (Kellner, Axel Honneth, Hartmut Rosa); el marxismo italiano (Umberto Cerroni, Lucio Colletti, Onorato Damen, Galvano Della Volpe, Ludovico Geymonat, Santo Mazzarino, Bruno Rizzi, Tiziana Terranova,

Paolo Virno, etc.); el francés (Althusser, Balibar); el marxismo analítico anglosajón (Elster, Roemer, Olin Wright, Cohen); el marxismo cultural (Goldman, Raymond Williams, Stuart Hall, etc.); los marxistas fenomenólogos (Tran Duc Tao, Antonio Banfi, Enzo Paci o el español Martín Santos); el mundo del marxismo oriental heterodoxo (ya sea en su vertiente polaca con autores como A. Schaff, L. Kolakowski, en la checa con K. Kosic, en la yugoslava del grupo Praxis o Ante Pažanin, o en la Escuela de Budapest con autores como Ágnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus, István Mészáros, Mihály Vajda, Maria Márkus, etc.), así como en el ámbito español e iberoamericano (Wenceslao Roces, Carlos París, Manuel Sacristán, Francisco Fernández Buey, Antoni Domènech, Juan-Ramón Capella, Gustavo Bueno, José Carlos Mariátegui, Adolfo Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría, Enrique Dussel, Martín Barbero, Luis Martín Santos o Néstor Kohan, entre cientos de autores que podrían citarse). Igualmente, el marxismo ha proyectado su influencia en escuelas de pensamiento de importante influencia en el debate político y teórico de las últimas décadas, tales como los *cultural studies* o el Grupo de Estudios Subalternos de Ranajit Guha; el existencialismo francés de Sartre; el situacionismo de Debord; las teorías neomarxistas del Estado; los análisis del imperialismo; el ecosocialismo; el obrerismo y la autonomía italianos (Tronti, Hardt, Negri); el populismo de izquierdas (Laclau, Mouffe) o los análisis sobre la posmodernidad (Jameson), sin ánimo de ser exhaustivos.

Göran Therborn expuso una triple concepción del marxismo, consistente en una ciencia social histórica que estudia el capitalismo, una filosofía dialéctica y una postura política de carácter emancipatorio. El marxismo es en sí mismo un campo de pensamiento filosófico, dentro del cual se han desarrollado diversas corrientes del marxismo que impactan en todas las regiones del pensamiento.

A lo largo del siglo xx, así como en el siglo xxi, el marxismo se ha complejizado y diversificado, prolongando su influencia más allá de sus propias fronteras intelectuales, sugiriendo fundamentos teóricos y políticos que han mantenido un diálogo fructífero con multitud de campos del saber.

En el monográfico que presentamos se ha pretendido tratar los marxismos, en plural, limitándonos a su condición de tradición intelectual. La aspiración de este monográfico es revisar la evolución y desarrollo de las diferentes corrientes del marxismo en la actualidad, mostrando los diversos diálogos que los variados representantes de dicha tradición mantienen entre sí y con otras corrientes filosóficas. Dicho diálogo puede contribuir a responder a algunos de los interrogantes que asolan a nuestras sociedades sumidas en una crisis estructural. Así, además de un repaso histórico de las aportaciones

teóricas marxistas, el monográfico pretende contribuir a reflexiones en torno a problemas de enorme actualidad.

## 1. EL MARXISMO Y LA FILOSOFÍA

Las diversas corrientes del marxismo recorren transversalmente las variadas áreas del pensamiento filosófico, en muchas ocasiones en diálogo con las ciencias empíricas (tanto naturales como sociales), exactas y humanas, así como el ámbito del arte y la práctica.

El marxismo tiene implicaciones en los campos de la epistemología, la metafísica (en un sentido crítico, dado que el marxismo, como materialismo, es inmanentista), la antropología y la ontología (como acredita la *Ontología del ser social* de Lukács, sin ir más lejos). La implicación sobre la metafísica del marxismo se expresa en la noción de dialéctica, de raíz hegeliana, idea de gran complejidad y riqueza que ha sido debatida con profusión, encontrándose a día de hoy inacabada y en debate vivo. En cuanto a la epistemología, cabe destacar que, desde el *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* de Marx (1859), la reflexión epistemológica forma parte central de los debates del marxismo. Heredero en buena medida de Hegel, Marx concibe un intento de conocimiento de la realidad que, de acuerdo con Sacristán, trata la ciencia en tres ejes centrales: por un lado, el carácter inmanentista de su materialismo da lugar a una tradición epistemológica empírica de raíz inglesa (*Science*); por otro lado, el intento de conocimiento de la totalidad en un sentido hegeliano (*Wissenschaft*), que da lugar a la Dialéctica; y, en tercer lugar, la concepción del conocimiento como crítica de la realidad, dirigida a su transformación en un sentido jovenhegeliano (*Kritik*).

Esta complejidad de la concepción epistemológica del marxismo ha provocado su impacto en numerosas ciencias empíricas, especialmente en el campo de las ciencias sociales. Un claro ejemplo es la sociología, de la que Marx es considerado un precedente, como muestra su influencia en las sociologías del conflicto (Mike Davis). También, el terreno de la economía política heterodoxa (Sweezy, Foster, Arrighi, Wallerstein, Amin, Callinicos...). Asimismo, la historiografía es heredera de la concepción histórica marxiana, expresada en cientos de historiadores, como acreditan las tradiciones inglesa (Hobsbawn, Thompson, Anderson, Carr, Gordon Childe, Croixs, Hill, Hilton, Kiernan, Dobb Fagan, Hobday Morton Samuel, Saville, Dorothy Thompson, E. P. Thompson, Torr...), estadounidense (Aptheker, Lerner...), francesa (Lefebvre, Aron, Broué, Cahen, Mossé...), argentina (Acha) o española (Fontana). Sin pretensión de exhaustividad, el marxismo ha proyectado

su influencia en ciencias sociales tales como la Ciencia política, la Antropología sociocultural (Harris), la Arqueología (Leone), la Demografía, la Geografía, la Lingüística, la Psicología o la Semiología. La compleja relación entre la base económica y la sobreestructura ideológica ha sido discutida desde posiciones de gran riqueza y pluralidad por autores como Gramsci, Lukács, Williams, Goldman, Stuart Hall o Guha, por citar solo a algunos. En el marxismo se encuentra también presente la discusión acerca de la dialéctica de la naturaleza, rastreable desde Engels.

En cuanto al área de la Estética, el marxismo ha impactado en posiciones plurales y de profundidad, en ocasiones polémicas entre sí. Si bien ni Marx ni Engels desarrollaron una estética, sí trataron el asunto en ciertos textos, planteando tesis como la ley del desarrollo desigual del desenvolvimiento artístico y del desarrollo económico-social que Marx bosquejó en el prólogo inédito a la *Contribución a la crítica de la economía política* del 57, o la tesis de Engels acerca del espíritu tendencial de la obra artística. Los primeros intentos de elaborar una estética desde el marxismo pueden rastrearse en autores tan dispares como Kautski, Garaudy, Lafargue, Mehring o Plejánov. Desde el marxismo se ha impactado en autores tan diversos como Adorno, la monumental *Estética* de Lukács (estudiada por investigadores como el grupo francés de Nicolai Tertulian, Chabonnier, István Meszarós o Mallardi), las elaboraciones acerca del realismo de Adolfo Sánchez Vázquez, o la dramaturgia de Bertold Brecht. Los campos tratados por el marxismo en relación con la estética son profusos, encontrándose, por ejemplo, la crítica literaria (Terry Eagleton), la relación entre arte e ideología (Lifschitz), la estética de Adolfo Sánchez Vázquez, la estética semántica de Della Volpe, la poética del lingüista y semiólogo Lotman, la estética libertaria y comprometida de Sartre, la estética terrenal de José Revueltas, las nociones sobre mundo y lenguaje en Lam, las teorías de Lunacharsky o las claves de la ideología estética en Diego Rivera, entre otros. Otros autores de este terreno son Raymond Williams, Jameson, Stefan Morawski, Boris Groys, Giuseppe Prestipino, Ernest Fischer, Holz, Leo Kofler o Arvatov. También en España ha habido autores marxistas sobre estética y teoría de la literatura de enorme relevancia, como Valeriano Bozal, Juan Carlos Rodríguez, Adolfo Sánchez Vázquez, Julio Rodríguez Puértolas o José María Durán Medraño, entre muchos otros.

En cuanto al área de lógica y filosofía de la ciencia, el marxismo ha mantenido diferentes posiciones sujetas a debate en la actualidad. Debido a la ya mencionada importancia de la epistemología dentro del marxismo, la filosofía de la ciencia es un aspecto central dentro de numerosas escuelas, como puede observarse en el trabajo de John Desmond Bernal, uno de los padres de la historia social de la ciencia. El interés por el estudio social de la ciencia



ha dado lugar a estudios sociales de la historia de la tecnología, como el de David Franklin Noble. También ha habido ejemplos muy destacables de marxistas en el campo de la lógica, tales como Ettore Cassiri, Otto Neurath o Ludovico Geymonat, así como los discutibles proyectos de vertebrar lógicas dialécticas<sup>1</sup>, como en los casos de Ilienkov, Kopnin o Lefebvre. Por otro lado, dentro del marxismo o en sus alrededores, han surgido planteamientos en diálogo con el ecologismo, como Wolfgang Harich, Rudolph Bahro, Elmar Altvater, Michael Löwy; o en el plano español, autores como Naredo, Carpintero o Riechmann. En este diálogo han sido importantes las relaciones del marxismo con ciencias naturales, tales como la física, como acreditan los pioneros estudios de Podolinsky (a quien el propio Marx trata), el cual extrae consecuencias consecuencias de la segunda ley de la termodinámica para la teoría del valor-trabajo, convirtiéndose así en un precedente de la economía ecológica. Uno de los casos más singulares es precisamente el filósofo español Manuel Sacristán, pionero de la ecología política en España, de quien ofrecemos un texto completamente inédito hasta la fecha en este monográfico.

En cuanto al área de la filosofía moral y política, es evidente que todas las ramificaciones del marxismo conectan con las preocupaciones clásicas de la razón práctica, como la filosofía política, la ética o la axiología. El propio carácter praxeológico del marxismo (como lo caracterizan autores como Sánchez Vázquez o Sacristán, en la estela de Gramsci) lo sitúa en un campo ligado a la filosofía política. El siglo xx fue el escenario de sugerentes discusiones acerca de la relación entre la base económica y la superestructura, finamente encauzada por Antonio Gramsci. Ejemplos de este debate son las diversas concepciones del Estado, rastreables en las discusiones en torno a la noción de este a principios del siglo xx entre luxemburguistas, leninistas y kautskianos; más adelante, en la polémica de los años 60 entre Poulantzas, Althusser y Miliband; y en la actualidad, en las construcciones del Enfoque Estratégico Relacional (de raíz gramsciana) de Bob Jessop, en pleno siglo XXI. Por otro lado, más allá del binomio tradicional entre socialdemócratas y leninistas, dentro del marxismo o influidas por este, existen y han existido corrientes políticas de enorme diversidad, como el austromarxismo (Max Adler, Otto Bauer, Rudolf Hilferding), el consejismo (Rühle, Pannekoek, Gorter, Mattick) o el freudomarxismo (Reich, Fromm), entre muchas otras. No podemos olvidar tampoco el fructífero diálogo entre la teoría crítica feminista y el marxismo, que ha dado lugar a aportaciones de gran interés en

1. Uno de los aspectos del texto inédito de Fernández Buey, que editamos en este monográfico es precisamente la recusación de la posibilidad de construir un tipo de lógica dialéctica como alternativa a la formal.

el campo de los estudios de género (Firestone, Jónasdóttir, Bryson, Federici, Fraser ). Por último, en los años recientes el campo de los estudios LGTBI+ y la teoría *queer* han sostenido también un sugerente diálogo con la tradición marxista (Drucker, Lewis).

## 2. TEXTOS INÉDITOS DE AUTORES CLÁSICOS

Una de las aportaciones de este monográfico de *Azafea* es la publicación de textos inéditos de autores clásicos, que salen a la luz por primera vez en este número. Dichos textos inéditos consisten en un conjunto de textos de Karl Marx sobre el Parlamento Obrero, una reseña de Manuel Sacristán sobre la Francia del post 68 y una conferencia inédita de Francisco Fernández Buey sobre la dialéctica.

Los textos de Marx, que se publican por primera vez en castellano, pertenecen al género periodístico que el filósofo alemán cultivó durante la mayor parte de su vida, pero son, además, y al mismo tiempo, una muestra de su intervención política concreta en el marco de un fenómeno que supuso el canto del cisne del movimiento cartista: la creación del Parlamento Obrero desde Manchester, un intento de conformación de una organización alternativa del poder que Mario Espinoza, quien en 2013 ya fue editor del volumen *Artículos periodísticos* de Marx (Alba, 2013), no duda en situar en su Estudio Crítico como un precedente de la Internacional.

La reseña que publicamos de Manuel Sacristán (1925-1985) es un texto hasta ahora completamente inédito. Formado como especialista en lógica y filosofía de la ciencia, Manuel Sacristán fue la cabeza de la regeneración del marxismo en las difíciles condiciones de la España de los años 60 y 70. El texto que presentamos, fechado en mayo de 1969, se encuentra depositado en el Fondo Manuel Sacristán, en la Biblioteca de la Facultad de Economía y Empresa de la Universidad de Barcelona. Se trata de una reseña sobre un libro del entonces secretario general del Partido Comunista Francés, Waldeck Rochet, de importancia para comprender la evolución del movimiento marxista europeo de la época, entre la derrota del movimiento de mayo del 68 y la emergencia del nuevo paradigma del eurocomunismo. La reseña, elaborada por Sacristán precisamente en su momento de ruptura con el mundo del socialismo real a raíz de la invasión de Praga por los tanques soviéticos, muestra, por un lado, su simpatía con la tesis de la «democracia avanzada», de acuerdo con la cual el movimiento obrero debe recoger el contenido material de lo que finalmente solo ha sido ideología en el capitalismo, esto es, todo lo que se reúne bajo el concepto de democracia (frente a las construcciones

burocráticas y verticales del socialismo que en los años 60 ya mostraban agotamiento). Sin embargo, por otro lado, Sacristán muestra en este texto las carencias de dicha concepción política, como la ausencia de una propuesta sólida acerca de la cuestión del cambio cualitativo de poder, ciertos abandonos léxicos innecesarios o la adhesión a ambigüedades y asideros a un «tacticismo inútil». Estas críticas parecen prefigurar su posición crítica frente al eurocomunismo que emergerá a lo largo de los años 70.

En cuanto al texto de Francisco Fernández Buey (1943-2012), se trata de la transcripción de una conferencia inédita en torno al concepto de dialéctica, impartida por el autor en el Aula Magna de la Universidad de Barcelona en 1983. La noción de dialéctica es probablemente una de las aportaciones más jugosas de la escuela marxista de Barcelona, ya desde el prólogo de Sacristán al *Anti-Dühring* de Engels (Sacristán 1964). En la concepción de la dialéctica de la mencionada escuela, los conocimientos de Sacristán en lógica fueron seguramente decisivos para oponerse a las nociones de lógica dialéctica usuales en los marxismos de la época en oposición a una lógica formal. Fernández Buey, en la estela de Sacristán, considera este un uso impropio de la noción de dialéctica, rechazando su concepción como lógica alternativa a la formal, como ciencia o como método (entendido este en un sentido estricto), y abordando una caracterización de la dialéctica más ligada a una metodica (en un sentido abierto) relacionada con el intento de captación de totalidades concretas desde un punto de vista materialista, histórico y crítico, con finalidades emancipatorias, y cuya cientificidad sólo podría admitirse si se entiende en un sentido subordinado.

Tanto en el caso del inédito de Sacristán como en el de Fernández Buey, la transcripción y edición del texto han sido realizadas por Salvador López Arnal, reconocido especialista en ambos autores, cuya larga y densa trayectoria como editor y estudioso de los mismos se ha traducido en incontables publicaciones.

### 3. TEXTOS QUE COMPONEN EL MONOGRÁFICO

Además de los tres textos inéditos de autores clásicos del marxismo a los que acabamos de referirnos, el presente monográfico está compuesto por trece artículos, dos notas críticas y dos reseñas. Veinte aportaciones en total que dan cuenta de la enorme variedad de campos con los que dialogan las diferentes tradiciones del marxismo, y que dan voz a más de veinte especialistas pertenecientes a generaciones y campos filosóficos diversos. En algunos casos participan pensadores veteranos de la filosofía española e iberoamericana,

con autoridad en el campo del marxismo, avalada por décadas de estudio e investigación. Junto a ellos participan algunas de las voces más estimulantes de la nueva generación de especialistas españoles en marxismo que en los últimos años han comenzado a marcar debates en torno a la revitalización del marxismo, así como nuevas voces de investigadores e investigadoras pre y posdoctorales que están explorando nuevos horizontes de vigencia de dicho campo. Estamos, por tanto, ante un volumen intergeneracional y transdisciplinar, que da buena cuenta de la actualidad y diversidad de miras que ofrecen las diversas corrientes del marxismo en el presente.

Por un lado, algunos autores y autoras han optado por enfrentarse a relecturas novedosas de aspectos o nociones de los autores clásicos. Este es el caso del catedrático emérito de la Facultad de Filosofía de la UNED, y director de la Sección de Pensamiento de la Fundación de Investigaciones Marxistas (FIM), Francisco José Martínez, quien ofrece una lectura de la noción de subjetivación en Marx y Engels, que plantea en diálogo con autores más actuales como Foucault o Lefevre. El profesor de la Universidad Complutense de Madrid César Ruiz San Juan, cuya *Historia y sistema en Marx* (2019) ha sido una obra de importante impacto en el marxismo español de los últimos años, ofrece en este monográfico una reaproximación a la categoría de trabajo abstracto en Marx apoyándose en Michael Heinrich o Helmut Brentel, que le permite realizar una serie de críticas a Kurz y su *Manifiesto contra el Trabajo*. Pedro Ribas, catedrático de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, hoy jubilado, reconocido especialista en la historia del marxismo español con obras tan relevantes como *La introducción del marxismo en España 1869-1939* (1981); *Aproximación a la historia del marxismo español* (1990); *Verbreitung und Rezeption der Werke von Marx und Engels in Spanien* (ed.) (1994), y sus traducciones de Marx, como *Escritos sobre España. Extractos de 1854* (1998) y *Manifiesto Comunista* (última ed. 2022), ofrece en este número una exploración de las nociones de moral y justicia en la obra de Marx, situándolas en la estela de las lecturas abiertas sobre el marxismo representadas por autores como Gramsci, Mariátegui, Sánchez Vázquez, Sacristán o Kohan.

Otros autores y autoras han optado por estudiar a autores representativos del marxismo y la filosofía del siglo xx. Este es el caso del fundador y director de la histórica revista de marxismo mexicana *Dialéctica*, Gabriel Vargas Lozano, de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y la Universidad Autónoma de México (UNAM), presidente de la Asociación Filosófica de México (AFM) y miembro del comité científico de *Historisch-kritisches wörterbuch des marxismus*, publicado en Berlín (13 volúmenes hasta ahora), quien ofrece una panorámica del filósofo marxista español exiliado en México

Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011), poniendo en diálogo su clásico *Filosofía de la praxis* con algunas de sus obras de madurez. El catedrático de la Universidad de Córdoba Julián Jiménez Heffernan, autor del importante ensayo *La dialéctica. Variaciones sobre un tema de Fredric Jameson* (2021), realiza un pormenorizado estudio acerca de la recepción de Marx por Felipe Martínez Marzoa en su obra de 1982 *La filosofía de «El Capital»* (2018), señalando contundentes críticas a dicha lectura. Por su parte, Aurelio Sainz Pezonaga, de la Universidad de Castilla La-Mancha, opta por trabajar al marxista francés Étienne Balibar, recientemente objeto de un monográfico en la revista *Isegoría*, ofreciendo una reconstrucción de cuatro conceptos clave del marxismo del filósofo francés: clase obrera, ideología, filosofía y comunismo. La profesora de filosofía de la Universidad de La Laguna y ex eurodiputada, Ángela Sierra, realiza una operación de análisis de los discursos y retóricas antimarxistas presentes en la teoría y praxis política conservadora a lo largo del siglo xx, con especial énfasis en la noción de violencia presente en dichos discursos, mostrando en este caso la vigencia del marxismo a través de los discursos de los oponentes y ligándolo al actual concepto de *guerras proxy*. También desde el presente, los investigadores latinoamericanos Enrique León Verastegui (Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas), Eduardo Yalán Dongo (Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas y Baal Delupi (Universidad de Turín y Universidad Nacional de Córdoba), ofrecen una revisión del papel del lenguaje en el modo de producción capitalista contemporáneo a través de los momentos clave de la relación entre marxismo y lenguaje a lo largo del siglo xx.

El campo de la estética se encuentra formidablemente representado en este monográfico. De este tema se ocupa la profesora de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, Clara Ramas San Miguel, cuyo *Fetichismo y mistificación capitalistas: La crítica de la economía política de Marx* (2018) ha sido uno de los libros de mayor relevancia para la renovación de los debates filosóficos del marxismo en España en la última década, y que ofrece en este monográfico un diálogo entre el propio Marx y dos de las figuras más prominentes de la estética marxista del siglo xx: Fredric Jameson y Terry Eagleton. Violeta Garrido, investigadora del Departamento de Filosofía I de la Universidad de Granada y miembro del grupo de investigación «Filosofía social: análisis crítico de la sociedad y de la cultura», aborda uno de los asuntos centrales en las relaciones entre arte, literatura y marxismo del siglo xx: la contraposición entre corrientes artísticas socialistas de vanguardia y el establecimiento del campo del realismo como espacio preferencial para el arte socialista, realizando para ello un recorrido por diferentes autores y corrientes del siglo pasado. Por su parte, el joven investigador de la Universidad

Complutense de Madrid, Pablo Fuster González, ofrece una comparación entre Adorno y Guy Debord empleando la influencia de Marx en ambos como eje articulador de la misma. Sobre estética trata también la sugerente nota crítica de la investigadora de la Universidad de Salamanca, Coral Bullón, quien ofrece una aproximación a la noción de marxismo gótico, de David McNally, en conexión con los imaginarios grotescos, *gore* o monstruosos presentes en la obra de Marx.

El imprescindible diálogo entre las diversas corrientes de la teoría crítica feminista y los diversos marxismos también se encuentra presente en este monográfico de la mano de los excelentes artículos de Virginia Fusco y Cristina Catalina y la nota crítica de Irene León. Catalina, profesora en el Departamento de Filosofía y Sociedad de Universidad Complutense de Madrid, analiza diversos conceptos de la crítica de la economía política de Marx, advirtiendo los límites y potencialidades en la misma de cara al estudio del género; estas potencialidades son estudiadas a partir de la relación entre la reproducción de la fuerza de trabajo y la totalidad social. Siguiendo a Roswitha Scholz y al colectivo Endnotes, Catalina observa la existencia de lo que estas autoras denominan ‘un otro’ del valor asociado con la feminidad, lo que le lleva a apostar por unir la abolición del sistema binario sexo-género (conectando así con las actuales reivindicaciones de identidades sexuales y de género no binarias, no heteronormativas, transexuales y transgénero) a la denuncia del aumento de la degradación de las condiciones de la reproducción de la vida y el incremento de la represión, precarización y violencia contra la población más vulnerable, todo ello ligado además con la minusvaloración de las actividades, comportamientos y símbolos atribuidos tradicionalmente a la feminidad. Precisamente de Roswitha Scholz, especialmente de su libro *Capital y patriarcado. La teoría de la escisión del valor*, trata también la sugerente nota crítica de Irene León, quien estudia las implicaciones que dicha teoría tuvo en la escisión del antiguo Grupo Crisis y reflexiona sobre la compleja intersección entre el marxismo y el feminismo. Por su parte, Virginia Fusco, profesora de la Universidad Carlos III de Madrid, ofrece una original lectura del movimiento de la autonomía italiana, centrándose especialmente en las prácticas de subjetivación militante del feminismo autónomo de los años setenta, poniéndolo en diálogo con la militancia transfeminista en la Italia de hoy. La autora no duda en defender la vigencia de los modos de *subjetividad revolucionaria* de las autónomas para el replanteamiento de militancias en el presente, conectando con el subtítulo de este monográfico: vigencia y nuevas perspectivas.

Dentro de las reseñas de este número, también hay presencia de dos obras recientes del marxismo, como es el caso de Andrew Feenberg, *The Ruthless*

*Critique of Everything Existing. Nature and Revolution in Marcuse's Philosophy of Praxis* (Verso, 2023) y Christina Morina, *The Invention of Marxism: How an Idea Changed Everything* (Oxford University Press, 2022). Ambas obras revelan también la vigencia de las diferentes formas de marxismo en el presente.

No quisiera cerrar estas líneas de presentación sin manifestar mi más sincero agradecimiento a la profesora Carlota Fernández-Jáuregui, directora de la revista *Azafea*, cuya labor de dirección ha sido imprescindible para que este monográfico haya llegado a buen puerto, así como a los profesores/as Rosa Benítez Andrés, Reynner Franco, María G. Navarro y María Tociño Rivas, miembros de la Secretaría Editorial, por su confianza en mí para coordinar este monográfico, así como por su esfuerzo, dedicación y cariño depositados en este número de la revista. Manuel Sacristán dijo y escribió varias veces que los marxistas son también «cerdos del rebaño de Epicuro». En coherencia, conviene recordar la máxima epicúrea –en hermosa traducción de Emilio Lledó– de acuerdo con la cual la amistad sobrevuela el mundo entero convocándonos a todos para que despertemos en la felicidad.

Por último, quisiera dedicar este monográfico a la memoria de dos pensadores marxistas fallecidos durante la edición del mismo: el filósofo de la Universidad de Zaragoza, José Luis Rodríguez García, que falleció el 12 de julio de 2022 y a quien hubiéramos deseado poder invitar a participar en este monográfico, y el historiador del arte Valeriano Bozal, fallecido el 2 de julio de 2023, en el momento de cierre de este número de la revista *Azafea*. Conviene recordar la observación atribuida a Bernardo de Chartres por Juan de Salisbury, según la cual somos enanos encaramados en los hombros de gigantes. El mejor homenaje, como siempre, no es otro que leerlos.





## CUATRO TEXTOS SOBRE EL PARLAMENTO OBRERO

### *Four Texts on the Workers' Parliament*

Karl MARX

Edición y estudio crítico de Mario ESPINOZA PINO  
Universidad de Granada  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2547-4168>

Recibido: 19 de mayo de 2023  
Aceptado: 27 de junio de 2023

### RESUMEN

Durante los años 1853 y 1854 surgió una ola de huelgas en varios distritos industriales de Inglaterra, especialmente en los sectores textiles de Lancashire y Manchester. Este ciclo de luchas, que pugnaba principalmente por un aumento de los salarios, fue visto por Ernest Jones y el movimiento Cartista como una oportunidad para organizar una asociación obrera a escala nacional. Karl Marx, que compartía la visión de los cartistas, analizó el movimiento desde el *New York Tribune*, brindando apoyo a la iniciativa a la que dio lugar: el *Parlamento Obrero*.

A continuación, se ofrece la traducción de cuatro textos periodísticos que Marx publicó en apoyo a la institución obrera –la mayoría inéditos en español–, seguidos de «Las luchas por la organización obrera en la época victoriana (1853-1854)», un estudio crítico sobre el ciclo de huelgas y las expectativas de organización obrera durante aquellos años, donde se defiende que este fallido intento de organización constituye un precedente de la sección británica de la *Asociación Internacional de Trabajadores*. La traducción y edición de los textos de Marx, y el estudio crítico que los acompaña, han sido realizados por Mario Espinoza Pino (Universidad de Granada).

*Palabras clave:* Karl Marx; Ernest Jones; Época victoriana; Parlamento Obrero; *New York Tribune*; *People's Paper*; Periodismo; Movimiento obrero; Huelgas; Lucha de clases.

## ABSTRACT

During the years 1853 and 1854 a wave of strikes broke out in various industrial districts of England, especially in the textile industries of Lancashire and Manchester. This cycle of struggles, focused in an increase of workers' wages, was seen by Ernest Jones and the Chartist movement as an opportunity to organise a nationwide workers' association. Karl Marx, who shared the Chartists' vision, analysed the movement from the *New York Tribune*, lending support to the initiative that rose as an outcome of the struggle: the *Labour Parliament*.

The following is a translation of four journalistic texts that Marx published in support of the workers' institution –most of them unpublished in Spanish–, followed by «The Struggles for Workers' Organisation in the Victorian Era (1853-1854)», a critical study of the cycle of strikes and the expectations of workers' organisation during those years, in which is argued that this failed attempt of organisation constitutes a precedent for the British section of the International Workingmen's Association. The translation and editing of Marx's texts, and the critical study that accompanies them, have been carried out by Mario Espinoza Pino (University of Granada).

*Keywords:* Karl Marx; Ernest Jones; Victorian era; Labour Parliament; New York Tribune; People's Paper; Journalism; Workers movement; Strikes; Class struggle.

I. EL PARLAMENTO OBRERO<sup>1</sup>

Ernest Jones tenía toda la razón al anticipar que sonaría la primera nota del movimiento de masas del pueblo<sup>2</sup>, y que una organización nacional encabezada por el Parlamento Obrero alarmaría a las clases adineradas y obligaría a la prensa de clase de Londres a tomar nota de ello. *The Times* ha visto de inmediato la importancia de este nuevo movimiento, y ha dado por vez primera un informe del encuentro Cartista celebrado en el Instituto del Pueblo de Manchester. Todos sus diarios contemporáneos están llenos de editoriales sobre el movimiento obrero y el Parlamento Obrero propuesto por los cartistas, quienes se suponía habían muerto tiempo ha por agotamiento. *The*

1. Este fragmento sobre el Parlamento obrero pertenece al artículo *Manteuffel's speech. Religious movement in Prussia. Mazzini's Address. London corporation. Russell's Reform. Labor Parliament*, escrito el 29 de noviembre de 1853 y publicado el 12 de diciembre de 1853 en el *New York Daily Tribune*. (Marx y Engels 1979, 509-515). De aquí en adelante, todas las notas al pie de página son nuestras [*Nota del editor*].

2. Sobre el Movimiento de Masas (*Mass Movement*) propugnado por los cartistas, véase el estudio crítico que acompaña a estos textos.

*Economist* tiene no menos de cuatro artículos sobre la cuestión. Sin embargo, los informes de la crucial reunión de Manchester no puede decirse que proporcionen idea alguna de su carácter o de los asuntos allí tratados. Creo oportuno, por lo tanto, ofrecer un informe propio. Las siguientes resoluciones fueron propuestas y adoptadas:

«1. Que esta asamblea, tras observar la futilidad de los conflictos sectoriales por parte de grupos aislados de obreros para mantener un nivel justo de los salarios y conseguir la emancipación del trabajo, opina que ha llegado la hora en que un movimiento masivo y unido de las clases trabajadoras, basado en una organización nacional, y guiado por un cuerpo directivo, pueda asegurar por sí solo el apoyo adecuado a los hombres que ahora están sin empleo y en huelga, y permitir a los trabajadores en el futuro emancipar al trabajo de la esclavitud del capital. El movimiento de masas del pueblo y la organización nacional no tienen por objeto, ni deben interferir con los sindicatos y agrupaciones de trabajadores, sino que su acción es centralizar, concentrar y confederar la fuerza de todos, y del cuerpo entero de trabajadores [...]»

«2. Que para llevar a cabo la resolución precedente será imperativamente necesario que el Parlamento Obrero se reúna lo antes posible; el Parlamento estará compuesto por delegados elegidos por los trabajadores de cada ciudad en una asamblea pública. Que serán deberes de este Parlamento el organizar los mecanismos a través de los cuales pueda prestarse apoyo al pueblo ahora en huelga o a quienes sufren un cierre patronal, mediante una suscripción nacional del más amplio carácter para establecer un plan de acción específico que guíe a las clases trabajadoras en su contienda con los patronos. También proponer los medios para que el trabajo pueda ser emancipado de la abusiva influencia del capital, y convertirse en independiente, autónomo y remunerado, sin necesidad de huelgas.»

«3. Con el propósito antes mencionado, que esta asamblea elija un Comité para que se ponga en contacto con diversas ciudades y distritos con vistas a realizar todos los preparativos necesarios para la convocatoria del Parlamento Obrero, y para organizar y publicar los detalles necesarios para la sesión de los delegados, así como un programa de los asuntos que se presentarán a la delegación»<sup>3</sup>.

La intervención más destacable fue, de lejos, la de Ernest Jones, de la cual ofrezco algunos extractos:

3. Los extractos relativos a las resoluciones de la asamblea de Manchester y el discurso de Ernest Jones pertenecen al reportaje de J. Benson «Highly Important Meeting At Manchester» publicado en *The People's Paper*, No. 82, el 26 de noviembre de 1853.

«El patrón dice, en el *London Times*, que no tenéis nada que ver con sus beneficios. Debéis contar solo vuestras propias cabezas, no sus ganancias. Si hay muchas cabezas, aunque queráis más, obtendréis menos. Y él a esto lo llama la ley de la oferta y la demanda. Solo eso, dice, debería regular vuestros salarios. Pero ¿Lo hace? [...] ¡No! Si no tenéis por qué reclamar una subida del salario cuando sus beneficios son altos, él no debería rebajároslo cuando sus beneficios son bajos. Pero entonces él dirá, aunque no tenga ni una mano menos empleada: «el comercio va mal, los tiempos son difíciles, mis beneficios se han vuelto muy escasos. No puedo permitirme pagaros el mismo salario». No es la ley de la oferta y la demanda, entonces, sino la ley del algodón caro y los beneficios escasos la que regula vuestro trabajo. [...] La ley de la oferta puede ser verdadera, pero la ley de la vida es aún más cierta. La ley de la demanda puede ser fuerte ¡Pero la ley del hambre será aún más fuerte! Decimos que si el capital, el dinero, tiene derecho a los beneficios, también lo tiene el otro capital, el trabajo; y el trabajo tiene un derecho superior, porque fue el trabajo el que hizo al dinero y no a la inversa. ¿Qué es el beneficio? El capital que resta tras la reducción de las cargas laborales. El salario que hasta ahora habéis recibido es meramente una porción de las cargas laborales. Aquello que mantiene el alma y el cuerpo juntos no es recompensa por todo el trabajo. Es meramente el coste necesario para mantener la máquina humana en funcionamiento. [...] Debéis obtener un excedente por encima del coste de trabajo del alimento y el alojamiento de la máquina de carne y sangre. Debéis tener comida para el corazón y el cerebro tanto como para la boca y el vientre. [...] El patrón teme que consigáis un aumento del salario; no porque él no pueda permitirse pagarlo, pues su capital ha aumentado más de un 100 por ciento en los últimos siete años, y vosotros solo habéis exigido un 10 por ciento en el salario de los 100 que os paga por vuestro trabajo. Él lo teme, porque salarios más altos llevarían hacia la independencia; lo teme, porque salarios más altos conducirían a la educación; lo teme, porque un pueblo ilustrado no será esclavo; lo teme, porque sabe que ya no os someteríais a su voluntad para trabajar tantas horas; lo teme, porque entonces no permitiríais que vuestras esposas fuesen esclavas en el infierno de la industria; lo teme, porque entonces enviaríais a vuestros hijos a la escuela en lugar de a la fábrica; lo teme, porque sabe que si la esposa estuviera junto al fuego, el niño en la escuela y muy poco en la fábrica, las manos sobrantes que ahora bajan los salarios huirían de su control y el trabajo se convertiría en una perla de valor incalculable, que engastaría la diadema de la libertad humana. Pero entonces la cuestión ha cambiado una vez más su aspecto; no se trata meramente de obtener una participación en los beneficios del patrón, o un aumento del 10 por ciento; se trata de prevenir una caída del 20. [...] El buen o mal comercio

trae pocos cambios para ellos; en uno saquean el mundo en el extranjero, en el otro lo saquean en casa. [...] La cuestión está cambiando rápidamente para vosotros, no en cuanto a salarios más bajos o más altos, sino en cuanto al hambre o la existencia; se trata de vida en el infierno de la fábrica o de muerte a las puertas de la industria. Los capitalistas, estos cosacos de occidente, primero cruzaron el Danubio de los derechos laborales; han proclamado su marcial ley de oro, y lanzan el hambre en nuestras filas desde las baterías del monopolio. Ciudad tras ciudad es puesta en estado de sitio. El desempleo cava las trincheras, el hambre escala por la ciudad del trabajo, la artillería de la hambruna juega en las líneas de la faena. Cada día su gran confederación se extiende; cada día su movimiento se convierte en más nacional. [...] ¿Cómo estáis preparados para hacerles frente? Vuestro movimiento está corriendo hacia el caos y la confusión. [...] Mientras los cierres patronales se expanden y vuestra acción aislada continúa, estaréis cazando furtivamente en los cotos de los demás; los recolectores de un lugar se encontrarán con los de otro en el mismo terreno –os enfrentaréis como enemigos cuando debierais daros la mano como aliados–, os debilitaréis mutuamente donde deberíais ayudaros en vuestras debilidades. [...] Los mineros de Wigan estaban cerca de Preston, de Stockport, de Manchester, de Oldham, y se les dejó caer sin ayuda. [...] Los operarios de fábrica están en huelga en Wigan también. ¿Y qué es lo que dicen ante la derrota de sus hermanos los trabajadores mineros? Lo consideran como una feliz liberación. No pueden evitarlo, porque unos se interponen en el camino de los otros. ¿Pero por qué se interponen? [...] Porque defendéis vuestro movimiento dentro de los límites estrechos de un oficio, un distrito y un interés [...] El movimiento de vuestros patrones se está convirtiendo en nacional, y nacional debe ser también su resistencia. Tal y como están las cosas, estáis precipitándoos hacia la anarquía y la ruina. No supongan que impugno la sabiduría, conducta o integridad de los sindicatos [...]

«Pero los andadores<sup>4</sup> que ayudan al niño se convierten en impedimentos que obstruyen el desarrollo del hombre. [...] El aislamiento que funcionó bien en la infancia del movimiento obrero se convierte en su ruina en la edad viril [...] Dejad que estén representados todos los oficios cuyo apoyo buscáis. [...] No pongáis la causa del trabajo en las manos de una sola fábrica o una ciudad, ni siquiera en un distrito, ponedla en las manos de un Parlamento de obreros».

4. En el original dice *Leading Strings*; se refiere a unos lazos de conducción al estilo de un arnés que se utilizaban en la época victoriana para facilitar a niñas y niños el aprendizaje de andar erguidos –minimizando así sus caídas bajo la atención de los adultos–.

II. APERTURA DEL PARLAMENTO OBRERO<sup>5</sup>

Los delegados al Parlamento Obrero se encontraron ayer en la Institución del Pueblo de Manchester, a las 10 en punto de la mañana. Por supuesto, la primera sesión fue dedicada a los asuntos preliminares. Se propuso por parte de James Williams de Sotckport, y fue secundado por Jonh Bligh de Londres y apoyado por Ernest Jones, que el Dr. Marx fuese invitado a tomar asiento como delegado honorario en el Parlamento Obrero, moción que fue aprobada por unanimidad. Se adoptaron resoluciones similares para los *monsieurs* Blanc y Nadaud. Sean cual fueren sus resultados más inmediatos, el mero hecho de reunir a tal Parlamento marca una nueva época en la historia de los trabajadores. La Comisión en el Palacio de Luxemburgo de París, tras la revolución de febrero, puede quizá ser considerada como un precedente en la misma dirección, pero a primera vista aparece esta gran diferencia: que la Comisión de Luxemburgo fue creada por el Gobierno, mientras que el Parlamento Obrero es promovido por el propio pueblo; que Luxemburgo fue ideado con la perspectiva de eliminar a los miembros socialistas del Gobierno Provisional del centro de la acción y de cualquier participación seria en los asuntos importantes del país. Y, finalmente, que los delegados de Luxemburgo solo agrupaban a miembros de los llamados *corps d'états*, corporaciones que corresponden más o menos a los gremios medievales y a los presentes sindicatos, mientras que el Parlamento Obrero es una verdadera representación de todas las ramas y divisiones del trabajo en una escala nacional. El éxito del Parlamento Obrero dependerá fundamentalmente, sino exclusivamente, de que actúe sobre el principio de que no es la llamada organización del trabajo, sino la organización de las clases trabajadoras con lo que tiene que tratar en la actualidad.

Los privilegios de las actuales clases dirigentes y la esclavitud de las clases trabajadoras, están igualmente basadas en la organización del trabajo *existente*, la cual, por supuesto, será defendida y mantenida por parte de las primeras por todos los medios en sus manos, siendo uno de esos medios la maquinaria estatal actual. Para alterar, entonces, la organización del trabajo existente, y para suplantarla por una nueva, se precisa de poder –poder social y político–, poder no solo de resistir, sino también para atacar; y para adquirir tal poder es necesario organizarse como un ejército poseído por tal moral y fuerza física que debe permitir hacer frente a las diabólicas huestes. Si el Parlamento

5. Este texto es la parte inicial del artículo *Opening of the Labour Parliament. English War Budget*, escrito el 7 de marzo de 1854 y publicado en el *New York Daily Tribune* el 24 de marzo de 1854.

Obrero permite que su tiempo sea absorbido por meras proposiciones teóricas, en lugar de preparar el camino para la formación actual de un partido nacional, demostrará ser un fracaso como lo hizo la Comisión de Luxemburgo.

Habiendo tenido lugar una nueva elección de la Ejecutiva Cartista, de acuerdo con los estatutos de la Asociación Nacional de la Carta (*National Charter Association*), Ernest Jones, James Finlen (Londres) y John Shaw (Leeds), fueron debidamente elegidos para servir en el Ejecutivo de la N.C.A. durante los próximos seis meses.

### III. CARTA AL PARLAMENTO OBRERO<sup>6</sup>

28, *Dean Street, Soho, Londres*  
9 de marzo, 1854

Lamento profundamente no poder abandonar Londres, al menos por el momento, y por lo tanto verme privado de expresar verbalmente mi sentimiento de orgullo y gratitud al recibir la invitación a sentarme en el Parlamento Obrero como Delegado Honorario. La mera reunión de tal Parlamento marca una nueva época en la historia del mundo. Las noticias de este gran evento elevarán las esperanzas de las clases trabajadoras a lo largo de Europa y América.

De entre todos los países, es Gran Bretaña la nación que ha visto desarrollarse en la más amplia escala el despotismo del capital y la esclavitud obrera. En ningún otro país las estaciones intermedias entre el millonario al mando de ejércitos industriales y el esclavo asalariado, que vive precariamente, han sido barridas tan progresivamente de la tierra. Aquí ya no existen, como en los países continentales, las grandes clases de campesinos y artesanos, casi igualmente dependientes de su propiedad que de su propio trabajo. Se ha llevado a cabo un divorcio completo entre la propiedad y el trabajo en Gran Bretaña. En ningún otro país, por lo tanto, la guerra entre las dos clases que constituyen la sociedad moderna ha asumido tan colosales dimensiones y rasgos tan distintos y palpables.

Pero es precisamente en nombre de estos hechos que las clases trabajadoras de Gran Bretaña, antes que cualquiera otras, son competentes y están llamadas a actuar como líderes en el gran movimiento que debe resultar finalmente en la emancipación absoluta de los Obreros. Y lo son por la claridad

6. Escrito el 9 de marzo de 1854. Publicado en *The People's Paper* (n.º 98) el 18 de marzo de 1854.

consciente de su posición, por la vasta superioridad de sus números, las desastrosas luchas de su pasado y la fuerza moral de su presente.

Son los millones de trabajadores de Gran Bretaña quienes han establecido la base real de una nueva sociedad –la industria moderna, que ha transformado las destructivas fuerzas de la naturaleza en el poder productivo del hombre–. Las clases trabajadoras inglesas, con invencibles energías, con el sudor de sus frentes y cerebros, han llamado a la vida los medios materiales para ennoblecer el trabajo mismo, y para multiplicar sus frutos hasta el punto de hacer posible la abundancia general.

Al crear los inagotables poderes productivos de la industria moderna, han completado la primera condición de la emancipación de los Obreros. Ahora deben llevar a cabo su otra condición. Deben liberar esas fuerzas creadoras de riqueza de los infames grilletes del monopolio, y someterlas al control conjunto de los productores, quienes, hasta ahora, permitieron que los productos mismos de sus manos se volvieran contra ellos y se transformaran en instrumentos de su propio sometimiento.

Las clases trabajadoras han conquistado la naturaleza; ahora deben conquistar al hombre. Para tener éxito en su intento no requieren de fuerza, sino de la organización de su fortaleza común, de la organización de las clases trabajadoras en una escala nacional –tal, supongo, es el magno y glorioso fin que persigue el Parlamento Obrero–.

Si el Parlamento Obrero se muestra fiel a la idea que lo llamó a la vida, algún futuro historiador tendrá que registrar que en el año 1854 existieron dos parlamentos en Inglaterra, un Parlamento en Londres y un Parlamento en Manchester –un Parlamento de los ricos y un Parlamento de los pobres–, pero que los hombres solo se sentaron en el Parlamento de los hombres, y no en el Parlamento de los patrones.

Atentamente,  
Karl Marx

#### IV. EL PARLAMENTO OBRERO<sup>7</sup>

De entre todos los países, es Gran Bretaña el que ha visto desarrollarse en la mayor escala el despotismo del capital y la esclavitud obrera. En ningún otro país se han barrido de la tierra de tal modo los grados intermedios entre

7. Escrito el 10 de marzo de 1854 y publicado el 29 de marzo el *New York Daily Tribune*, No. 4039.



el millonario, que manda sobre ejércitos industriales enteros, y el esclavo asalariado que vive al día. Aquí no existen más, como en los países continentales, las grandes clases de campesinos y artesanos que dependen casi igual tanto de su propiedad como de su trabajo. Se ha efectuado un divorcio completo entre la propiedad y el trabajo en Gran Bretaña. En ningún otro país, por lo tanto, la guerra entre las dos clases que constituyen la sociedad moderna ha asumido dimensiones tan colosales y rasgos tan nítidos y palpables.

Pero es precisamente en nombre de estos hechos, que las clases trabajadoras de Gran Bretaña, antes que cualquiera otras, son competentes y están llamadas a actuar como líderes en el gran movimiento que debe resultar finalmente en la emancipación absoluta de los Obreros. Y lo son por la claridad consciente de su posición, por la vasta superioridad de sus números, las desastrosas luchas de su pasado y la fuerza moral de su presente.

Los periódicos de Londres observan una «política de la abstención» con respecto a las medidas del Parlamento Obrero. Esperan asesinarlo gracias a una vasta *conspiration de silence*. Habiendo fatigado al público durante meses enteros con artículos interminables sobre las posibilidades más o menos probables del proyecto de un tal Parlamento, ahora evitan a propósito mencionar que ya ha cobrado vida y ha comenzado a funcionar. Esta sabiduría del avestruz, que imagina evitar los peligros fingiendo el no verlos, no servirá hoy día. Serán forzados a fijarse en el Parlamento Obrero, y a pesar de su simulada indiferencia, algún historiador futuro registrará que en 1854 existieron dos parlamentos en Inglaterra, un Parlamento en Londres y un Parlamento en Manchester, el Parlamento de los ricos y el Parlamento de los pobres, pero que los hombres sólo se sentaron en el Parlamento de los hombres, y no en el Parlamento de los patrones.

El siguiente es el informe de la Comisión designada para elaborar un plan de acción para el Parlamento Obrero:

«Vuestro Comité considera como la tarea de este Parlamento hacer que los actuales paros y cierres patronales culminen victoriosos para los trabajadores, y la adopción de medidas para prevenir ambos en el futuro; el asegurar a las clases trabajadoras un trato justo durante el trabajo; el rescatar a las mujeres y los niños de la fábrica; los medios de educación y la abolición de los paros y de las bajadas salariales encubiertas. Creyendo, además, que es su deber esforzarse en garantizar a aquellos que trabajan una participación justa en los rendimientos de su trabajo. Y, por encima de todo, obtener para ellos los medios que les permitan alcanzar un trabajo autónomo e independiente, con vistas a conseguir una *emancipación total de la esclavitud asalariada*. Estando convencidos de que el paso final para ello es la obtención de una palanca económica para la acción, recomendamos con vistas a vuestra consideración:

1. La organización de un sistema para la recaudación de un fondo nacional para el trabajo.
2. Un plan para la seguridad de los fondos recaudados.
3. La aplicación del mismo y la garantía de los derechos de las clases trabajadoras.
4. La creación de un Movimiento de Masas.

### *I. La institución de un Fondo Nacional del Trabajo*

a. Una cuota semanal sobre los salarios, ajustada de acuerdo al precio del trabajo, como sigue:

Hasta 4 ch <sup>8</sup> . por semana .... ½ p <sup>9</sup> .	Hasta 20 chelines por semana ... 2p
Hasta 8 ch. por semana ..... ¾ p.	Hasta 30 chelines por semana ... 3p.
Hasta 12 ch. por semana ... 1 p.	Hasta 40 chelines por semana ... 4p.
Hasta 15 ch. por semana ... 1 ½ p.	

b. Que los delegados de las distintas organizaciones obreras, que actúan en conjunto con el Movimiento de Masas, envíen el dinero recaudado a su comité directivo.

### *II. Garantía de los fondos*

a. Que los delegados locales envíen semanalmente todo el dinero que reciban en nombre del Movimiento de Masas a la dirección del mismo, como se especificará más adelante. Los delegados debidamente designados para la recepción del dinero devolverán inmediatamente recibos por las cantidades percibidas.

b. Que los jefes directivos invertirán todo el dinero que reciban a nombre del Movimiento de Masas en el banco, siempre en cuenta común –teniendo el poder para retener en mano una suma que no exceda las 50 libras–. Ninguna cantidad o cantidades podrán ser retiradas del banco si no es tras la presentación de los libros de actas del comité de dirección, conteniendo una orden explícita de retirada de fondos firmada por una mayoría de miembros de ese órgano, tal y como deberá determinarse más adelante.

c. Que el dinero retirado de este modo deberá ser papel moneda (a menos que sea inferior a 5 libras); que las cantidades de tales billetes deben ser regis-

8. Chelines (*Shillings*).
9. Peniques (*Pennies*).

tradas en un libro, abierto a la inspección y publicitado en la prensa; que los billetes así recibidos deben ser distribuidos en partes, y cada parte confiada a un miembro distinto del órgano de dirección. Y en caso de que se retiren grandes sumas, deberán ser retenidas por cada miembro a partes iguales.

d. Que cada miembro confiado con una parte de dicho dinero, deberá extender un pagaré equivalente a la parte proporcional del dinero retirado, dividido en partes iguales según el número de miembros del cuerpo directivo. Y que, en caso de negarse a servir a los fines para los que se libró el dinero, el documento retenido en contra del miembro se pondrá inmediatamente en vigor, anulándose únicamente cuando pague dicha parte del pagaré. Que los pagarés entregados de este modo serán depositados en un cofre o caja fuerte, que estará bajo la custodia de una persona independiente y responsable (que no sea miembro del cuerpo directivo), el cual no permitirá que se extraiga de allí ningún documento salvo en presencia de todo el órgano directivo.

e. Que el dinero así retirado para realizar cualquier pago o compra será abonado únicamente por los directores en presencia de cada uno de los miembros de todo el órgano.

### *III. Utilización de los fondos*

a. Los fondos recaudados deberán utilizarse como sigue: para apoyar a todas las ciudades y lugares que se encuentran en huelga, y para liquidar todas las deudas contraídas durante las huelgas y cierres patronales pasados y actuales. Que se otorgará la misma ayuda a todas las ciudades en proporción al número de trabajadores desempleados. Que por el mismo principio por el cual, cuando las provisiones escasean a bordo de un barco, cada tripulante recibe lo mismo, la misma ayuda será dada al trabajador sin distinción por su alta o baja remuneración. Que si bien se apoyarán todas las huelgas y cierres patronales, no se brindará socorro a ningún colectivo de hombres que no reconozca y apoye el Movimiento de Masas.

b. Que se abra una sección para regular el precio del trabajo. Y que para alcanzar este propósito se publique un estado de cuentas mensual sobre el precio de las materias primas empleadas en todos los oficios vinculados con el Movimiento de Masas: del precio del trabajo, del precio de venta de los artículos producidos y de las demás cargas laborales. Que basado en la evidencias suministradas de este modo, el comité directivo publicará un estado de cuentas de los beneficios del patrón, quedando abierto a recibir de este cualquier carga peculiar o adicional que los patronos deban satisfacer. Que el precio del trabajo será regulado sobre la base así dispuesta, y que se fije de

acuerdo a la misma la tarifa de los salarios. Que un plan similar se aplique a los intereses agrícolas del país.

c. Que si bien los trabajadores tienen un derecho indiscutible a participar en los beneficios del empresario, tienen un derecho todavía más elevado: el derecho a ser dueños de su propio trabajo. Y que con este propósito y también con el de regular más eficazmente los salarios –eliminando el poder del patrón sobre el trabajo excedente (*surplus labor*)–, los fondos del Movimiento de Masas se empleen además en la compra de tierras. Que las fincas sean compradas en nombre de particulares que no sean miembros del comité directivo. Que estas se dividan en explotaciones agrícolas, variando de tamaño de acuerdo con la naturaleza del suelo y los fines a los que se destinen, por ejemplo: ya como arrendamientos individuales o como grandes empresas cooperativas. Que dichas tierras sean preservadas por el Movimiento de Masas y que nunca puedan ser enajenadas. Que la tierra sea alquilada a arrendatarios en plazos cortos y a una renta justa y moderada. Que se inserte en el contrato de arrendamiento una cláusula por la cual cualquier arrendatario que cometa un impago de la renta, pierda inmediatamente su derecho de arrendamiento. Que se inserte una cuarta cláusula por la que el arrendatario se obligue a pagar el alquiler a las partes designadas por la escritura de cesión que se nombra a continuación. Que las partes en cuyo nombre se han comprado las fincas ejecuten una escritura de cesión, por la cual el arrendatario debe pagar la renta, no a ellos, sino a los individuos que en entonces sean directores del Movimiento de Masas. Que los directores del momento deben ejecutar una escritura, comprometiéndose al pago de una multa de 5.000 libras cada uno, a dos particulares que no sean compradores de ninguna propiedad. Dicha sanción se ejecutará en caso de que, al cesar en sus funciones, no otorguen una escritura de cesión de dicha renta a sus sucesores en el cargo. Estos sucesores quedarán comprometidos bajo condiciones similares.

d. Para asegurar la independencia del trabajo autónomo de los obreros y que el mercado laboral se libere de la explotación de modo aún más firme, vuestro Comité recomienda además una aplicación de los fondos disponibles para el establecimiento de fábricas, talleres y tiendas cooperativas, todas ellas propiedad del Movimiento de Masas. Los trabajadores empleados en ellas recibirán un salario regulado por la tarifa del precio de trabajo anteriormente establecida, además de la mitad de los beneficios netos realizados en los artículos producidos y vendidos; la otra mitad de los beneficios se destinará a los ingresos del Movimiento de Masas. Que el gerente principal de cada empresa cooperativa sea elegido por los obreros empleados en ella y después sea sometido a la aprobación del comité directivo. Que el gerente de cada empresa respectiva regule las compras y las ventas vinculadas con

ella, y envíe mensualmente al cuerpo directivo un informe de cuentas de las compras, ventas, pagos, pérdidas o ganancias relacionadas con la misma. Que en caso de que surjan quejas o motivos de diferencia entre los obreros y el gerente, los obreros tendrán el poder de destituir a la gerencia y elegir otra por una mayoría no inferior a las tres cuartas partes de su número. Que la mitad de los beneficios netos de cada empresa cooperativa será enviada por cada gerente respectivo al cuerpo directivo. Que la propiedad adquirida por el Movimiento de Masas para fines cooperativos sea puesta bajo un sistema de seguridad similar al empleado con las fincas».

Tras una larga discusión, el informe del Comité hasta el final de la parte marcada con el «II» fue adoptado en la sesión del miércoles del Parlamento Obrero. La comisión designada para la elaboración este programa de acción para el Movimiento de Masas consistía en los Señores Ernest Jones, James Finlen, James Williams, Abraham Robinson y James Bligh.

Encabezamiento de la carta de Marx al Parlamento Obrero  
publicada en *The People's Paper* el 18 de marzo de 1854

**FRIDAY'S SITTING.**

**The house re-assembled at nine o'clock.**

**Mr. Clark Cropper in the chair.**

**The minutes having been read and confirmed, it was ordered that instead of 300 copies, 1,500 copies of the balance sheet should be printed.**

**Mr. E. Jones then read the following letter from Dr. Marx, of London:—**

**“28, Dean Street, Soho, London.**

**“9th March, 1854,**

**“I regret deeply to be unable, for the moment at least, to leave London, and thus to be prevented from expressing verbally my feelings of pride and gratitude on receiving the invitation to sit as Honorary Delegate at the Labour Parliament. The mere assembling of such a Parliament marks a new epoch in the history of the world. The news of this great fact will arouse the hopes of the working classes throughout Europe and America.**

ESTUDIO CRÍTICO.  
LAS LUCHAS POR LA ORGANIZACIÓN OBRERA  
EN LA ÉPOCA VICTORIANA (1853-1854)

*Critical study.*  
*The Struggles for the Labor Organization in the Victorian*  
*Era (1853-1854)*

Mario ESPINOZA PINO

1. «UNA UNIÓN SISTEMÁTICA Y UNIVERSAL CONTRA EL CAPITAL»: LA OLA DE  
HUELGAS DE 1853 EN INGLATERRA

Durante la primavera de 1853, Inglaterra se vio sorprendida por un fuerte incremento de la actividad obrera: en diversas fábricas y oficios había surgido un movimiento por el aumento de los salarios, cuyas demandas salpicaban buena parte de la geografía industrial de Lancashire y Manchester. De repente, una marea de conflictividad difusa inundaba ciudades enteras, provocando todo tipo de incertidumbres en la sociedad británica. Las movilizaciones de los primeros meses alternaban pequeñas huelgas con negociaciones de corte pacífico, pero la negativa de los dueños de las fábricas, que hicieron escasas concesiones, radicalizó el movimiento. Este fue ganando fuerza a mediados de año para terminar convirtiéndose en una ola de huelgas. A mediados del mes de julio, Marx describía así la situación en el *New York Tribune*:

Tengo ahora ante mí informes sobre huelgas de obreros de todos los oficios en Stockport, de herreros, hilanderas, tejedores, etc. en Manchester, de tejedores de alfombras en Kiddermister, de mineros de las minas de Ringswood, a lado de Bristol, de tejedores y telares en Blackburn, de telares en Darwen, de ebanistas en Boston [...] de todo tipo de trabajadores en todo el distrito de Birmingham, y en muchas otras localidades» (Marx y Engels 1979, 168)<sup>10</sup>.

10. El artículo llevaba por título *Russian Policy against Turkey. Chartism*, y fue escrito el 1 julio de 1853 para publicarse el 14 de julio de 1853 en el *New York Daily Tribune*, No. 3819. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son nuestras.

El movimiento comenzó el mes de enero en el sector de la construcción de Manchester, contagiándose en febrero a los albañiles y carpinteros de Ashton. Pero fue en marzo cuando la situación comenzó a adquirir tintes más serios, ganando impulso gracias a las movilizaciones de los tejedores de Stockport (Dutton y King 1981, 27-28). A partir de ese momento, la ola de agitación se expandirá a un ritmo vertiginoso ante los ojos atónitos de los señores de la industria. El caso de los obreros de Stockport puede servirnos como ejemplo para abordar las causas concretas de la agitación y el objetivo de las luchas –análogo en todos los sectores–. Marx lo expresará de este modo:

En enero de 1848, los propietarios de las fábricas de la ciudad hicieron una rebaja general del 10 por ciento de todos los salarios de los trabajadores de la industria. Esta reducción fue aceptada bajo la condición de que, cuando el comercio se reactivara, ese 10 por ciento sería recuperado. En consecuencia, a principios de marzo de 1853, los trabajadores reclamaron a sus patrones el adelanto prometido del 10 por ciento; y como no quisieron llegar a ningún acuerdo con ellos, más de 30.000 obreros se declararon en huelga. En la mayoría de los casos, los obreros de las fábricas afirmaron claramente su derecho a participar en la prosperidad del país, y especialmente en la prosperidad de sus patrones (Marx y Engels 1979, 168).

Tras la crisis de 1847 y la fase posterior de depresión económica, la patronal de Stockport decidió bajar los salarios de sus empleados un diez por ciento. Esta medida, que pretendía amortiguar la crisis depreciando la fuerza de trabajo, se pactó en numerosas fábricas y ramas de oficios de Gran Bretaña. No obstante, el acuerdo había nacido condicionado al ritmo de la recuperación industrial: cuando se restableciesen los beneficios en las fábricas, los salarios también habrían de incrementarse. En 1852 resultaba obvio que había comenzado un nuevo ciclo económico, un momento expansivo que la prensa burguesa no dejará de retratar como una suerte de «era dorada» –será el comienzo de la «era del capital» (Hobsbawm 1988) y del triunfo del liberalismo centrista en Inglaterra y Francia (Wallerstein 2016)–. Tan boyante se presentaba la situación para las clases poseedoras, que un corresponsal de *The Times* llegará a afirmar: «El orden y la tranquilidad de las clases trabajadoras en los amplios y populosos distritos industriales de Lancashire, Cheshire y Yorkshire, son pruebas manifiestas de la regularidad y constancia de su empleo, y de las comodidades que les ha otorgado el libre comercio» (*The Times*, 10 agosto, 1852). Los publicistas burgueses presentaban el *free trade* como una panacea que favorecía a todas las clases por igual. Sin embargo, y a la luz de lo que sucedería unos meses después, estaba claro que las clases trabajadoras no pensaban lo mismo.

El ciclo de huelgas de 1853 no sólo fue un revulsivo social, sino que también hizo reverdecir las expectativas de los movimientos políticos británicos que pretendían transformar las condiciones de vida de los trabajadores. Más allá de las revueltas en las fábricas y de la acción de los sindicatos, el *Cartismo*<sup>11</sup> renació de sus cenizas y volvió a emplearse a fondo en tareas de agitación social. La coyuntura parecía más que favorable para que los obreros prestasen oídos a su mensaje. Pero esta vez no se trataba solo de volver a blandir la bandera de la *People's Charter*, sino de aprovechar la amplitud de las revueltas para dar forma a un proyecto más ambicioso de cara al futuro: sentar las bases de una organización obrera de carácter nacional, cuyo objetivo sería ensanchar los derechos de las clases trabajadoras y consagrarlos legislativamente. Ernest Jones<sup>12</sup>, líder cartista y amigo íntimo de Karl Marx, entendió que el rol de Cartismo debía ser elevar estratégicamente el alcance de las movilizaciones. En una carta al periodista de Tréveris, publicada en

11. El Cartismo fue un movimiento popular de base obrera y artesanal que marcó los compases posteriores a la Revolución Industrial en Inglaterra. Puede considerarse como uno de los primeros ensayos de organización obrera desde un punto de vista social y político más allá de la esfera sindical. Su insignia fue la *People's Charter* o *Carta del Pueblo*, escrita principalmente por William Lovett en 1838. Esta carta constituirá la fuente ideológica del movimiento y dotará de contenido su agenda política. El ideario estaba centrado en reformar las instituciones británicas aprobando la carta en el Parlamento. Los seis puntos o propuestas en los que se basaba de la carta buscaban dar entrada a las clases trabajadoras y democratizar una estructura gubernamental oligárquica. De ahí que exigiese el sufragio universal masculino, la abolición del sufragio censitario, circunscripciones iguales y compensadas, voto secreto y un salario público para los representantes políticos –sin él los obreros quedaban excluidos de poder ejercer cualquier poder de representación–. Por otro lado, la Carta exigía a su vez elecciones anuales y una rápida rotación de cargos gubernamentales para evitar la corrupción. Si bien los años de mayor actividad del movimiento van de 1838 a 1848, la década de 1850 verá varios intentos de reorganización del Cartismo, como el que constituye el centro de este texto: la formación de un Parlamento Obrero en 1854. Sobre el cartismo, véase: Thompson 1984; Thompson 2015.

12. Ernest Jones (1819-1869), abogado, poeta, novelista y militante cartista, fue uno de las figuras más prominentes del cartismo tardío. Marx y él colaboraron en el diario *Notes to the people* (1851-1852) y después en *The People's Paper* (1852-1858), ambos diarios de tendencia cartista. La afinidad política entre Jones y Marx a comienzos de la década de 1850 fue muy profunda, tanto a nivel teórico como político. Jones introdujo a Marx en la política británica, la cultura obrera y le ofreció, además, una lectura alternativa acerca de la revolución con un énfasis especial en el ámbito colonial (Drapeau, 2017). Durante el conflicto de Preston y el ciclo de huelgas de 1853-1854 albergarán objetivos políticos y organizativos comunes.



el *Tribune* a comienzos de julio por el propio Marx, Jones aludía a la visión estratégica que debía adoptar el Cartismo dentro del ciclo de huelgas de 1853:

Las huelgas son frecuentes y generalmente exitosas en todas partes. Pero es lamentable contemplar que el poder que debiera ser dirigido hacia un remedio fundamental, deba malgastarse en un paliativo temporal. Estoy, por tanto, intentando, al reorganizarme con numerosos amigos, aprovechar esta gran oportunidad para unir las filas dispersas del Cartismo sobre los sólidos principios de la revolución social (Marx y Engels 1979,136)<sup>13</sup>.

Desde el punto de vista de la articulación política, la tarea de Jones y los suyos no era sencilla. Por un lado, debían volver a unir a un movimiento que se había disuelto en numerosas facciones y células locales tras el fracaso de la petición de la *People's Charter* el 10 de abril de 1848. La represión y las deportaciones posteriores a la manifestación masiva de Kennington Common quebraron el movimiento cartista por aquellas fechas, expulsando sus demandas democratizadoras fuera de la esfera pública (Thompson 1984, 320-329). Por tanto, además de reorganizar las facciones aún activas del Cartismo, Jones y los delegados del movimiento debían difundir su mensaje revolucionario en las huelgas, situándose como vanguardia de un movimiento naciente más amplio –más tarde lo denominarán como *Movimiento de Masas* (*Mass Movement*)–. Además de estas tareas de agitación, el plan de fondo era organizar una campaña masiva por toda Inglaterra que comenzaría con un gran encuentro en Blackstone-Edge. Si este resultaba exitoso después se convocarían nuevas reuniones públicas en los distritos fabriles que estaban sumándose a los paros. En la mente de Jones latía la idea un movimiento de carácter nacional que aglutinase todos los oficios, para lo cual, siguiendo a George Rudé (Rudé, 1980), los cartistas debían superar la espontaneidad de las luchas y sus «ideas inherentes» –asociadas con la inmediatez de la pugna salarial y la visión parcial de los sindicatos–, para estructurarlas en torno a la idea de un movimiento transformador capaz de dar la batalla en la arena política si era necesario. Pero para que algo así sucediese, las ideas renovadas del Cartismo debían convertirse en hegemónicas.

Para Marx, que suscribía en buena medida la estrategia y agenda de Jones, el ciclo de movilizaciones y huelgas abría una coyuntura favorable para la radicalización política de las clases trabajadoras. El despliegue sostenido de las luchas creaba una atmósfera permeable a propuestas de orden organizativo

13. El artículo llevaba por título *English Prosperity. Strikes. The Turkish Question. India*, y fue escrito el 17 de junio de 1853 para publicarse el 1 de julio en el *New-York Daily Tribune*, No. 3809.

y estratégico más serias –la lucha por la *Charter* era un comienzo prometedor–. Marx y Jones apostaban por desplazar los objetivos del movimiento de la inmediatez, pues pese a los triunfos iniciales de los obreros en sus demandas, la oscilación de sus salarios siempre se encontraría al albur de los ciclos económicos y de la arbitrariedad de la patronal. Necesitaban consagrar sus derechos de un modo mucho más firme, algo que solo podrían hacer si dotaban al movimiento de una dimensión política más allá de las pugnas económicas más sectoriales: «el poder político es necesario para alcanzar la emancipación social» (Marx y Engels, 1979, p. 172), afirmará Jones. En este sentido, la lucha de las clases subalternas debía romper el cerco parlamentario de las clases dominantes si quería triunfar sobre las leyes de la oferta y la demanda. Marx lo veía de un modo similar, y se hallaba convencido de que la solución a los caprichos de la mano invisible del mercado no era sino la unión de las clases trabajadoras en una gran asociación contra las clases dominantes. Esta asociación no sólo debía proponerse objetivos más estructurales en cuanto a sus medidas –el *Manifiesto del partido comunista* ofrecía algunos indicios sobre la cuestión–, sino que debía avivar la llama combativa del proletariado, contrarrestando así las inercias que lo convertían en un instrumento de producción pasivo o en una mera masa conformista. «En una sociedad basada en el antagonismo de clases, si queremos evitar la esclavitud, tanto de hecho como de nombre, debemos aceptar la guerra» (Marx y Engels 1979, 169) –señalará Marx–. Por tanto, aceptar la realidad del antagonismo debía ser sinónimo de potenciar la organización para afrontar el conflicto y no retroceder ante él.

El clima de movilizaciones que había comenzado en primavera seguirá fortaleciéndose y creciendo a lo largo del verano, provocando el temor de la burguesía y las clases medias. Marineros, mineros y operarios de las fábricas textiles continuarán en lucha por la recuperación de sus salarios y por la defensa de sus derechos. El peso del Cartismo, que protagonizaba todo un *revival*, se hará sentir cada vez más en los discursos de los huelguistas y sus críticas hacia la patronal. A finales de agosto, la huelga de los mineros del sur de Gales –una de las más grandes del momento– se había expandido como una mancha de aceite, generando nuevos conflictos en el sector de la minería en la región. Cediendo la palabra al diario londinense *Weekly Times*, Marx mostrará en el *Tribune* el pavor que suscitaba la ofensiva obrera en la burguesía y las clases medias: «Las relaciones entre empleado y patrono se han visto violentamente perturbadas [...] La agitación actual se limita a una serie de escaramuzas independientes, pero hay indicios de que no está muy lejano el momento en que esta guerra esporádica se convierta en una unión sistemática y universal contra el capital» (Marx y Engels 1979, 283).

Esa unión «sistemática y universal» era lo que tanto Karl Marx como Ernest Jones anhelaban.

## 2. LA HUELGA DE PRESTON Y LA FUNDACIÓN DEL PARLAMENTO OBRERO

Dentro de la panoplia de huelgas que tuvieron lugar en Gran Bretaña durante 1853, la *Huelga de Preston* destaca por encima de las demás contiendas fabriles. El carácter de sus protagonistas y la duración del conflicto, que se prolongó de octubre de 1853 a mayo de 1854, convirtieron a Preston en un desafío para la patronal textil. La huelga se convirtió en un hito de la era victoriana y adquirirá cierta tonalidad legendaria gracias a las plumas de Charles Dickens y Elizabeth Gaskell, que se inspirarán en la huelga y sus personajes para escribir las novelas *Hard Times* (1854) y *North and South* (1854-55) respectivamente (Carnall 1964, 31-48). El grito de los obreros, *Ten per cent and no surrender!* (¡Diez por ciento y sin rendición!), quedará grabado en la memoria de la época.

El triunfo de la huelga de Stockport a comienzos de agosto había avivado las llamas de las luchas existentes, generando nuevos triunfos en Blackburn, Burnley y Accrington a finales del verano (Dutton y King 1981, 35-37). Todo ello incitó a nuevos contingentes de trabajadores a sumarse a la ola de insubordinación. Si bien en Preston las hostilidades no estallaron hasta llegado el mes de octubre, las reuniones para preparar el conflicto comenzaron entre junio y julio, destacando entre los delegados George Cowell (1815-1880) y más tarde Mortimer Grimshaw (1826-1869). Los delegados y las asambleas de trabajadores se inspiraron en Stockport, e intentaron replicar la estrategia que llevó aquella contienda laboral al triunfo: campañas de recogida de fondos de socorro para los obreros en huelga, encuentros públicos masivos –una forma de publicitar el conflicto que se traducía en atención por parte de la prensa–, reuniones de delegados y giras por otros pueblos para dar publicidad a las demandas y necesidades de los huelguistas. Aunque participaron en un número menor con respecto a sus pares masculinos, las mujeres obreras desempeñaron un papel importante tanto en los preparativos de la huelga como en las reuniones públicas, ocupando algunas de ellas la posición de delegadas a lo largo de la pugna salarial (Morgan 2001).

Mientras que George Cowell era un sindicalista de carácter templado y frío en las negociaciones con los patronos –sabía mantener la calma y transmitía contención a los obreros en las huelgas cuando era necesario–, Mortimer Grimshaw era un agitador nato, de verbo inflamado y siempre combativo, lo que a veces le hacía rayar en la demagogia. Como tándem eran temidos

por la patronal, ya que sabían compaginar muy bien sus papeles cuando debían pasar a la ofensiva o disponerse a abrir negociaciones. Más allá de su implicación en Preston, cabe señalar que la trayectoria de Cowell era mucho más dilatada que la de Grimshaw desde el punto de vista de la organización política y sindical. George Cowell no sólo había sido militante del Cartismo desde antes de 1848, desempeñando un papel importante en la zona de North Lancashire, sino que además había permanecido fiel a la causa cartista después del fracaso de Kennington Common. Todo ello no sólo mostraba una sólida militancia, sino también cierta perspectiva política en su forma de comprender la conflictividad obrera. Su papel será importante al conectar la huelga de Preston con las aspiraciones sociales y políticas de Ernest Jones (también de Marx), que pretendía aprovechar el clima de huelgas para fundar una organización obrera de ámbito nacional.

La lucha por la recuperación del salario en Preston comenzó con un cierre patronal en octubre, instigado por el despido de dos obreras que estaban recogiendo suscripciones para apoyar los gastos de una huelga en Stockport (Morgan 2001) –fueron tildadas de cabecillas de las huelgas–. Ernest Jones inició en aquellas fechas una campaña de recaudación de fondos para ayudar a sufragar la huelga de Preston, una campaña que también agitaba en pos de la formación de un Movimiento de Masas. Este movimiento debía basarse en una sólida unidad de clase, forjada a través de las huelgas y de la solidaridad entre iguales de todos los oficios. Por mediación de George Cowell y de otros obreros afines al cartismo, Jones tuvo la oportunidad de participar en un gran mitin en Preston el 4 de noviembre de 1853, pronunciándose así ante 15.000 trabajadores:

¿Qué otorga al capitalista tanto poder? Que tiene en sus manos los medios de empleo [...] Los medios de trabajo son, por tanto, los goznes sobre los que gira el futuro del pueblo [...] Solo un movimiento masivo de todos los oficios, un movimiento nacional de las clases trabajadoras, puede lograr la victoria [...] Dividid la lucha, hacedla local, y fracasaréis. Ampliadla a toda la nación, y seguro que obtendréis la victoria (Marx 2022, 83)<sup>14</sup>.

Como ya señalamos, el líder cartista entendía la huelga de Preston y otras luchas paralelas como un conjunto de antagonismos que debía germinar en una estructura mucho más estable y unificada. Solo así la clase obrera podría

14. Esta traducción pertenece a Amado Diéguez y forma parte del volumen *Artículos periodísticos* (Marx 2022). Se trata del artículo *The labor question*, escrito entre el 11-12 de noviembre de 1853 y publicado el 28 de noviembre en el *New-York Daily Tribune*, No. 3936.

consagrar sus derechos y defenderlos. Jones pensaba en la necesidad de construir una organización con una infraestructura nueva, autónoma y al margen de la sociedad británica oficial. Una suerte de institución colectiva, cohesionada y bien financiada, cuyo sujeto y fuente de recursos debía ser el movimiento obrero que participaba en las huelgas. Será entonces cuando los cartistas pongan en circulación la idea de fundar un *Parlamento Obrero* (*Labour Parliament*). Esta idea, fuertemente criticada por la burguesía y también por algunos sectores sindicales, acompañará a partir de entonces las movilizaciones, presentándose como una de las posibles concreciones de toda la oleada de huelgas que había comenzado en primavera. El órgano de prensa cartista, el *People's Paper*, desplegará toda una campaña para difundir el proyecto del Parlamento Obrero y la formación del llamado Movimiento de Masas. Karl Marx insistirá en esta misma línea desde sus columnas para el *New York Tribune*, visibilizando el conflicto de Preston y apoyando la apuesta por el Parlamento Obrero.

Sin entrar en profundidad en cuanto a detalles, pues ello desbordaría el objeto de nuestro trabajo, la batalla por Preston comenzó con una agresiva ofensiva de la patronal: organizada en una *Anti-Labor League* –así la llamará Marx (Marx y Engels 1979, 412)–, la liga de empresarios cerró 183 fábricas, afectando al empleo de 47.000 trabajadores (Dutton y King 1981, 98). La caída de los precios del algodón a finales de 1853 convirtió en férrea la posición de los empresarios: ofrecían escasas compensaciones, y solo estaban dispuestos a negociar tras la retirada de la campaña por la subida del 10 por ciento de los salarios –algo que los trabajadores consideraban su rendición–. Los obreros solicitaron la intervención a su favor de la Cámara de Comercio y el Ministro del Interior (Lord Palmerston), pero no lograron nada. Cuando en febrero de 1854 los patronos abrieron las fábricas, los trabajadores presionaron con una huelga de grandes proporciones. Las confrontaciones se recrudecieron debido a la llegada de esquirols, haciéndose cada vez más violentas, lo que provocó la intervención de las autoridades además de nuevos cierres patronales. Si a todo ello le sumamos el desgaste de los fondos de resistencia, el escenario para los obreros no auguraba un desenlace feliz. En medio de toda esta espiral, Jones y muchos otros continuaron su tarea de agitación por el Parlamento Obrero. Uno de los objetivos principales de la campaña era prestar apoyo al contingente de Preston, si bien los cartistas eran cada vez más conscientes de que solo una acción unificada y masiva podría salvar la situación. Tanto en el *People's Paper* como en el *Tribune* aparecieron esbozos del proyecto del parlamento, mostrando su voluntad de confederar las fuerzas del trabajo para emancipar a la clase trabajadora del yugo del capital.

Como no podía ser de otro modo, tales anuncios fueron recibidos con verdadero temor por la aristocracia y la burguesía británicas.

Probablemente haciendo de la necesidad virtud, Ernest Jones y los obreros enrolados en el movimiento de masas decidieron convocar la apertura del Parlamento Obrero el 6 de marzo de 1854 en Manchester. Marx había reseñado en un artículo del *Tribune* –el cual hemos reproducido más arriba– el bosquejo de lo que sería su organización. Para empezar, se trataba de un movimiento que pretendía reunir a todo tipo de obreros, rompiendo así con cualquier visión parcial o sectorial; este movimiento debía organizarse en una estructura de alcance nacional que tendría la forma de un parlamento, y cuyos delegados serían elegidos entre los obreros por asambleas públicas; los obreros del movimiento financiarían en la medida de sus posibilidades los fondos de auxilio para las huelgas y se elegiría un Comité para organizar la apertura del parlamento, la correspondencia con delegados de todas las regiones y un programa para las discusiones iniciales. Se hacía hincapié en la superación de las particularidades de las luchas, pero siempre dentro de una lógica de «no interferencia» con los sindicatos, un punto espinoso y delicado que provocaría fricciones. Por otro lado, cualquier obrero, sindicado o no, podía presentarse como delegado.

A Marx la creación del Parlamento Obrero no solo le parecía acertada, sino que concebía el proceso de organización del mismo como de importancia capital para la formación política de las clases trabajadoras. Lo que más le preocupaba era que sus miembros se dejasen llevar por disquisiciones teóricas o utópicas en lugar de afrontar la tarea de organizar al proletariado: debían dotarlo de una estructura nacional bajo la forma de un «partido» propio. Pues para transformar las relaciones de producción y el dominio político burgués no sólo era necesaria la presión social, sino también el poder político, algo que las clases dominantes no iban a dejar caer fácilmente –el periodista de Tréveris alertaba también sobre ello–. En la primera sesión plenaria del parlamento se eligió como Delegados Honorarios (*Honorary Delegates*) a Martin Nadaud, Louis Blanc y Karl Marx. Eligiendo a Nadaud y Blanc el parlamento establecía un hilo de continuidad con las esperanzas abiertas por las revoluciones de 1848 en Francia, teniendo en la Comisión de Luxemburgo de la revolución un precedente de «parlamento de obrero». Por otro lado, al elegir a Marx mostraban su adhesión a un ideario político y social más radical, el cual, en cierto sentido, encajaba mejor con el espíritu de un parlamento formado únicamente por obreros y construido desde abajo.

En una carta a Friedrich Engels del 9 de marzo de 1854, Marx hace acuse de recibo de la invitación de Jones y el Parlamento Obrero. El filósofo y

militante comunista comenta a Engels en la misiva que acaba de escribir una carta de agradecimiento a los delegados, y que según como se interprete su contenido este podría parecerles más «moderado» o más «extremista» (Marx y Engels 1989, 69). La carta de Marx, publicada en el *People's Paper* el 28 de marzo, es un texto que a todas luces tiene poco de moderado y mucho de entusiasta:

[...] las clases trabajadoras de Gran Bretaña, antes que cualquiera otras, son competentes y están llamadas a actuar como líderes en el gran movimiento que debe resultar finalmente en la emancipación absoluta de los Obreros. Y lo son por la claridad consciente de su posición, por la vasta superioridad de sus números, las desastrosas luchas de su pasado y la fuerza moral de su presente (Marx y Engels 1987, 57).

Aunque Marx se disculpa al comienzo de su escrito por no poder asistir al Parlamento Obrero —«al menos por ahora», dirá—, toda su carta está encaminada a reforzar moralmente a la recién nacida institución. También hace algunos apuntes estratégicos valiosos: además de someter los poderes productivos despertados por el capitalismo «al control conjunto de los productores», pues tal debía ser el fin de la lucha, el Parlamento Obrero debía enfocarse en «la organización de las clases trabajadoras en una escala nacional» como tarea. Más adelante, en un artículo para el *Tribune*, escrito el 10 de marzo y publicado el 29 del mismo mes, Marx ofrecerá un detallado informe sobre la organización de la institución obrera, sus medios de financiación, objetivos y estructura.

Por su diseño, el Parlamento Obrero podría funcionar como un gran sindicato o como el embrión de un partido. Se fundaba sobre un espacio que podríamos denominar como confederal —pretendía pivotar sobre fábricas y ejércitos de obreros de toda Gran Bretaña—, pero estaba liderado administrativamente por un Comité Central de delegados con tareas claramente asignadas. La más importante era crear un fondo nacional para apoyar las huelgas y superar los cierres patronales, y para tal fin se habían elaborado cuotas económicas según los salarios de los obreros —siempre de manera progresiva y proporcional—. Además de sufragar los conflictos —los ojos no dejaban de estar puestos en Preston—, el Parlamento buscaba también examinar minuciosamente los balances de los empresarios —los costes de sus mercancías y sus beneficios— para regular el «precio del trabajo», al tiempo que pretendía financiar el desarrollo de cooperativas, fábricas y talleres al margen de los capitalistas. Un trabajo autónomo o autotulelado —nacido de la clase trabajadora— cuyo sujeto sería el movimiento de masas que amparaba al propio

parlamento. Aquel diseño insistía, por tanto, en una serie de objetivos a corto plazo o tareas inmediatas (ayuda para las huelgas) y otras más a medio o largo plazo, como la cuestión de las cooperativas. Sin embargo, la caída del ciclo de huelgas y la más que previsible derrota de Preston, que a mediados de marzo parecía irremediable, hicieron que el Parlamento se reuniese sólo hasta el día 18 de marzo y nunca más fuese convocado. Quedó, por tanto, como un intento de organización rápidamente abortado, el boceto genial de una apuesta que buscaba escalar políticamente, pero que no obtuvo el apoyo suficiente como para perseverar en el tiempo. No obstante, su huella permaneció en la memoria de los obreros que siguieron luchando a lo largo de la década de 1850. Algunos de los que participaron en esta aventura vivirían para presenciar la fundación de la Primera Internacional diez años más tarde.

### 3. EL LARGO CAMINO DE LA ORGANIZACIÓN: PRESENTACIÓN DE LOS ARTÍCULOS DE MARX EN TORNO AL PARLAMENTO OBRERO.

El Parlamento Obrero fue el verdadero canto del cisne del Cartismo. Tras la derrota de la iniciativa en marzo de 1854 y la caída de Preston en mayo, la generación de activistas que había sobrevivido al desastre de Kennington Common abandonará la vieja causa. Algunos, como Jones, terminarán engrosando las filas del *Liberal Party* con el correr de los años, formando parte del ala de los reformistas radicales —a pesar de ello, Jones no abandonará nunca la causa obrera—. Pese a sus diferencias, Marx y Engels nunca dejarán de considerarlo como un aliado. Otros cartistas continuaron formando parte del ámbito sindical y obrero, aunque ya ajenos al proyecto de la *People's Charter*. Cuando Marx elabore el discurso inaugural de la Internacional obrera en 1864, mencionará la importancia de las luchas de la década de 1850 y su dureza, reparando en lo doloroso de sus fracasos. De hecho, hablará precisamente del naufragio del movimiento cartista, cuyo desenlace hirió de muerte a la prensa obrera y alimentó la apatía política de la clase trabajadora. Aquella etapa Marx la caracterizó como la de «una solidaridad en la derrota» (Marx y Engels, 2010, 10).

Dentro de las «compensaciones» del período previo a la Internacional, o dentro su parte más luminosa, si se quiere, Marx destacará dos hitos: la *Ley de las diez horas*, la primera gran victoria de la economía política proletaria, y el *desarrollo de las fábricas cooperativas*, que auguraba en un futuro la capacidad de la clase obrera de controlar la producción bajo criterios no mercantiles ni competitivos. Aunque no alude al manchesteriano *Labour Parliament* en su discurso, resulta claro que este constituyó un precedente



para el desarrollo posterior de la Primera Internacional. Pues fue la primera vez que se intentó forjar en Inglaterra una institución de carácter nacional y plenamente obrera. Sus estatutos iniciales y sus tareas se encuentran en línea con lo que más adelante será la propia sección británica de la Internacional, si bien aquella prematura y ambiciosa apuesta *contrainstitucional* no pudo cuajar. Y no lo hizo por varias razones.

Para empezar, por lo precipitado de la iniciativa: los cartistas debían reorganizarse internamente, difundir de nuevo su mensaje y, además, construir un movimiento superador y aglutinante –el Movimiento de Masas–. Y todo al mismo tiempo. Por otro lado, para que su estrategia pudiese tener eficacia, debían ser protagonistas de los conflictos más relevantes –algo imposible dada su incipiente reorganización–. Además, la constitución del Parlamento Obrero nació sin un movimiento consolidado y fue fruto de la prisa, pues, en buena medida, su apertura nacía acompañada al conflicto de Preston: además de ayudar económicamente al desarrollo de la huelga, uno de sus objetivos era ser un acicate para aumentar la capacidad de negociación de los obreros. Pero al no existir un Movimiento de Masas sólido y decaer el ciclo de luchas, la fuerza social que podía haber mantenido vivo el parlamento se agotó rápidamente. Por otra parte, los sindicatos de la década de 1850 –las *New Model Trade Unions* (Webb y Webb, 1919)– no tenían en su agenda ningún tipo de reforma política, su ideario era más bien sectorial, prudente y de mirada bastante corta o conservadora. Ello hacía que no mirasen con buenos ojos iniciativas que mezclaban luchas económicas o laborales con proyectos políticos. Por último, el propio parlamento era una entidad indefinida, a caballo entre un sindicato de dimensión estatal y un partido de la misma escala, una especie de institución híbrida que, de haber alcanzado el éxito esperado, hubiese tenido que definir su camino. Quizá esa factura bifronte no hubiese sido tan problemática a medio plazo, pero dada la caída del ciclo de huelgas, el embrión de esta institución no pudo desarrollarse nunca.

El Parlamento Obrero fue una gran iniciativa de corta vida, un aprendizaje que quedó en el acervo de la cultura obrera, en la memoria de Ernest Jones y, sobre todo, en la de Karl Marx, que vio por primera vez el boceto de lo que podía ser una gran organización de masas. Pese a la inmadurez del movimiento obrero inglés, aún en trance de dotarse de instituciones políticas, el intento de 1854 mostró el horizonte hacia el cuál debían encaminarse los esfuerzos de las trabajadoras y trabajadores. Durante todo el ciclo de huelgas y el breve desarrollo del parlamento, Karl Marx apoyó toda la ola de antagonismo e insubordinación en las fábricas, visibilizándola desde la prensa y prestándole ayuda con un enfoque que podríamos calificar de *militante*. Estos artículos y su misiva, publicados en el *New York Tribune* y el *People's*

*Paper* respectivamente, nos muestran a un Marx que marca distancias con sus representaciones más habituales en la academia: o un sabio consagrado a la economía política sentado en el British Museum o esa otra imagen, mucho peor, de un pensador sublimado en los conceptos fundamentales de un sistema –un modelo caro a los cánones filosóficos más escolásticos–. En estas crónicas, como en la mayoría de sus trabajos en prensa de la década de 1850, Marx es un analista del presente, una voz viva que busca intervenir en la coyuntura para comprenderla y orientarla en la medida de sus posibilidades. El periodista y filósofo moviliza, por supuesto, su teoría crítica, pero aflándola, concretándola y testando su vigor. Quizá hoy la figura del Marx periodista y activista, afinado en el presente, nos sea de mucha mayor utilidad que otras más obsoletas. Y no sólo para analizar las tendencias del capitalismo en todas las esferas, sino para detectar los movimientos que pugnan por romper con la explotación y toda una batería de opresiones cada vez más crudas –racismo, machismo, homofobia–. Marx se hubiese sumado a su esperanza y sus luchas para construir un mundo libre de toda la violencia y miseria provocadas por el capital.

En este artículo hemos presentado varias crónicas y fragmentos de artículos de Karl Marx que tienen como temática el Parlamento Obrero, todas salvo una de ellas son inéditas en español. La importancia de estos textos no sólo está en el estilo militante que despliega Marx, siempre atento al último detalle de los acontecimientos, sino al hito que supone el parlamento en la búsqueda de una organización obrera capaz de luchar contra el dominio burgués. En este sentido, la institución de los cartistas y los obreros sentó un precedente del que pudo aprender la Primera Internacional. Por ejemplo, el intento de politizar los sindicatos de oficio –presente en la iniciativa de 1854 a través del Movimiento de Masas–, también será una de las tareas principales de la organización de 1864, así como ese intento de dar solidez a la espontaneidad de los movimientos obreros y coordinarlos a través de una estructura federal con un Comité Central (Musto 2022, 33-35).

En cuanto a los artículos, hemos traducido la parte relativa al lanzamiento de la organización obrera del artículo *Manteuffel's speech. Religious movement in Prussia. Mazzini's Address. London corporation. Russell's Reform. Labor Parliament*, escrito el 29 de noviembre, 1853 y publicado el 12 de diciembre de 1853 en el *New York Daily Tribune*. Traducimos también la parte inicial del texto *Opening of the Labour Parliament. English War Budget*, escrito el 7 de marzo de 1854 y publicado en el *New York Daily Tribune* el 24 de marzo de 1854. Por otro lado, traducimos en su integridad la carta enviada por Marx al Parlamento Obrero, escrita el 9 de marzo de 1854 y publicada en *The People's Paper* (n.º 98) el 18 de marzo de 1854. Todos

estos textos son inéditos en lengua española. Por último, se ofrece también la traducción del texto *The Labor Parliament*, escrito 10 de marzo de 1854 y publicado el 29 de marzo el *New York Daily Tribune*. Existe una versión traducida por Wenceslao Roces de este artículo en su edición de los *Escritos filosóficos menores* (Marx y Engels 1987), un texto que resulta ya difícil de encontrar. Debido a su importancia, hemos decidido elaborar nuestra propia traducción y actualizar el texto –lo cual no desmerece en absoluto la traducción clásica de Roces–. Todos los textos traducidos usan como fuente los volúmenes 12 y 13 de las *Marx and Engels Collected Works* y han sido cotejados con las versiones digitalizadas del *Tribune* disponibles en <https://chroniclingamerica.loc.gov/>

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARNALL, Geoffrey «Dickens, Mrs. Gaskell, and the Preston Strike». *Victorian Studies* 8, 1 (1964): 31-48.
- DRAPEAU, Thierry «'Look at our Colonial Struggles': Ernest Jones and the Anti-Colonialist Challenge to Marx's Conception of History». *Critical sociology* 45, 7-8 (2019): 1195–1208. <https://doi.org/10.1177/0896920517739094>
- DUTTON, H. I. y KING, J. E., *Ten per cent and no surrender. The Preston Strike (1853-1854)*. New York: Cambridge University Press, 1981.
- ESPINOZA Pino, Mario «Karl Marx, un periodista en la Era del Capital. Apuntes para una investigación». *Isegoría* 50 (2014): 107-122.
- HOBSBAWM, Eric, *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera*. Traducción de Ricardo Pochtar. Barcelona: Editorial Crítica, 1979.
- HOBSBAWM, Eric, *La Era del Capital 1848-1875*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.
- MARX, Karl, *Artículos periodísticos*. Introducción de Mario Espinoza Pino. Traducción de Amado Diéguez e Isabel Hernández. Barcelona: Alba Editorial, 2022
- MARX, Karl y Friedrich ENGELS, *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 12. Londres: Lawrence & Wishart, 1979
- MARX, Karl y Friedrich ENGELS, *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 13. Londres: Lawrence & Wishart, 1987
- MARX, Karl y Friedrich ENGELS, *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 20. Londres: Lawrence & Wishart, 2010.
- MARX, Karl y Friedrich ENGELS, *Marx Engels Gesamtausgabe [MEGA<sup>2</sup>]*, III/7, Berlín: Dietz Verlag, 1989.
- MC Lellan, David, *Karl Marx, su vida y sus ideas*. Barcelona: Editorial Crítica, 1983.
- MORGAN, Carol E., *Women Workers and Gender Identities 1835-1913*. London: Routledge, 2001.
- MUSTO, Marcello (Ed.), *¡Trabajadores del mundo, uníos! Antología política de la Primera Internacional*. Manresa: Edicions Bellaterra, 2022.

- PETRUCCIANI, Stefano (Ed.), *Il pensiero di Karl Marx. Filosofia, politica, economia*. Roma: Carocci, 2018.
- SPERBER, Jonathan, *Karl Marx*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2013.
- RUDÉ, George, *Ideology and popular protest*. London: Lawrence & Wishart, 1980.
- THOMPSON, Dorothy, *The Chartists. Popular politics in the industrial revolution*. England: Wildwood House, 1984.
- THOMPSON, Dorothy, *The dignity of Chartism*. London: Verso, 2015.
- WALLERSTEIN, Immanuel, *El moderno sistema mundial IV: el liberalismo centrista triunfante (1798-1914)*. Madrid: Siglo XXI, 2016.
- WEBB, Sidney y Beatrice Webb, *The history of Trade Unions, 1666-1920*. UK: Self published for the Students of the Workers' Educational Association, 1919.

## EL CONCEPTO DE DIALÉCTICA EN MARX

### *The Concept of Dialectics in Marx*

Francisco FERNÁNDEZ BUEY

(Edición y presentación de Salvador LÓPEZ ARNAL y José SARRIÓN ANDALUZ)

Enviado: 14 de junio de 2023

Aceptado: 12 de julio de 2023

#### RESUMEN

El presente artículo recoge una conferencia inédita de Francisco Fernández Buey (1943-2012), miembro prominente de la escuela marxista de Barcelona y discípulo de Manuel Sacristán. Por un lado, el autor se centra en examinar los usos impropios de la noción de dialéctica, rechazando su concepción como lógica alternativa a la formal, como ciencia o como método en un sentido estricto. Por otro lado, muestra una caracterización de la dialéctica como una «metódica» en sentido amplio que se propone captar totalidades concretas en su despliegue desde un punto de vista materialista, histórico y crítico, con finalidades emancipatorias, cuya cientificidad sólo podría admitirse si se entiende en un sentido subordinado.

*Palabras clave:* Dialéctica; Materialismo; Emancipación; Crítica; Marx; Fernández Buey.

#### ABSTRACT

This article presents an unpublished lecture by Francisco Fernández Buey (1943-2012), a prominent member of the Barcelona Marxist school and disciple of Manuel Sacristán. On the one hand, the author focuses on examining the improper uses of the notion of dialectics, rejecting its conception as an alternative logic to formal logic, as a science or as a method in the strict sense. On the other hand, he shows a characterisation of dialectics as a «methodic» in a broad sense that aims to grasp concrete totalities in their unfolding from a materialist, historical and critical point of view, with

emancipatory aims, whose scientificity could only be admitted if it is understood in a subordinate sense.

*Keywords:* Dialectics; Materialism; Emancipation; Criticism; Marx; Fernández Buey.

#### NOTA DE PRESENTACIÓN

El presente texto, inédito hasta la fecha, es la transcripción de una conferencia impartida por el profesor Francisco Fernández Buey en el Aula Magna de la Universidad de Barcelona el 15 de abril de 1983.

Entre los organizadores se encontraban Maria Rosa Borràs, Pere de la Fuente, Sara Estrada y Francisco Tauste.

El texto, no revisado por el conferenciante, puede consultarse en el archivo «Francisco Fernández Buey» anexo a la Biblioteca Central de la Universidad Pompeu Fabra.

Allí donde en la Conferencia se citan obras, los editores han incorporado citas bibliográficas tratando de seguir las ediciones de las obras que plausiblemente manejaba el autor. Se han eliminado o modificado algunas de las marcas de oralidad propias del registro de la conferencia. Los editores han incorporado tres Notas Complementarias después del texto: una ficha que el conferenciante preparó para su intervención, y dos esquemas de otras dos conferencias de temática similar. Dichas notas son también inéditas.

#### TEXTO DE LA CONFERENCIA

Quiero empezar dando las gracias a los organizadores por haberme invitado a estar aquí hoy con vosotros, en estas jornadas conmemorativas del primer centenario de la muerte de Marx, y a los presentes por haber asistido.

He de decir que para mí es una experiencia, en cierto modo, nueva y sobre todo muy estimulante, el poder hablar de la obra de Marx a gente joven, o por lo menos mucho más joven que yo. En este sitio donde estamos se han hecho muchas cosas, de muchos tipos, durante muchos años, pero, que yo recuerde, la verdad es que ha habido pocas oportunidades de hablar de Marx, por lo menos con cierta calma, porque en otros tiempos cuando aquí hablábamos de Marx solían ocurrir cosas que, afortunadamente, hoy ya no ocurren: al pronunciar esa palabra solía haber resonancias rápidas y era habitual que enseguida aparecieran policías que disolvieran las reuniones en las cuales

se pronunciaba ese nombre. Por suerte, eso hoy ya no ocurre, y en cambio, por desgracia, hoy el nombre de Marx probablemente dice menos de lo que decía hace 15 o 20 años, o al menos esa es la impresión que uno tiene, que en cualquier caso espero que hoy se *desconfirme* para bien no sobre todo mío sino vuestro.

El tema del que voy a hablar es un tema del que hay que decir de salida que es difícil y complejo. El concepto de dialéctica es seguramente uno de los conceptos sobre los cuales se ha escrito más, sobre los que se ha dado más vueltas, y que ha tenido a lo largo de la historia de la filosofía muchas versiones, acepciones y diferentes sentidos. Es un concepto que ha sido muy criticado y muy defendido, y que como casi todos los grandes conceptos de la historia de la filosofía, en un momento u otro, se ha ido rellenando de sentidos muchas veces ajenos al que originalmente tenía. Es un concepto que modernamente viene de Hegel, pero creo que es posible (que además puede ser estimulante para estudiantes de hoy) reflexionar acerca de la concepción marxiana de la dialéctica sin pagar un excesivo tributo al origen hegeliano de ese término en Marx. Quiero decir: sin hablar demasiado o sin referirse demasiado a Hegel. Y lo creo así por dos razones. En primer lugar, porque me parece que la relación existente entre Hegel y Marx seguramente habrá quedado establecida de forma suficiente en la anterior conferencia de Ramón Valls en este mismo marco. En segundo lugar –y sobre todo– porque, desde el punto de vista de las preocupaciones que a mí me mueven, no es menester insistir en el «hegelismo», en el sistema filosófico de Hegel. Las preocupaciones que a mí me mueven son fundamentalmente las siguientes, y creo que en líneas generales deben ser las que muevan a hablar de Marx hoy. Es la preocupación por continuar el tipo de reflexión y de acción o práctica que fue propio de Marx en su época, hace más de cien años. La preocupación por leer a Marx hoy, creo yo que tiene que seguir teniendo que ver con lo que era el proyecto fundamental de Marx: la lucha por la *emancipación del género humano*, es decir, la lucha por liberarnos de las alienaciones existentes en la sociedad capitalista, que son de muchos tipos: que tienen que ver con el trabajo hecho en un sentido explotador, que tienen que ver con la forma de vivir que es característica de estas sociedades, y que tienen que ver, sobre todo, con la existencia de clases sociales distintas y contrapuestas.

Por mucho que hayan pasado cien años desde la muerte de Marx, si uno quiere reflexionar seriamente acerca de la obra de Marx, y del concepto de dialéctica en Marx, es evidente que lo primero que tiene que hacer es identificarse con lo que fue su punto de vista, su *concepción del mundo*, su proyecto de transformación del mundo.

Voy a explicar de todas maneras un poco más por qué creo que no es necesario al hablar del concepto de dialéctica en Marx hacer demasiadas referencias a Hegel, para que esta afirmación no se entienda mal. Esta afirmación que acabo de hacer no debe entenderse en el sentido de que yo niegue o de que haya que negar la importancia o la intensidad de la herencia hegeliana en Marx. Que Marx leyó muy intensamente a Hegel y utilizó conceptos hegelianos, tanto en su obra de juventud como en su obra de madurez, es algo que está hoy, en la actualidad, fuera de toda duda, y sería por tanto tergiversar el pensamiento de Marx negarse a admitir su deuda con Hegel, como hicieron algunas corrientes marxistas en los años 60. Pero precisamente porque esta es una cuestión decidida desde el punto de vista de la filología (es decir, porque esta es una cuestión que está ya establecida por una lectura de Marx que no confunda lo que Marx dijo o escribió con lo que al correspondiente lector de hoy, o de hace veinte años, le gustaría que Marx hubiera dicho o hubiera escrito), precisamente por eso, creo que es más productivo, al hablar de estas cosas, y en particular del concepto de dialéctica, seguir una línea de reflexión que inició precisamente un profesor de la Universidad de Barcelona, Manuel Sacristán, en 1964, en un artículo que os recomiendo de verdad, encarecidamente, a todos aquellos que estéis interesados por este tema, que llevaba por título «La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*», recientemente publicado en un libro por la editorial Icaria (Sacristán, 1983). Esa línea de reflexión, en vez de dedicarse a establecer –cosa que se da por supuesto– la relación existente entre el concepto de dialéctica de Hegel y el concepto de dialéctica de Marx, consiste en primar o poner en primer plano *la relación que existe entre la dialéctica y el método de las ciencias positivas* tal como las conocemos en este siglo. Al establecer ese tipo de relación y las diferencias existentes entre la dialéctica y lo que podríamos llamar el «análisis reductivo» que practican las ciencias positivas, se aclara un punto que es importante para saber qué es la dialéctica en Marx. Es el siguiente: mientras el análisis reductivo que practican las ciencias positivas se ocupa fundamentalmente de aspectos parcializados de la realidad, de tal o cual realidad, mientras que el nivel de discurso en el que se mueve el análisis analítico-reductivo es justamente este de la parcelación de los fenómenos que estudia, en cambio, el objeto del discurso de lo que llamamos –y llamaba Marx– dialéctica son totalidades; totalidades que Marx para diferenciarse de Hegel llamaba concretas. *Totalidades concretas* son, fundamentalmente, un sistema social, o la naturaleza en su conjunto, o una formación económico-social, etc. Así pues, desde este punto de vista, el pensamiento dialéctico, la dialéctica, se justificaría por la limitación intrínseca del mismo análisis reductivo que practican las ciencias positivas, puesto que, por razón de definición y objeto de esas ciencias, por el tipo de método



que utilizan, se ocupan fundamentalmente de parcelas de la realidad, profundizan en el análisis de parcelas de la realidad, y dejan abierto un campo a la reflexión que es precisamente este, al que Marx llamaba campo de las totalidades concretas. El análisis reductivo, el método de las ciencias positivas, lo que intenta siempre es reducir los aspectos cualitativos de los fenómenos que estudia a cantidad, intenta siempre, en la medida en que eso es posible en el desarrollo de la ciencia a que corresponda, cuantificar. Y es evidente que en esa cuantificación, pierde, por así decirlo, aspectos cualitativos de la realidad que trata de explicar. El objeto por tanto, o el universo de discurso de la dialéctica, es la comprensión precisamente de esos *aspectos cualitativos* a los cuales el análisis reductivo que practican las ciencias positivas no llegan. Esta es una primera aclaración que creo que hay que tener en cuenta para no caer en equívocos o errores que se repiten mucho respecto del concepto de dialéctica.

Ahora me voy a referir a lo que la dialéctica no es, tratando de despejar una serie de equívocos que suelen aparecer en manuales y textos de filosofía, sustancialmente por vulgarización de las ideas de Marx, por reducción de las ideas de Marx, o por ignorancia de quienes escriben esos manuales en cuestiones de lógica, de filosofía de la ciencia, o de reflexión sobre lo que las ciencias positivas son.

Un *primer* equívoco es decir que la dialéctica *es una lógica* que se contrapone a la lógica formal. Pues bien, la dialéctica no es –y empiezo con lo que no es, con la lista de lo que no es– una lógica contrapuesta a la lógica formal, con leyes o principios también distintos y contrapuestos a los principios básicos de la lógica formal, que, como a estas alturas ya sabéis, son el principio de identidad, el de no contradicción, y el principio del tercero excluido o del tercio excluso como suele decirse. Como seguramente sabéis también, estos principios se enuncian muy sencillamente. El segundo, diciendo que, no a la vez  $p$  y no  $p$ ; o dicho de otra manera: no es verdad a la vez una proposición y su contraria. El tercero, el principio del tercero excluido, viene a decir que si  $s$  es  $p$ , o la proposición  $s$  es  $p$ , es verdadera, entonces  $s$  no es  $p$  es falsa, y no hay término medio. Pues bien, a veces se indica, y todavía se puede encontrar muy fácilmente en manuales, que las leyes o principios de la dialéctica son distintos, y en cierto modo contrarios, a esos dos principios, el de no contradicción y el del tercero excluido. ¿Por qué? Porque la dialéctica lo que pone en primer plano es la coincidencia de los opuestos, la coincidencia de los lados opuestos o de los dos extremos opuestos, o como se dice también a veces, el paso de la cantidad a la cualidad, el hecho de que en un determinado momento por acumulación cuantitativa, se puede pasar a una cualidad distinta, o, lo que suele llamarse la negación de la negación. Así tendríamos que,

por un lado, la lógica formal, tendría dos principios: el de no contradicción y el principio del tercero excluido; y la dialéctica tendría tres principios o tres leyes: el de la coincidencia de los opuestos, el del paso de la cantidad a la cualidad y el de la negación de la negación. Pues bien, la base de esta argumentación, que contraponen lógica formal y lógica dialéctica, se puede resumir muy brevemente diciendo que es la siguiente: la realidad es compleja, está llena siempre de conflictos, lo que vemos en la realidad, tanto en la naturaleza como en la sociedad (sobre todo), son conflictos, contraposiciones, oposiciones, y puesto que la realidad es así de compleja y autocontradictoria, la lógica formal –según esta argumentación– no puede reflejar esta complejidad, y por tanto, haría falta –según esto– otra lógica que tenga en cuenta el desarrollo, el movimiento, el despliegue con el que nos encontramos de hecho en la naturaleza y en la sociedad, ante los fenómenos reales. ¿Qué se puede decir, o qué hay que decir de esto? Pues hay que decir que si la base de esa argumentación puede ser recogida, o el principio de esa argumentación puede ser acogido con simpatía, en cambio su conclusión, según la cual hay una lógica distinta, contrapuesta, y –a veces se dice también– superior a la lógica formal, con otros principios distintos, contrapuestos y superiores a los de la lógica formal, es falso. Se trata, simplemente, por así decirlo, de un cambio de tema, de un paso de un tipo de problemas a otro tipo de problemas, del paso del tipo de los problemas que son propios de los formalismos de la lógica al paso del tipo de problemas que son propios de la realidad realmente existente, por así decirlo. Son dos temas distintos. Y es de toda evidencia que si uno en nombre de la dialéctica se propone negar el principio de no contradicción y el principio del tercero excluido, no solo no podrá hacer ciencia propiamente dicha, sino que muy probablemente ni siquiera podríamos hablar con precisión, a lo sumo podríamos hacer metáforas o dar vueltas sobre cosas distintas, pero no podríamos llegar a hacer investigación científica, ni se podría hablar con precisión, ni verdaderamente podríamos entendernos, negando estos dos principios de la lógica formal a los que me he referido antes.

Concluyendo sobre este punto: hay una lógica que es la lógica que normalmente suele llamarse formal, y la dialéctica no es propiamente una lógica, ni es desde luego una lógica que pueda contraponerse a la lógica formal, con unos principios distintos y contrapuestas a ella. ¿De dónde viene este equívoco, que se ha planteado y se sigue planteando tantas veces en manuales, textos, reflexiones sobre el concepto de dialéctica? Pues este equívoco viene fundamentalmente del uso que habitualmente se hace del término contradicción. En el primer caso, cuando nos referíamos al principio de no contradicción, hablábamos de una contradicción *lógica*, una contradicción que se da entre dos proposiciones de las cuales una es verdadera y la otra es falsa. En

cambio, cuando estamos hablando de contradicción en el sentido de Hegel o en el sentido de Marx, nos estamos refiriendo, no a contradicciones lógicas o entre proposiciones, sino que nos estamos refiriendo a contradicciones *reales*, materiales, con las cuales topamos en la realidad natural o social con la que el hombre se enfrenta en su vivir diario y cotidiano. Pedir, por tanto, a la lógica formal que explique la realidad del movimiento o los conflictos reales, es tanto como pedir la luna, puesto que no es ese por definición su objeto, y precisamente de ahí deriva este equívoco con el que hemos empezado.

Un *segundo* equívoco, que tiene mucha relación con este, es el que viene de la afirmación según la cual la dialéctica *es una ciencia*, o como a veces también se dice, la dialéctica es la ciencia por antonomasia, o una ciencia superior a las otras ciencias positivas. Esta es también una afirmación falsa, basada en el mismo tipo de equívoco anterior, en la consideración de que, como el análisis reductivo que es propio de las ciencias positivas tiene como limitación la que he dicho antes, al perder aspectos cualitativos de la realidad y el no referirse a totalidades concretas, hay, por así decirlo, una ciencia que está por encima de las ciencias normales (de la física, de la química, de la astronomía, etc.). Esto es falso. Por encima de las ciencias normales, o más allá de las ciencias normales y positivas, hay desde luego, una reflexión que podemos llamar reflexión metafísica, o si se quiere también, reflexión metacientífica, que está más allá, por así decirlo, de las ciencias positivas. Pero la dialéctica no es una ciencia que esté por encima de las ciencias positivas, y, en ese sentido, es erróneo afirmar que la dialéctica es una ciencia en el sentido pleno y literal de la palabra ciencia.

También se dice a veces, muy vulgarizadamente, que la esencia o la sustancia de la dialéctica es esa fórmula, a veces sacramental, de la tesis, la antítesis y la síntesis, y que lo que la dialéctica hace es, en definitiva, reflejar eso que ya ocurre en la realidad. Esto no es que sea falso, sino que, sencillamente, la afirmación de que la dialéctica *se reduce a la tesis, la antítesis y la síntesis*, es una vulgarización o un pensamiento muy resumido, y en sustancia falso también, acerca de la dialéctica.

También se ha dicho a veces –y con esto vamos a liquidar otro equívoco– que la dialéctica es algo así como *el método*, definitivamente hallado, que nos permite, sobre todo en el plano de las ciencias sociales y muy particularmente en el plano de las relaciones sociales y de las relaciones de producción, la explicación de los problemas propios del desarrollo o del despliegue de las sociedades. Éste es también un equívoco muy repetido que hay que despejar. La dialéctica no es el método definitivamente hallado: la comprensión y el conocimiento de las realidades sociales no dependen de que tengamos un método establecido de una vez para siempre –eso no existe ni ha existido

nunca, se le llame dialéctica o se lo llame de otra manera—, sino que depende fundamentalmente de la capacidad que tengamos, del estudio que hagamos, de las relaciones que queramos establecer, de los problemas que nos planteemos, del método científico que sigamos, de los ensayos que realicemos, etc. No hay, por así decirlo, un método suprahistórico sino que, en cierto modo, lo que constituye la sustancia de la dialéctica es, para decirlo con una expresión bastante conocida: el análisis concreto de la realidad concreta. Y en ese sentido, nada más alejado que un método filosófico por encima de las ciencias positivas que conocemos.

Finalmente, también se ha dicho a veces que la dialéctica es *la conciencia* que los científicos positivos, los que hacen ciencia de verdad, tienen acerca de lo que están haciendo. Dicho de otra manera: lo que diferenciaría a aquellos investigadores que, además de ponerse a hacer ciencia sin más, son conscientes de lo que están haciendo. Esta es una expresión, o una formulación, de la dialéctica, que en algunos momentos usaba bastante Lenin. Evidentemente, una concepción así llevaría a grandes errores, puesto que no está escrito en ningún sitio que el mero hecho de la conciencia que un científico positivo tenga de la investigación que esté realizando dé a ese pensamiento un carácter dialéctico o la coloque por encima de lo que está haciendo otro científico positivo que a veces hace descubrimientos con mucha menos conciencia, por así decirlo, del papel o la función social que realmente está teniendo.

Pues bien, me parece que una vez despejados, o eliminados o aclarados, esos usos equívocos del concepto de dialéctica en Marx, podemos ir a la definición, o mejor dicho, a la comprensión por lo positivo, es decir, tratar de establecer, qué es la dialéctica en Marx.

Antes de pasar a eso, de todas maneras, un paréntesis muy breve. El que estos equívocos se hayan producido, a saber: el que se haya afirmado y a veces se siga afirmando que la lógica dialéctica es una lógica contrapuesta a la lógica formal, que la lógica es una ciencia superior a las ciencias positivas, que la dialéctica es la conciencia del científico, etc., etc., el que estos equívocos se hayan producido no se debe solo a *tergiversaciones* del pensamiento de Marx, se debe también, a que en la misma obra de Marx hay *ambigüedades, ambivalencias* en el uso de ciertos conceptos que han llevado a estos equívocos. El más importante de los cuales es seguramente el concepto de contradicción. Es evidente que Marx en toda su obra, una y otra vez (y particularmente en *El capital* que es la más importante de sus obras) usa el término contradicción en el sentido de oposición, o conflicto real, que existe en la realidad natural o social, no en el sentido de contradicción formal o de contradicción lógica. También es verdad —una vez dicho eso—, que cuando se ha reconocido esa verdad, no hay porque exagerar las cosas y ser más papistas que el Papa,

como hacen ahora algunos marxistas que fueron muy científicistas en los años 60, y pretenden que una vez reconocido que el uso que Marx hacía del término *contradicción* no es el canónico desde el punto de vista de la lógica, todo se viene abajo. No, creo simplemente que es mucho más productivo poner donde Marx ponía contradicción: conflicto u oposición, para saber, que, efectivamente, Marx no se estaba refiriendo a contradicciones lógicas o formales, sino que se estaba refiriendo a contradicciones materiales, reales como son las que enfrentan a las clases sociales, o como cuando hablaba de la contradicción existente entre relaciones de producción y fuerzas productivas en el sistema capitalista, etc. etc. Esas son contradicciones materiales existentes, no contradicciones lógicas o formales.

Vamos a pasar ahora *a lo que sí es dialéctica según Marx*. Y para eso, me parece que nada mejor, y muy brevemente, referirse al texto en que probablemente Marx ha expresado mejor lo que quería decir y lo que entendía por su método dialéctico. Eso está en el epílogo a la segunda edición de *El capital*, y el texto dice así (después de referirse a un recensor y crítico ruso de *El capital* pasa a la exposición):

Cierto que el modo de exposición debe distinguirse formalmente del modo de investigación. La investigación tiene que apropiarse detalladamente el material, analizar sus diferentes fases de desarrollo, y rastrear su vínculo interno. Sola cuando se ha consumado ese trabado, se puede representar adecuadamente el movimiento real. Si se consigue esto, y la vida del material se refleja idealmente, puede parecer como si se estuviera ante una construcción *a priori*. (Marx 1976, 18-19)

Un paréntesis para comentar muy brevemente eso. Hay el modo de investigación, que no es para Marx nada distinto del modo o el método de investigación de cualquier otro científico positivo serio de su época, y hay el modo o el método de exposición que tiene que representar de la manera más adecuada el movimiento real. Y a continuación dice que cuando se consigue esto, representar adecuadamente el movimiento real, puede parecer, podemos tener la impresión nosotros cuando leemos eso, particularmente cuando leemos *El capital*, los tres volúmenes de *El capital*, de que estamos ante una construcción *a priori*. Este es uno de los rasgos, por así decirlo, más formales del concepto de dialéctica en Marx. Un rasgo que podríamos llamar *artístico o arquitectónico*, el intento de que el modo, la manera, la forma, o el método de exposición, al captar adecuadamente el movimiento real le exprese o lo represente de la forma más próxima posible a eso que antes llamábamos totalidades concretas, sin perder sus cualidades.

### Continúa luego Marx:

Mi método dialéctico es por su fundamento, no solo diferente del hegeliano, sino su contrario directo. Para Hegel el proceso del pensamiento, al que bajo el nombre de Idea transforma incluso en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real, lo cual constituye sólo su manifestación exterior. En mi caso, a la inversa, lo ideal no es más que lo material traspuesto y traducido en la cabeza del hombre. (Marx 1976, 19)

Este es un segundo rasgo del concepto de dialéctica en Marx importante: lo que suele llamarse *inversión de la dialéctica hegeliana*, del concepto de la dialéctica que tenía Hegel, la materialización de la dialéctica de Hegel, o, dicho de otra manera, el cambio de signo ontológico de la dialéctica de Hegel, y es lo que habitualmente se entiende por el materialismo de Marx, a diferencia del idealismo de Hegel.

Luego hay una serie de referencias que son fundamentalmente de tipo histórico, es decir, a lo que ha sido el desarrollo histórico de la dialéctica en Alemania, y acaba ese párrafo de la siguiente manera:

En su figura racional [*FFB: dice Marx. O: en su forma racional. O dicho de otra forma: invertida la dialéctica, cambiando el signo de la dialéctica.*] es un escándalo y un horror para la burguesía, porque abarca en la comprensión positiva de lo existente, también, y al mismo tiempo, la comprensión de su negación, de la negación de lo existente, de su ocaso necesario, concibe toda forma devenida en el flujo del movimiento, o sea, también por su lado precedero, no se deja impresionar por nada, y es por su esencia crítica y revolucionaria. (Marx 1976, 19)

Y aquí tenemos, finalmente, los otros dos rasgos que desde mi punto de vista son esenciales del concepto de dialéctica en Marx: el presentarse, el pretender ser *crítica de lo existente y revolucionaria*, es decir, transformadora de lo existente en un sentido revolucionario. Esto último, naturalmente, enlaza con la conocida Tesis XI sobre Feuerbach que todos seguramente habréis oído más de una vez, según la cual hasta ahora los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo, de lo que se trata es fundamentalmente de transformarlo, de cambiarlo.

Con esto creo que se puede ya resumir muy brevemente, y para no cansar más, los rasgos sustanciales del concepto de dialéctica en Marx. En primer lugar, habría que decir que la dialéctica en Marx es un método, o *una metodología en sentido amplio*, o incluso, una concepción del mundo y de la historia, cuyo objeto o cuyo objeto de discurso son las totalidades concretas captadas

en su despliegue. El segundo rasgo es *el materialismo*, o como dicen los filósofos también, el inmanentismo. Es decir: la decisión de no recurrir para la explicación de los fenómenos a instancias ajenas a la materialidad, a instancias como un Dios superior o supremo, que esté fuera. El tercer rasgo es su *carácter histórico*, y su carácter histórico, podríamos decir también, negativo: el presentarse como una comprensión de lo que hay, de lo existente, que es al mismo tiempo, o pretende ser, transformación de lo existente, particularmente de lo existente en el plano social, pero también de la relación no solo entre los hombres, sino de la relación entre los hombres y la naturaleza. El cuarto rasgo es ser *crítica*, a lo que ya me he referido antes. El quinto rasgo es ser *revolucionaria*, en este sentido del epílogo a la segunda edición del capital, el ser un horror y un escándalo para la burguesía.

Y nos quedará una última duda, a saber, si hemos de llamar, o no hemos de llamar, científica a esa dialéctica. Este es seguramente el punto más discutido. Hay que decir claramente que Marx, y desde luego Engels también, empleaban muchas veces el término «dialéctica científica» para referirse a su método. Me parece, por todo lo dicho anteriormente en la argumentación sobre el primer equívoco y el segundo (cuando estaba negando que la dialéctica fuera una lógica, cuando estaba negando que la dialéctica fuera una ciencia superior a las ciencias positivas), que solo se puede decir que la dialéctica de Marx es científica en un sentido subordinado, secundario o traslaticio. Esto es: en el sentido de no aceptar para la comprensión de las totalidades concretas –que es el objeto de la dialéctica– otros datos que los procedentes del análisis reductivo propio de las ciencias positivas. Solo, creo yo, en este sentido, que es un sentido secundario o analógico, puede hablarse de dialéctica científica o de análisis científico de las totalidades concretas: en el sentido de que esa determinada comprensión dialéctica de las totalidades concretas ha sido hecha plausible por el conocimiento de los resultados del análisis reductivo propio de las ciencias positivas. Y es en este sentido –y solo, creo yo, en este sentido– en el que se puede hablar en serio de paso de la utopía a la ciencia. Como también habréis oído muchas veces, los marxistas suelen atribuirse en relación con aquellos pensadores sociales anteriores a ellos, también revolucionarios muchos de ellos, el haber pasado el pensamiento social (de gentes como Fourier, o como Owen, o Cabet) de la utopía a la ciencia. Eso, evidentemente, dicho así sin más, también es un equívoco. Sería tanto como decir que el conjunto del pensamiento de Marx y de Engels es un pensamiento científico en sentido propio, en sentido estricto. Eso no es así. Lo que sí se puede decir es que Marx fue, en su época, tal vez el primero, y, en cualquier caso, el más importante de los pensadores sociales y políticos revolucionarios que hicieron hincapié en el hecho de que no bastaba criticar

la realidad existente por la indignación o la pasión moral que las injusticias, las alienaciones, las opresiones y las explotaciones que se viven en la sociedad capitalista levantan, precisamente, entre los oprimidos, los alienados y los explotados, sino que era necesario, junto a eso (la pasión moral que esas injusticias levantan), la comprensión científica de las leyes –decían ellos– que rigen la sociedad en la cual esas injusticias se producen. Dicho de otra manera, Marx fue el primero que acentuó y *puso en claro la relación* tan importante que tenían los dos conceptos, que me parecen a mí que son claves en la obra de Marx: *ciencia y proletariado*. O, como lo decía en su época de juventud: humanidad sufriente y humanidad pensante. El tratar de hacer, o de convertir, la pasión de los oprimidos, alienados y explotados en estas sociedades en las cuales vivimos, en pasión razonada, en pasión que dé razón de ella misma, que sepa por qué las cosas ocurren, por qué hay que transformarlas y en qué sentido hay que transformarlas, es esencialmente la que Marx llamaba ciencia. Y solo en este sentido (e insisto, es un sentido secundario) puede tener validez la afirmación de que Marx hizo pasar el pensamiento socialista, o la práctica socialista y comunista de su época, de la utopía a la ciencia.

Voy a acabar ya diciendo sencillamente algo que pueda servir de resumen, no tanto para los que han ido tomando muchos apuntes, cuanto sobre todo para aquellos que no los han tomado, y que me parece que es algo que en los tiempos que corren vale la pena tener en la cabeza para no dejarse llevar por las múltiples tergiversaciones con las cuales uno puede encontrarse, y se encuentran de hecho habitualmente en el pensamiento de Marx. En muchos, o en varios, de los periódicos, y en no pocas de las conferencias que he podido oír en los últimos tiempos, en estos tiempos en los que prácticamente no se hablaba de Marx más que para decir que ya estaba muerto y enterrado, por así decirlo, han aparecido muchas tergiversaciones.

Quiero por tanto resumir diciendo que el pensamiento dialéctico de Marx está compuesto por tres elementos íntimamente relacionados e inseparables que son: *un filosofar muy asistemático*, en la mayor parte de los casos polémico, que es siempre *de raíz humanista y materialista*, es decir, que pone siempre en primer plano el proyecto de emancipación de los hombres a través de la clase social que él creía en su época que era el sujeto histórico –el proletariado industrial–, que podía al emanciparse a sí misma emancipar a los demás, es decir, emancipar al conjunto de la humanidad. Humanista y materialista, y en tal sentido también, *crítica*, no solo de las especulaciones, sino también de las ideologías, esto es, de la falsa conciencia que a veces nos hacemos de lo que vemos y hacemos nosotros mismos. En este sentido ser marxista hoy, o seguir siendo marxista hoy, o considerar la marxista coma una tradición sustancial del movimiento obrero hoy, sin duda quiere decir, también, criticar



entre otras ideologías, aquellas que han salido a veces del propio marxismo. En segundo lugar, hay en Marx *un análisis económico, sociológico e histórico del modo de producir*, de algunos rasgos de las principales formas de vivir en el capitalismo. Y en tercer lugar, hay en Marx *una teoría de la revolución* centrada en el análisis de aquellos factores que juegan a favor del tránsito, o de la transición, o del paso de la sociedad capitalista a la sociedad comunista. Un análisis, o una estimación que siempre estuvo en Marx orientada por *una elección de valores*, es decir, por una valoración previa, entre cuyos valores, el principal es, este que ha dicho ya antes, *la emancipación del género humano, la igualdad y el desarrollo omnilateral*, decía él, es decir: el desarrollo de todas las capacidades sentimentales, espirituales y materiales del ser humano. Eso es esencialmente el pensamiento dialéctico de Marx. A la pregunta, ¿qué queda de eso? o ¿qué interés puede tener eso hoy?, se puede contestar muy brevemente diciendo lo siguiente: que hoy precisamente este aspecto generalizador, globalizador, de estimación de las totalidades concretas, es algo que vuelve a estar muy en primer plano, sobre todo a partir de lo que suele llamarse teoría general de sistemas y el análisis sistémico. Por otras vías, muy complicadas y a las cuales no se puede hacer referencia aquí, gentes que proceden de tradiciones que no son en absoluto la marxista, resulta que en los últimos tiempos están llegando a dar importancia a un tipo de enfoque, este, el enfoque dialéctico que se ocupa de *las totalidades concretas*; precisamente en un momento en que en otros ambientes marxistas, sobre todo académicos, se habla de crisis del marxismo. Y queda de eso, que sería lo más teórico por así decirlo, lo más esencial, el *proyecto emancipador* referido al hombre como especie. En una época como esta en la que estamos viviendo en la que basta leer los periódicos para que a uno se le pongan los pelos de punta sobre lo que puede ser el futuro de nuestra especie y de nuestra civilización, nada más importante que el insistir en esa idea de Marx según la cual la emancipación, la liberación de las alienaciones del proletariado industrial, es al mismo tiempo y fundamentalmente, emancipación, liberación, de la especie humana, puesto que, evidentemente, nunca como hasta ahora ha estado tan en juego como está la continuación de la especie humana sobre la tierra, y en cualquier caso la continuación de la cultura de la cual formamos parte y a la cual pertenecemos.

Muchas gracias por vuestra atención.

#### NOTAS COMPLEMENTARIAS

A continuación se ofrece la transcripción, a modo de notas complementarias, de tres esquemas de trabajo relacionados con la conferencia que aca-

bamos de presentar. Estas permiten al lector adquirir una visión más amplia acerca de la noción de dialéctica del autor. Estos esquemas están depositados en el archivo «Francisco Fernández Buey» anexo a la Biblioteca Central de la Universidad Pompeu Fabra.

1) En una ficha preparada para su intervención en Barcelona, Fernández Buey había escrito:

a) Principios lógicos:

– identidad: si  $p$  entonces  $p$  (es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo respecto).

• Contradicción (o no contradicción):  $\neg (p \cdot \neg p) = \text{no a la vez } p \text{ y } \neg p$

• Del tercio excluido:

$p \vee \neg p = \text{si } p \text{ es verdadero, } \neg p \text{ es falso y viceversa (cuando dos proposiciones se oponen contradictoriamente no pueden ser ambas falsas)}$

b) Principios de la dialéctica (despliegue, contradicción y superación)

– de la transformación de la cantidad en cualidad.

– de la negación de la negación

Plano lógico y plano ontológico: falacia naturalista (confundir la teoría y la decisión de aplicarla con fines determinados). Cientificismo: imponer al pensamiento revolucionario los rasgos de las teorías científicas en sentido estricto y lisenkismo: imponer a las teorías científicas los rasgos totalizadores del pensamiento revolucionario.

2) Para una intervención, a mediados de los años ochenta, en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Valladolid, que llevó por título «Aspectos de actualidad de la dialéctica», Francisco Fernández Buey preparó el siguiente esquema:

1. La crisis de la filosofía de la ciencia, de los años sesenta y del neopositivismo, abre una reflexión que se acerca al punto de vista dialéctico de Marx:

– La superación del miedo a la filosofía, del «excesivo miedo a la metafísica» –como dijera Russell refiriéndose al neopositivismo–, aun criticando la especulación.

– El análisis de totalidades concretas revalorizado por la teoría de sistemas y por los análisis sistémicos en los últimos tiempos.

– La exigencia del punto de vista globalizador y generalizador exigida por la superespecialización, cosa que se pone de manifiesto en la constante insistencia en los estudios interdisciplinarios que rompan las visiones estancas académicas (como Marx hizo en el campo de las ciencias sociales).

2. Pero al mismo tiempo, precisamente las adquisiciones de la filosofía de la ciencia de estas décadas pasadas, exige al marxista aclarar su punto de

vista respecto de la repetición de una dialéctica especulativa que, además, se presenta como ciencia superior. De ahí:

- mayor insistencia en la importancia de la empiria: menos hegelismo, menos metáfora –por atrayente que sea– y más acercamiento a la evolución de las ciencias positivas.
3. Finalmente, revisión de aspecto de la dialéctica de Marx:
- visión de las fuerzas productivas
  - visión del papel de la negatividad en la historia.
- 3) Tiempo después, 17 de junio de 1992, el profesor Fernández Fernández Buey dictó una conferencia, «Pensamiento dialéctico y ciencias sociales» la tituló, en la Universidad de la Laguna.
- Su «esquema de trabajo» para aquella ocasión:

1

Descrédito de la dialéctica (particularmente en el ámbito académico-científico actual): sus causas. Crisis del marxismo cientificista, desarrollo del marxismo analítico y abandono del concepto hegeliano y marxiano de la dialéctica. De la idea de la dialéctica como lógica alternativa y método superador de los métodos de las ciencias sociales académicamente implantadas a la crisis de toda noción de dialéctica científica.

2

Reconstrucción histórico-crítica de un concepto polémico y discutido. Algunas consideraciones insolventables sobre la historia del concepto de dialéctica. ¿De qué estaba hablando Marx cuando se refería a la dialéctica? El equívoco de la idea de dialéctica en la concepción de Marx y Engels. El problema de la dialéctica en los marxismos posteriores a Marx. ¿Qué se quería decir con la pretensión de una dialéctica «científica» o «analítica»

3

Contribución a una reconsideración racional del concepto de dialéctica como programa intelectual, punto de vista subyacente a la investigación histórico-social o estilo de pensamiento en la consideración de las realidades económico-sociales.

3.1. La dialéctica *no es una lógica alternativa* a la lógica formal (atendiendo a las acepciones de «lógica» en Nagel y Quine). Conveniencia de la distinción entre «lógica» y «estrategia» del pensamiento científico.

3.2. La dialéctica *no es un método alternativo* en el sentido habitual, contemporáneo, de la palabra «método» en la literatura epistemológica y metodológica atendible. Tal como ha sido presentada hasta este siglo, la dialéctica es más bien una «metódica».

3.3. Uso equívoco del concepto *de contradicción en el pensamiento dialéctico*: contradicción lógica y contraposición o polaridad real (o conflicto) real, material (entre Popper y Colletti).

3.4. La dialéctica como reduplicación metodológico-conceptual y como coronamiento sintético, artístico-literario, de las investigaciones histórico-sociales.

3.5. La dialéctica *como metáfora de la ciencia* en aquellos campos en los que no es posible la formalización y el análisis específico y como imagen, precientífica pero heurísticamente sugerente, de la dinámica histórica. El ejemplo de la dialéctica histórica como sobrealzamiento del industrialismo ilustrado del capitalismo al comunismo conscientemente buscado tras una fase primitiva del comunitarismo espontáneo.

3.6. La dialéctica como programa holista, globalizador y generalista, en los límites del análisis reductivo que es característico de las ciencias positivas. Reparición de la «metódica dialéctica» por reflexión ante el problema de las «dos culturas» y la fragmentación de los saberes académico-científicos en compartimentos estancos. Dialéctica como «transdisciplinarietà».

3.7. Dialéctica y prognosis globales con intención científica en los programas-puente entre las ciencias naturales, de la vida y sociales. Discusión del individualismo metodológico y del punto de vista holista y relación con la perspectiva sistémica en la búsqueda de una «tercera cultura».

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- MARX, Karl. *El capital. Libro primero, volumen 1*. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1976.
- SACRISTÁN, Manuel. «La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*». En Manuel Sacristán, *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, páginas 24-51. Barcelona: Icaria, 1983.

## A PROPÓSITO DE *EL FUTURO DEL PARTIDO COMUNISTA FRANCÉS*

### *On The Future of the French Communist Party*

Manuel SACRISTÁN LUZÓN  
(Edición y presentación de Salvador LÓPEZ ARNAL y José SARRIÓN ANDALUZ)

Enviado: 14 de junio de 2023  
Aceptado: 12 de julio de 2023

#### RESUMEN

El presente artículo recoge un texto inédito hasta la fecha del filósofo español Manuel Sacristán Sacristán (1925-1985) en torno al libro *El futuro del Partido Comunista Francés*, un ensayo de Waldeck Rochet (1969), entonces secretario general del PCF. En el mismo pueden observarse motivaciones políticas de Sacristán características de su tiempo que parecen prefigurar parte de la caracterización que más adelante realizará en torno al eurocomunismo, donde la firme defensa de los valores democráticos en el marxismo no es incompatible con críticas a determinadas involuciones político-institucionales en el campo de los partidos comunistas europeos de la época.

*Palabras clave:* Manuel Sacristán; Mayo Del 68; Eurocomunismo; Marx; Marxismo.

#### ABSTRACT

This article brings together a hitherto unpublished text by the Spanish philosopher Manuel Sacristán Sacristán (1925-1985) on the book *The Future of the French Communist Party*, an essay by Waldeck Rochet (1969), then General Secretary of the PCF. In it, Sacristán's political motivations characteristic of his time can be observed, and they seem to prefigure part of the characterisation he would later make of Eurocommunism, where the firm defence of democratic values in Marxism is not incompatible with criticisms

of certain political-institutional involutions in the field of the European communist parties of the time.

*Keywords:* Manuel Sacristán; May '68; Eurocommunism; Marx; Marxism.

#### NOTA DE PRESENTACIÓN

Mayo del 68 y la aniquilación de la esperanzadora Primavera de Praga fueron dos de los grandes aldabonazos de 1968 desde la perspectiva del autor de *Sobre Marx y marxismo*. Sobre ellos escribió e intervino en diversas ocasiones, ambos eran esenciales para pensar la urgente y necesaria renovación de la tradición marxista.

La figura de Manuel Sacristán (1925-1985) es insólita en España. Conocido por su rol central en la consolidación de la lógica contemporánea en España en los años 50 del siglo xx (Vega Reñón 2005, Domingo Curto 2007, Olmos 2005) y profesor de Metodología de las Ciencias Sociales en la Universidad de Barcelona (Sacristán 2022), su pensamiento filosófico se sitúa en una encrucijada entre la lógica y la filosofía de la ciencia, la filosofía clásica y el marxismo (Sarrión Andaluz 2017). Esta última arista no fue solo un interés teórico sino una apuesta política que le condujo a involucrarse decisivamente en el movimiento democrático clandestino contra la dictadura desde mediados de los años 50, lo que le llevó a ser expulsado de su plaza de profesor en la Universidad de Barcelona en 1965.

Sus contribuciones al campo del marxismo fueron muy variadas. Tradujo y editó el primer libro de Marx que se publicó legalmente durante la dictadura franquista (Marx 1960), el *Anti-Dühring* de Engels para el que redactó un prólogo considerado uno de los escritos clásicos del marxismo español (Sacristán 1964), la primera *Antología* de Gramsci (1970) en lengua castellana, numerosas obras de Lukács o los dos primeros libros de *El capital*, entre decenas de traducciones. En cuanto a su perspectiva política, el marxismo de Sacristán es una aproximación crítica y abierta, sólidamente fundamentada en valores democráticos y crítica tanto con el campo soviético oficial como con ciertos desarrollos de lo que en los años 70 comenzó a llamarse el *eurocomunismo*.

El texto que hoy presentamos es una reseña, inédita hasta la fecha, sobre el libro *El futuro del Partido Comunista Francés*, un ensayo de Waldeck Rochet (1969), entonces secretario general del PCF. En la misma pueden observarse motivaciones políticas de Sacristán características de su tiempo que parecen prefigurar parte de la caracterización que más adelante realizará en

torno al eurocomunismo, donde la firme defensa de los valores democráticos en el marxismo no es incompatible con críticas a determinadas involuciones político-institucionales en el campo de los partidos comunistas europeos de la época.

El escrito de Sacristán está fechado en mayo de 1969 y ha permanecido inédito hasta la fecha. Se encuentra depositado en la Biblioteca de la Facultad de Economía y Empresa de la Universidad de Barcelona, fondo Manuel Sacristán (BFEEUB-MSL).

Todas las citas del libro son traducción del propio Sacristán.

## 1. LAS ENSEÑANZAS DE MAYO-JUNIO DE 1968

El reciente libro del secretario general del PCF se ocupa principalmente de dos cuestiones: las enseñanzas de los hechos de mayo y junio de 1968 en Francia (título del primer capítulo) y la lucha por una democracia avanzada, etapa de la construcción de socialismo (frase que titula el capítulo III). Los dos temas están sólidamente relacionados. Pero del mismo modo que Waldeck Rochet pone en primer plano uno u otro de ellos en cada una de las dos mitades (aproximadamente) de su escrito, así también tiene interés separarlos para el estudio del texto.

Tratándose de un asunto con el que numerosos periodistas y editores han intentado hacer su agosto apelando al sensacionalismo, las expresiones de un dirigente político responsable como el autor son muy de desear. Entre las razones aducidas por W. R. para explicar la política seguida por el PCF durante mayo y junio de 1968 destacan la abierta alusión a la correlación militar de fuerzas, con una inequívoca referencia a los contingentes aerotransportables del general Massu (Rochet 1969, 21), y una afirmación que tiene bastante de revelación y no se ha visto –que sepamos– desmentida hasta ahora en Francia. Como se trata de un elemento de juicio de suma importancia vale la pena citar enteramente el paso. Está en la página 23, y la cursiva es nuestra:

El poder había fijado el plan de provocar a los trabajadores en huelga, de empujarlos a reaccionar violentamente a sus provocaciones y, por último, arrastrar el movimiento obrero, y dentro de él nuestro partido comunista, a un enfrentamiento violento, sangriento, con su policía y con su ejército. –La gran burguesía reaccionaria habría podido romper de este modo para mucho tiempo la lucha de clases obrera, liquidar lo que queda de las libertades democráticas e instaurar en el país una dictadura militar–. *Tenemos todas las razones para estimar que una operación de este tipo –mucho más que la preparación*

de simples fichas de propaganda anticomunista— fue el objeto de los promotores de la campaña anticomunista decidida en el Congreso de Lille de la UNR [Union pour la Nouvelle République] a finales de 1967. (Rochet 1969, 23)

Sobre la base de esos supuestos acerca de la situación, W. R. define los principios de la conducta del PCF durante el período crítico tratado: «Ser revolucionario no es conducir la clase obrera a la derrota lanzándola a acciones aventureras sin tener en cuenta la verdadera correlación de fuerzas» (Rochet 1969, 22). Esa afirmación de principio se repite francamente sin temer dar su verdadera significación política e histórica a hechos por otra parte gloriosos de la historia del movimiento obrero francés: «No hemos querido que la clase obrera francesa sufriera de nuevo la muerte trágica de las jornadas de junio de 1848, ni que su canto de lucha se transformara en el «fúnebre solo» con el que terminó la Comuna de París.» (Rochet 1969, 24).

Es evidente la importancia que tiene para un sólido movimiento obrero el aprender de la historia e intentar no repetir las catástrofes que recuerda W. R., ni otras más próximas en el tiempo. Pero las razones y las informaciones que procura el autor mismo —sobre todo su alusión a un plan de provocación por parte de la gran burguesía— tienen implicaciones que pueden resultar importantes para aspectos básicos de la política del PCF. En efecto, la provocación por parte de la alta burguesía es característica de las fases de oleada reaccionaria (como lo fue el fascismo) por encontrarse el capitalismo con dificultades serias. Si esa es la situación, por fuerza se debería tener en cuenta a propósito de la cuestión del poder, pues estaría fuera de lugar todo optimismo acerca de un desarrollo constitucional.

Las estimaciones de Waldeck en este punto, así como su inestimable información, son, pues, solo uno de los dos aspectos de la cuestión descrita. Un análisis unilateral de los hechos se presenta también en otros momentos, y siempre con consecuencias considerables. Así, por ejemplo, la eficaz denuncia del oportunismo de izquierda y de derecha (Mendès France, el PSU francés, la sindical CFDT, etc., que, mientras se negaban a emprender una acción política con el PCF —la única fuerza política proletaria de Francia—, se exhibían como super-revolucionarios adulando demagógicamente a los estudiantes en el estadio de Charléty) llega a una conclusión sin duda verdadera, pero olvida obtener de ella una enseñanza —o un problema, al menos, importante—. La conclusión de W. R. es: «Eso quiere decir que si las propuestas de acción común del PCF hubieran sido tomadas en consideración, habríamos podido tener en el plano político una salida diferente de la que hemos conocido» (Rochet 1969, 20-21). Sin duda. Pero la consecuencia olvidada —como problema al menos—, se refiere directamente a la misma política de alianzas



a que aquí alude el autor: ¿Cómo es posible conseguir la unidad de la clase obrera y el pueblo trabajador negociando con políticos que, por los intereses que representan o aunque sea por idiosincracias culturales, no se dedican a formar un bloque ni siquiera en medio de la crisis social más grande sufrida por Francia desde 1945? ¿Cuándo, pues, se van a decidir esos curiosos aliados? Bien parece que nunca. O cuando les fuerce a ello la proximidad de las masas al poder. Pero en ese momento este asunto habría perdido toda significación. ¿Por qué, pues, dedicar a él páginas que deberían servir para la educación socialista de los militantes obreros?

El fundarse en verdades incompletas, por auténticas que sean, sin analizar sus consecuencias en todas direcciones parece sobre todo grave en unas importantes líneas de la página 26 que contienen una media-verdad probablemente decisiva acerca de la situación en Francia y en otros países capitalistas. W. R. cita unas célebres palabras de Engels acerca de cómo una tenaz lucha de *masas*, y no sólo de vanguardias, en todos los terrenos del enfrentamiento de clase, desde el más estrechamente reivindicativo hasta el político-electoral, es la verdadera preparación de la clase obrera para que esta llegue a ser capaz de conquistar el socialismo. El autor afirma con razón uno de los más grandes méritos del PCF y de otros partidos comunistas: el haber convertido la voluntad socialista militante en un auténtico movimiento de masas. Y añade:

Precisamente porque ese trabajo [de preparación de la clase obrera] había sido desarrollado con cierto éxito durante el último período, los hombres de la gran burguesía situados en el poder han intentado dar un golpe que frenara el ascenso del movimiento obrero y democrático. Lo han intentado haciéndole caer en la trampa de la aventura o intentando aislarle de ciertas capas de la población sensibles a una propaganda gaullista que utiliza sin pudor el espantajo del caos y de la guerra civil. (Rochet 1969, 25-26)

Precisamente por la verdad de esa argumentación se aprecia mejor en ella la falta de análisis consecuente. En efecto, el trabajo de preparación de la clase obrera por parte del PCF en Francia y de otros partidos comunistas en otros países capitalistas ha llegado ya a estar considerablemente adelantado. Pero por eso mismo se va acercando el problema del salto cualitativo, la aparición en primer plano de la cuestión del poder político. En estas condiciones, es poco convincente ver en la amenaza de guerra civil un mero «espantajo». La experiencia de Italia en los años 20, Alemania y España en los años 30, indica más bien lo contrario: es inverosímil que la gran burguesía vea madurar las condiciones de un poder popular con dirección obrera y no reaccione con la utilización de sus medios militares, tras fomentar también, para ganarse las

capas medias, un poco de «caos» mediante huida de capitales, cierres, carestía, provocaciones, etc.

## 2. LA «DEMOCRACIA AVANZADA».

La observación últimamente hecha tiene ya que ver con la cuestión de la «democracia avanzada» y su significación para la construcción del socialismo. W. R. define la «democracia avanzada» por la que lucha el PCF de acuerdo con una idea enunciada ya por Marx y también, insistentemente por Engels, y cuyo desarrollo es probablemente la producción política más fecunda de los partidos comunistas europeos después de la segunda guerra mundial: la idea de que por la exacerbación del proceso monopolista-imperialista el capitalismo se ve obligado a reaccionar contra las aportaciones políticas y culturales que él mismo anunciaba para el progreso de la sociedad en los siglos XVIII y XIX; y que, por tanto, la clase obrera que ya representa en los países adelantados los intereses de toda la humanidad, puede y debe recoger el contenido material de lo que finalmente solo ha sido ideología en el capitalismo: todo lo que se reúne bajo el concepto de democracia.

Así el programa del PCF por una «democracia avanzada» contiene, ante todo, la cuestión del poder económico, la rotura del poder de los monopolios: socialización «de todos los grandes bancos» (Rochet 1969, 70), de «la siderurgia, la química, la electrónica, la aeronáutica, la industria nuclear, las industrias de armamento, el petróleo, el automóvil». W. R. precisa explícitamente: «Esos sectores están ya intensamente monopolizados» (Rochet 1969, 69).

La socialización de esos sectores ha de ir acompañada de una «*planificación democrática*» (Rochet 1969, 70) con la «*participación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos*, dando su lugar a las asambleas elegidas y asegurando además a los trabajadores y a sus organizaciones un poder de *control* y de *gestión* en el *dominio económico*, social, cultural» (Rochet 1969, 72).

Se trata de un programa de construcción del socialismo por una clase obrera fuerte, que se sabe ya representante de toda la sociedad y titular realmente ella incluso de lo que fue progreso en las «ilusiones heroicas» de la revolución burguesa. W. R. es muy claro y doctrinalmente seguro en esta cuestión:

Si se considera que después de la socialización democrática de los monopolios más potentes subsistirá un amplio sector privado, las medidas preconizadas no suprimirían toda explotación capitalista. No constituirían aún por sí mismas la realización del socialismo; pero su aplicación con el apoyo de las

masas podría crear las condiciones para abordar los problemas de la transformación socialista de la sociedad. (Rochet 1969, 71)

Todavía se podrían añadir numerosos párrafos para probar que W. R. trata esta cuestión con toda la solidez necesaria (pese a algunas cuestiones de léxico poco satisfactorias). Pero, aquí como en otros puntos, la solidez de lo *dicho* no evita que queden cosas decisivas *por decir*: ninguna verdad parcial es dialéctica, ninguna vale como análisis de una situación concreta. En este caso, lo silenciado o no visto es esta consecuencia: que probablemente porque la gran burguesía monopolista e imperialista no pueda ya tolerar la realización de los ideales políticos-sociales que sus antepasados formularon, precisamente porque los reprime ya hoy –vacando los parlamentos, eliminando el carácter público de la toma de decisiones políticas, etc.–, precisamente por eso, el renacimiento de la democracia política en el nuevo marco de una democracia económica presupone la destrucción del poder monopolista. La «democracia avanzada» que propone el PCF es una fecunda vía hacia el socialismo, una versión del mejor análisis de la experiencia estaliniana hecho por los partidos comunistas. Pero no resuelve la cuestión del cambio cualitativo del poder. Para después de ese punto crítico del cambio será una vía de construcción del socialismo muy superior a las conocidas (para países ya industrializados), pues será recorrida por las masas a título propio, no constreñidas por un poder paternal responsable de ellas. La «democracia avanzada» del PCF es la vía de instauración del socialismo por una clase obrera responsable de sí misma. Pero entonces es, simplemente, la forma de la dictadura del proletariado apta para países técnicamente adelantados.

Lo curioso es que eso se desprende ya claramente de palabras del mismo W. R., precisamente por la solidez de su argumentación. Así, por ejemplo, se lee en la página 124 que «ese doble aspecto del nuevo poder político de los trabajadores –desarrollo continuo de la democracia para todos los trabajadores y el pueblo, y defensa de las conquistas sociales contra las antiguas clases explotadoras [que, como se ha visto, es el contenido real de la «democracia avanzada»]–, caracteriza lo que los fundadores del marxismo han llamado la «dictadura del proletariado» » (Rochet 1969, 124). Hoy día, en efecto, eso resulta claro, pero implica que el autor no ha tocado entonces siquiera el problema previo: la adquisición por parte de la clase obrera del poder necesario para implantar la «democracia avanzada», ante cuya mera probabilidad la gran burguesía recurriría no a una guerra civil de «espantajo», sino a una guerra civil verdadera. ¿No cuenta el mismo autor que la gran burguesía la estaba ya preparando en mayo, cuando no amenazaba la instauración de ninguna «democracia avanzada»? ¿Cómo no ver, entonces, que la movilización

de aquella democracia cuyo sentido –incluso meramente político– era ya, como el mismo W. R. ha afirmado, incompatible con el desarrollo monopolista-imperialista, y cuyo contenido completo es el de la dictadura de un proletariado maduro en una sociedad avanzada, ha de prever una reacción análoga de la burguesía?

No es que W. R. ignore, naturalmente, la posibilidad –la probabilidad, incluso– de «violencias» de la gran burguesía. Lo dice precisamente al final de su exposición del programa de la «democracia avanzada» (Rochet 1969, 77). Pero lo deja todo en esa vaguedad de las «violencias», e insiste en afirmar sin discriminación que «la democracia verdadera es una etapa en el camino del socialismo» (Rochet 1969, 85). Lo cual es una verdad importante, pero ambigua. La democracia verdadera es una etapa del camino del socialismo porque –según se puede ver hoy, con 50 años de experiencia acumulada– una edificación burocrática del socialismo produce graves contradicciones desde el primer momento en las sociedades adelantadas (República Socialista de Checoslovaquia, República Democrática Alemana, por ejemplo) y amenaza con producirlas a la larga en sociedades que partieron de estadios históricos más atrasados (URSS). Pero no porque sea una vía al poder capaz de instaurarse a sí misma; ni uno sólo de los poderes socialistas existentes se ha constituido por esa vía. Todo parece, pues, indicar que la verdad según la cual «la democracia verdadera es una etapa en el camino del socialismo» es una verdad ambigua por ser como tantas otras de este libro, una verdad parcial. La democracia burguesa inicial, la del siglo XIX en Francia, fue una etapa en la constitución generalizada del proletariado y, por lo tanto, una etapa del socialismo en sentido histórico. La «democracia avanzada» del PCF, con su contenido económico y político, es la mejor vía al socialismo en un país adelantado y con un poder ya intencionalmente socialista. La suma de esos dos hechos determina quizás la ambigüedad, hace que el autor, pese a su clara percepción de la violencia burguesa, no parezca notar que entre una y otra democracia, o entre el vaciamiento actual de la que fue democracia burguesa y la democracia avanzada política y económica como vía al socialismo, está la cuestión del poder, en el terreno de la cual no hay «espantajos», sino la lucha sin medida de lo que muere con lo que nace.

W. R. indica más de una vez con toda claridad que no ignora el otro lado de lo que más a menudo dice, que no ignora que el «espantajo» puede no ser tal, sino lucha armada efectiva: «Queda el hecho [dice] de que la vía pacífica es una posibilidad, no una certeza, y que, por lo tanto, habrá que tener en cuenta las condiciones de cada momento» (Rochet 1969, 98). Pero esa afirmación de un lado y otro lado, en vez de un lado *con* el otro, opuestos dialécticamente para descubrir el punto en el cual ha de producirse la superación

de la contradicción, se mantiene en la ambigüedad de las verdades parciales. A veces parece silencio puramente táctico y, como siempre le ocurre al tacticismo, completamente inútil. Así se podría explicar el lamentable léxico que a veces usa el autor. Pero ¿a qué burgués le va a consolar el que W. R. llame «nacionalizaciones» a la socialización de la banca, etc.? ¿O qué sentido tiene decir que el PCF «es el gran partido revolucionario de Francia en el buen sentido de la palabra» (Rochet 1969, 132)? ¿Cuál es el mal sentido de la palabra «revolucionario»?

El PCF y otros importantes partidos comunistas de países capitalistas adelantados han dado de sí, además de una eficaz lucha que ha permitido convertir el socialismo militante en un movimiento de masas, una fecunda definición, cuyo sentido no parecen a veces apreciar del todo, del contenido de la dictadura de un proletariado moderno, culturalmente dueño de la producción industrial contemporánea<sup>1</sup>.

Por esa misma riqueza de su aportación han de esforzarse por superar las ambigüedades que aún presenta su política y los asideros que ella ofrece a un tacticismo inútil.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DOMINGO CURTO, Albert. «Introducción. Filosofías de una vida ». En Manuel Sacristán, *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, 9-41. Madrid: Trotta, 2007.
- MARX, Karl. *Revolución en España*. Barcelona: Ariel, 1960.
- OLMOS, Paula. «La recepción en España del teorema de Gödel: la labor de Manuel Sacristán». En Salvador López Arnal, Albert Domingo Curto, Pere De la Fuente Collell, Jordi Mir García y Francisco Tauste (Eds.), *Donde no habita el olvido. En el aniversario de la publicación de Introducción a la lógica y al análisis formal de Manuel Sacristán Luzón*, 287-304. Barcelona: Montesinos, 2005.
- ROCHET, Waldeck. *L'avenir du Parti Communiste Français*. París: Grasset, 1969.
- SACRISTÁN, Manuel. La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*. En Manuel Sacristán, *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales*, I, 24-51. Barcelona: Icaria, (1964) 1983.
- SACRISTÁN, Manuel. *Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales (I)*. Eds. Salvador López Arnal y José Sarrión Andaluz. Barcelona: Montesinos, 2022.

1. Esa definición, por el modo como aclara una específica perspectiva socialista, ha sido también muy útil para la difusión de las ideas del socialismo y de este modo, por lo tanto, para la misma lucha por el poder. Pero esto es un efecto secundario respecto de su significación principal.

- SARRIÓN ANDALUZ, José (2017). *La noción de ciencia en Manuel Sacristán*. Madrid: Dykinson, 2017.
- VEGA REÑÓN, Luis. «El lugar de Sacristán en los estudios de lógica en España». En Salvador López Arnal, Albert Domingo Curto, Pere De la Fuente Collell, Jordi Mir García y Francisco Tauste (Eds.), *Donde no habita el olvido. En el aniversario de la publicación de Introducción a la lógica y al análisis formal de Manuel Sacristán Luzón*, 19-49. Barcelona: Montesinos, 2005.

## SOBRE LA SUBJETIVACIÓN. LA CRÍTICA DE MARX A STIRNER

*On Subjectivation. Marx's Criticism of Stirner*

Francisco José MARTÍNEZ  
Universidad Nacional de Educación a Distancia  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2620-8996>

Enviado: 24 de mayo de 2023  
Aceptado: 1 de junio de 2023

### RESUMEN

El presente escrito explora algunas ideas marxianas sobre la subjetivación a partir de sus críticas a la filosofía hegeliana y posthegeliana, de Feuerbach y Stirner fundamentalmente, y presenta su humanismo materialista y crítico como un nuevo modo de subjetivación que se sitúa en la estela del materialismo sensualista ilustrado, retomado por Feuerbach, que combina con la idea del hombre trabajador, el *homo faber*, utilizador de instrumentos, de la tradición de la economía política inglesa, al que dotan de la capacidad revolucionaria retomada de los primeros románticos y de la tradición de los comunistas y socialistas utópicos.

*Palabras clave:* subjetivación; Marx; Stirner; sujeto; Occidente.

### ABSTRACT

This paper explores some Marxian ideas about subjectivation based on his critiques of Hegelian and post-Hegelian philosophy, mainly Feuerbach and Stirner, and presents his materialist and critical humanism as a new way of subjectivation that stands in the wake of enlightened sensualist materialism, taken up by Feuerbach, which combines with the idea of the working man, the *homo faber*, user of instruments, of the tradition of English political

economy, endowing him with the revolutionary capacity taken up from the early romantics and the tradition of the communists and utopian socialists.

*Keywords:* Subjectivation; Marx; Stirner; Subject; West.

1. Se trata de explorar algunas ideas marxianas sobre la subjetivación a partir de sus críticas a la filosofía hegeliana y posthegeliana, analizando su humanismo materialista como el resultado de sus críticas a Hegel, Feuerbach y Stirner, fundamentalmente. Para ello vamos a partir de la filosofía hegeliana, que dio lugar a las tres constelaciones fundamentales de la filosofía contemporánea, que se entrecruzan en Marx: la política, la científicista y la estético-hermenéutica. Marx buscó fundamentar con una obra científica y no solo filosófica la posibilidad de la revolución y lo hizo a partir de una visión de inspiración romántica del ser humano. Hablamos de subjetivación más que de sujeto, porque partimos de la idea de que tras Hegel la idea metafísica de sujeto propia de la modernidad que va de Descartes a Kant y llega hasta Hegel y los posthegelianos era una idea metafísica esencialista y atemporal de sujeto, un sujeto fundamentalmente representativo, generador de representaciones de la realidad, más que activo, transformador de dicha realidad. Frente a esto, tanto Marx, como Nietzsche o Freud hablarían de procesos de subjetivación, procesos históricos contingentes, en los que los sujetos se estructuran en un diálogo constante con su exterior, constituyendo por invaginación «el interior de un exterior», como nos recuerda Deleuze. La subjetivación, como nos dijo el último Foucault, es el resultado de la interacción entre los procesos de gubernamentalidad externos y las técnicas del yo que desde el interior reacciona a dichos intentos de dirigir e influir la conducta de los individuos desde el exterior. Lo importante es considerar que más que constituyente ese sujeto es constituido, que surge al lado, siempre al lado de procesos que lo trascienden. Los procesos de subjetivación son el resultado de la territorialización y la desterritorialización de la conducta de los individuos. Son el resultado de una serie de líneas de fuga que pugnan por liberarse de la fijación que los poderes externos imponen a los individuos. Son intentos de subjetivación como autonomía que se oponen a los procesos de sujeción impuestos a dichos individuos. Dichos procesos de subjetivación son el compromiso entre las políticas del biopoder que intentan controlar los procesos vitales tanto en el nivel de los cuerpos individuales, la anatomopolítica de los cuerpos, como al nivel de la especie, la biopolítica de las poblaciones, y las tecnologías del yo que tratan de construir el sí-mismo como una obra de arte. La vida siempre despliega un exceso indomeñable frente a los procesos



que pretenden controlarla. «La hierba crece», como decía Deleuze, de forma imperceptible, pero constante.

2. La filosofía hegeliana ha sido la última forma completa y total de sistema metafísico: a partir de ella surge toda la filosofía contemporánea como el resultado de su explosión; una explosión que da lugar a tres constelaciones filosóficas que, en cierto sentido, son ya metafilosóficas, si se identifica la filosofía con la metafísica (Martínez 2015, 91-289). La primera de estas tres constelaciones es la constelación que tiene su origen en la Izquierda Hegeliana, especialmente en Feuerbach, que culmina en Marx y que llega a nuestros días prolongada en la filosofía de Korsch, Althusser, Sánchez Vázquez o H. Lefebvre. La metafilosofía marxiana y postmarxiana se convierte en una realización práctica, política, de la filosofía, apoyada ya no en una filosofía tradicional sino en un tipo nuevo de pensamiento social al que quizás no se le pueda denominar ciencia en un sentido estricto pero que seguro ya no es filosofía. La segunda constelación que surge de los despojos de la filosofía hegeliana es la que tiene su origen en Comte y que a través del neopositivismo, la obra de Wittgenstein, y el pragmatismo de Dewey y Rorty llega a nuestros días. Esta segunda constelación teórica hace radicar la metafilosofía en la disolución de los problemas metafísicos en la ciencia. Por último, la tercera constelación que surge de la explosión del hegelianismo es la que toma una deriva hermenéutica y existencial. A partir de Kierkegaard y Nietzsche, llega a Heidegger y a Gadamer, pasando por Ortega, y encuentra en Derrida su culminación. Si la primera constelación, la marxiana, entendía la metafilosofía como la realización política revolucionaria de los ideales filosóficos tradicionales, es decir, disolvía la filosofía clásica en la política, la segunda constelación, la positivista y pragmatista, disolvía dicha filosofía tradicional en la ciencia, mientras que la tercera constelación, la hermenéutica, disuelve la filosofía en la estética, oponiendo al lenguaje metafísico la palabra plena de los poetas. La constelación revolucionaria generó un tipo de subjetivación basada en un humanismo crítico y materialista, con una forma de vida peculiar, aludida por Foucault, el militante. La constelación cientificista, positivista y pragmatista dio lugar a un tipo de subjetivación liberal y luego neoliberal que se extiende hasta nuestros días. La constelación existencial-hermenéutica dio lugar a un tipo de subjetivación postromántica, que, partiendo de Stirner, retoma a Kierkegaard y Nietzsche, pasa por el dandismo de Baudelaire y llega hasta el último Foucault.

3. La izquierda hegeliana desde muy pronto fue consciente de que con Hegel había terminado una forma de hacer filosofía. Feuerbach desplegó la

crítica del hegelianismo en dos niveles: la crítica de la religión y la crítica de la filosofía especulativa en dirección a un nuevo tipo de pensamiento que denomina «filosofía del futuro», naturalista y humanista, basado en la ciencia y que reconsidera aspectos abandonados por la reflexión metafísica como la sensibilidad, el cuerpo, el amor, etc. Nuestro autor descubre la antropología como la base de la teología y de la filosofía especulativa. La concreción del hombre sustituye a las abstracciones teológicas y especulativas. Se produce una inversión entre el sujeto y el predicado, el nuevo sujeto es el hombre que sustituye a sus avatares abstractos: Dios y el concepto, que en la metafísica hegeliana ocupaban el lugar central. El verdadero comienzo es lo finito, lo concreto y no las abstracciones formales y vacías. La crítica de la religión es la premisa de la crítica de la política y de esta manera Feuerbach se abre a un republicanismo, en lo que le seguirá Marx.

No fue solo Feuerbach el que desarrolló la crítica de la teología y de la filosofía especulativa en dirección a un pensamiento nuevo metafilosófico: Strauss, Bruno Bauer, Ruge y Hess son los eslabones de una cadena que alcanza su culminación en la obra de Marx y Engels, que se sitúan de manera radical más allá de la filosofía en un nuevo tipo de pensamiento dotado de objetivos práctico-revolucionarios. Aunque la crítica religiosa era el paso previo de toda crítica, una crítica verdaderamente radical no podía limitarse a criticar la religión sino que tenía que adoptar un cariz político y el iniciador de la crítica política fue Ruge, primero en los *Anales de Halle* y posteriormente en los *Anales Franco-Alemanes* de la mano ya de Marx y Engels. Tras la crítica religiosa la crítica política toma el relevo; solo con Marx la crítica llegará al nivel de lo económico y social. Un paso adelante en la crítica lo constituye la revista que Marx hizo con Ruge, *Los Anales Franco-Alemanes* en los que se intenta conectar la crítica filosófica alemana con la lucha política francesa. La reforma de la conciencia consiste en explicar al mundo sus propias acciones, en hacerle autoconsciente; no en reformar la conciencia mediante dogmas externos sino mediante el análisis de la propia consciencia. Para Marx la tendencia de la nueva revista se condensa en el objetivo de: «autoaclaración (filosofía de la crítica) de nuestro tiempo con respecto a sus luchas y a sus aspiraciones» (Marx y Ruge 1970, 69). La crítica desarrollada está históricamente situada y además no parte de ideales abstractos o inventados sino de las tendencias históricas que se van abriendo camino poco a poco. Es una crítica consciente de que se enfrenta con fuerzas reales y de que por ello tiene que convertirse en una fuerza también real, es decir, histórica y activa, con lo que se abandona el plano meramente teórico para pasar a la acción política. Un desarrollo político de la crítica feuerbachiana se debe a Moses Hess, que afirma que la naturaleza humana, base de la antropología,

no es individual sino social : «La verdadera teoría del hombre, el verdadero humanismo, es la teoría de la sociedad humana. Con otras palabras, la antropología es socialismo» (Hook 1974, 245). Hess coincidía con Feuerbach en su moralismo ya que concebía el comunismo como una ética altruista basada en el amor, como un humanitarismo idealista y eticista desconectado de las luchas sociales del proletariado y de sus intereses económicos de clase. Para Hess el comunismo era una cuestión de ideales, de realización de la dignidad humana y por ello para él la revolución social exige una revolución moral previa. Al socialismo se iba mediante la educación moral más que mediante la lucha social.

Una vez descrito el contexto en el que se forja la teorización marxista, podemos considerar, junto a la mayoría de los analistas de la obra de Marx, que es a partir de la *Ideología alemana* cuando Marx elabora su teoría materialista de la historia que ya no es propiamente filosofía sino un pensamiento abierto a la ciencia social. Como nos recuerda Sánchez Vázquez (2001, 315-319), Marx lleva a cabo una profunda revolución en la filosofía al vincular la crítica filosófica, entendida como una ontopraxeología, es decir, como una fundamentación ontológica de la praxis humana, con la práctica revolucionaria. El ser que le interesa a Marx no es el ser en sí, ni el ser en tanto que producto meramente espiritual, sino el ser constituido por la praxis humana, el ser transformado por la actividad humana. Por otra parte, la emancipación se entiende en las obras de madurez de Marx como «el desarrollo pleno y libre de cada individuo», como «el libre desenvolvimiento de cada individuo». Para Adolfo Sánchez Vázquez «contra la imagen tendenciosa de un Marx que disuelve la individualidad, él sería el pensador del individualismo y en ese sentido hay que recordar que Marx entiende el comunismo regido por el principio de “a cada uno según sus necesidades”» (Sánchez Vázquez 1998, 25). Este rescate del individuo, en su especificidad, y atendiendo, en la estela de Feuerbach, a su sensibilidad y a sus sentimientos, coloca a Marx también en la constelación existencial hermenéutica, que reivindica la irreductibilidad del individuo y la apertura a la estética en sentido amplio, es decir, en el sentido original de «aistesis», de sensación y sensibilidad.

En *La cuestión judía* Marx expone elementos esenciales para la idea que tiene de la subjetivación humana en contraposición contra la subjetivación burguesa capitalista. La revolución política constituye a los individuos como partes de la sociedad burguesa y los iguala en sentido político manteniendo sin embargo, sus desigualdades económicas. El hombre en tanto que miembro de la sociedad burguesa es el hombre real, mientras que el ciudadano, el miembro de la sociedad política, es el hombre abstracto, «el hombre en

cuanto persona alegórica, moral». La conclusión de Marx en relación con la emancipación política y la emancipación humana en general es la siguiente:

La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo egoísta, independiente, y, de otra parte, al ciudadano del Estado, a la persona moral. Sólo cuando el hombre individual real reincorpora a 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 propes» como fuerzas sociales y cuando, por lo tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana. (Marx y Ruge 1970, 249)

Por su parte, en los *Manuscritos* de 1844 Marx expone, criticando a Hegel, su noción de humanismo concreto y materialista. Para Hegel el hombre real es sustituido por la autoconciencia y la liberación del hombre se limita para él a la reapropiación por parte de la autoconciencia de la esencia objetiva enajenada. El movimiento de enajenación y de desenajenación transcurre en el plano de la autoconciencia sin incidir en el mundo real. En este sentido, para Hegel, la verdadera existencia humana es la mera existencia filosófica.

4. En *La Sagrada Familia* Marx y Engels dan un paso más en su crítica del idealismo de sus antiguos compañeros de la Izquierda Hegeliana, especialmente los hermanos Bauer y su contraposición abstracta entre el espíritu crítico y la masa. En el Prólogo, nuestros autores declaran que el principal enemigo del humanismo realista es «el espiritualismo o idealismo especulativo que, en lugar del hombre individual real, pone la “conciencia” o el “espíritu”» (Marx y Engels 1971, 19).

La siguiente obra conjunta de nuestros autores, *La Ideología alemana*, presenta ya en esbozo a través del comentario crítico pero benévolo de Feuerbach la concepción materialista de la historia en contraposición con las explicaciones idealistas de la misma desarrolladas fundamentalmente por Bruno Bauer y Max Stirner. *La Ideología Alemana*, tras una primera parte dedicada a Feuerbach en la que se expone la concepción materialista de la historia que hemos resumido anteriormente, y una segunda referida a Bruno Bauer, tiene una larga diatriba contra Stirner denominado San Max y Sancho en la que Marx y Engels despliegan una crítica acerba de *El Único y su Propiedad* centrada en poner en evidencia que Stirner es un ingenuo porque piensa que los males del mundo dependen de «ideas fijas», de convicciones filosóficas, jurídicas, políticas y que por lo tanto su supresión se puede

conseguir mediante la transformación de dichas creencias superestructurales. En esta obra la crítica fundamental a la ideología alemana es que no ha salido del ámbito de la filosofía y además se limita a la crítica de las ideas religiosas. Su crítica es una denuncia de las ideas de la conciencia y por ello se limitan a intentar cambiar la conciencia. Frente a esto Marx y Engels parten de «los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales» de vida y de existencia. En esta postura está clara la influencia de los autores de la economía política inglesa con sus análisis de los procesos económicos capitalistas que los neohegelianos y posthegelianos no conocían, al contrario que el propio Hegel, que sí estaba al tanto de estas novedades. Es la apertura a la economía política inglesa, junto con la conexión con los movimientos revolucionarios proletarios que conocieron en París, lo que permite a nuestros autores salir de la mera crítica filosófica e ideológica y pasar a la idea de fundamentar teóricamente una revolución que no se limite a la crítica de la religión, ni siquiera de la política, sino que se abre a la crítica social y económica. Como nos recordó de forma magistral Sacristán (1983, 322-323), Marx y Engels, a la idea de ciencia como *Wissenschaft*, propia del idealismo y la idea de ciencia como *Kritik*, desplegada por la izquierda hegeliana, añade la idea de ciencia como *science*, de origen inglés, y que le permite salir de la filosofía especulativa y fundar la crítica de la economía política como una ciencia social capaz de servir de base teórica a los nacientes movimientos revolucionarios del proletariado. Frente a los socialismos y los comunismos utópicos de su época Marx y Engels no tienen una idea del comunismo como ideal a imponer sobre la realidad, como un imperativo de corte kantiano, un *Sollen* moral, sino que consideran el comunismo, en clave hegeliana, como el desarrollo de la situación histórica concreta en la que viven. «Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual» (subrayados de los autores) (Marx y Engels 1974, 37). El comunismo no es, pues, un estado definido ni un ideal moral sino el resultado del proceso real de desarrollo de la actualidad. Lo cual supone que el comunismo no es un ideal ahistórico sino que solo es posible en un determinado nivel de desarrollo histórico; en concreto, el comunismo tiene un dimensión histórico-universal y por eso solo puede desplegarse cuando la historia ha alcanzado dicho nivel y eso solo lo ha logrado cuando las fuerzas productivas y las relaciones de intercambio que de las mismas se derivan han alcanzado el nivel de la historia universal con el capitalismo. El individuo capaz de desplegar el comunismo es un individuo con una «existencia histórico-universal», es decir, aquel cuya vida se despliega vinculada con la

historia universal que se alcanza cuando el mercado capitalista se convierte en mundial (Marx y Engels 1974, 38).

Mientras que los filósofos de la izquierda hegeliana se mantienen en el idealismo y pretenden explicar la práctica social por las ideas, nuestros autores procuran explicar las formaciones ideológicas partiendo de la práctica material social e histórica y, en consecuencia, piensan que «la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución» (Marx y Engels 1974, 40). Con esto superan la mera noción de la crítica teórica y pasan al nivel político y económico en el que el sujeto de la transformación histórica no es ya el filósofo sino el proletariado con sus luchas prácticas. Se pasa de la teoría a la práctica y del sujeto individual al colectivo, con lo que los procesos de subjetivación cambian y rompen con el sujeto burgués, e incluso con el crítico meramente especulativo de la burguesía. Aquí los procesos de subjetivación se consideran históricos, ya que la esencia humana no es algo dado, ahistórico e intemporal, sino las circunstancias concretas en las que dichos procesos de subjetivación se despliegan. El fundamento real de la esencia humana es la «suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado» (Marx y Engels 1974, 41). Este nuevo tipo de sujeto no es solo histórico sino también práctico, ya que no trata solo de obtener una «conciencia exacta acerca de un hecho existente» como quería Feuerbach, sino que, como verdadero comunista, lo que quiere es derrocar lo existente, como nos recuerda la famosísima XI Tesis sobre Feuerbach, contemporánea de estos escritos. El comunista, en tanto que materialista práctico, lo que pretende es «revolucionar el mundo existente, atacar prácticamente y hacer cambiar las cosas con las que nos encontramos» (Marx y Engels 1974, 46). Feuerbach, como materialista teórico, sigue considerando al ser humano solo desde el punto de vista de la teoría, lo ve como ser sensible, pero no capta la idea de actividad sensible, de la actividad humana como social y al mismo tiempo transformadora de la realidad, con lo que sigue en un concepto abstracto de hombre, un concepto ahistórico de hombre.

Precisamente el idealismo de estos autores les impide tener una visión correcta de la ideología dominante en cada época. Para nuestros autores: «Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época [...] la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante [...] Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas» (subrayados de los autores) (Marx y Engels 1974, 50-51).

Para nuestros autores, las ideas y representaciones de los seres humanos no son autónomas, sino que surgen directamente entrelazadas con «la actividad material y el comercio material de los hombres». «La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real» (Marx y Engels 1974, 26). Frente a la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, nuestro autores pretenden ascender desde la tierra al cielo, desde la vida real a las representaciones ideales de la misma. «No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia» (Marx y Engels 1974, 26). La filosofía alemana es especulativa y tiene que ser sustituida por «la ciencia real y positiva», una ciencia cuyo objeto no son las ideas sino la acción práctica, el proceso práctico del desarrollo humano. En este sentido la conciencia no es algo autónomo e ideal sino algo inserto en la materialidad; en primer lugar, la materialidad del lenguaje, sin el cual la conciencia no se puede expresar, y, en segundo lugar, en la materialidad de las relaciones humanas que hace que la conciencia sea un producto social.

El idealismo de los neohegelianos se traduce en que, en lugar de considerar que el sujeto de la historia son los individuos en tanto que insertos en relaciones sociales y en el proceso de la producción, piensan que el verdadero sujeto es el concepto de hombre, un concepto abstracto, esencialista y atemporal. Esta inversión de los individuos reales concretos en favor del concepto abstracto de hombre «permite convertir toda la historia en un proceso de desarrollo de la conciencia» (Marx y Engels 1974, 81). En esta concepción idealista de la historia se considera que los individuos concretos son desarrollos del concepto abstracto de hombre y que la propia historia no es el despliegue de la actividad humana en su conjunto sino solo de la conciencia. Los individuos parten de sí mismos y de las aportaciones que los individuos anteriores les han transmitido, pero no de un individuo puro, abstracto e ideal.

Stirner convierte a sus pensamientos en espectros y piensa que al liberarse de dichos espectros se libera de las cosas reales a los que dichos pensamientos espectrales se refieren. Al referir todo el mundo a sí mismo considera dicho mundo como reducido a su representación. Al destruir las falsas opiniones sobre las cosas, Stirner supone que ha destruido dichas cosas (Marx y Engels 1974, 138). Nuestro autor «hace caso omiso de la “vida” física y social del individuo» y se abstrae también del resto de la realidad. Además, retoma la conciencia dominante en su entorno y la convierte en la conciencia normal de los hombres (Marx y Engels 1974, 141). Aquí Stirner sigue a Hegel al identificar la realidad de su época, que como todas es histórica y contingente, con la verdadera esencia del hombre, universal y transhistórica. En este sentido, Stirner sigue la concepción filosófica alemana de la historia según la cuales

la idea especulativa, la representación abstracta, es la fuerza propulsora de la historia, con lo que reduce la historia a la historia de la filosofía (Marx y Engels 1974, 143). Según esta concepción es la historia ideal la que produce la historia material y no al revés. En ese sentido, y frente a una época antigua dominada por el realismo, la época moderna, que gira en torno al cristianismo, se desembaraza del mundo real al reducirlo al espíritu, con lo que «hemos caído, pues, en el desierto del espíritu» (Marx y Engels 1974, 165). Con esta idealización los hombres reales se muestran como meros representantes de los conceptos generales, de las esencias (Marx y Engels 1974, 177). Stirner desliza continuamente por debajo de la historia, real al «hombre» abstracto como el único personaje que actúa en la historia y por ello considera que es ese hombre ideal el que hace la historia en detrimento de los individuos concretos (Marx y Engels 1974, 271). Y, en consecuencia, las ideas son las que gobiernan y reglamentan la vida humana histórica y el Yo stirneriano no es un hombre concreto de carne y hueso sino una categoría que, según nuestros autores, Stirner construye a partir de Hegel mediante el método de las oposiciones, método que le permite irse deslizando de un concepto a otro, generalmente de conceptos reales y materiales hacia conceptos ideales y abstractos (Marx y Engels 1974, 317). Este Yo no es un hombre corpóreo, carnal, sino una construcción teórica, es un Yo espiritualmente engendrado, combinación del «idealismo» y el «realismo» dos categorías teóricas que le otorgan solo una existencia discursiva (Marx y Engels 1974, 278).

Frente al análisis del comunismo según lo expone San Max, Marx y Engels componen una idea comunista que no solo cambia las ideas en las mentes de los hombres, sino que se esfuerza por cambiar las circunstancias históricas en las que se desenvuelve la vida real de los individuos, y al cambiar dichas circunstancias cambia también el sujeto de los cambios (Marx y Engels 1974, 245). La revolución no solo cambia la realidad histórica sino también a los que la llevan a cabo, frente a Stirner, en cuya idea de comunismo los individuos mantienen las características que tienen bajo el capitalismo. A la inversión idealista de sujeto y predicado que Stirner lleva a cabo en la estela de Hegel, nuestros autores oponen una inversión materialista que no considera que el principio de la vida genera la propia vida, sino al contrario, que es la vida real la que genera su principio especulativo (Marx y Engels 1974, 287). Para Stirner los hombres son su conciencia y por ello piensa que para cambiar la realidad basta con cambiar la conciencia de los hombres (Marx y Engels 1974, 290). La superación de las limitaciones de los individuos no consiste en que estos superen en el interior de su conciencia mediante la reflexión sus limitaciones, sino que exige que sean realmente capaces de transformar las circunstancias en que se mueven en la realidad empírica y basándose en sus



necesidades empíricas en dirección a la construcción de un intercambio universal (Marx y Engels 1974, 306). Nuestros autores demuestran cómo «San Sancho critica las relaciones reales todas limitados a declararlas como lo sagrado, y las combate combatiendo la representación sagrada que él se forma de ellas» (Marx y Engels 1974, 327). De nuevo, en lugar de reducir lo sagrado a lo material que será su base, Stirner sublima la realidad concreta elevándola a lo sagrado y piensa que critica la realidad cuando se limita a criticar la representación idealizada que de la misma ha fabricado. De este modo, «las contradicciones reales en que se mueve el individuo se convierten en contradicciones del individuo con lo que él se representa... con lo *sagrado*» (subrayado de los autores) (Marx y Engels 1974, 334). De esta manera, no se resuelve de una manera práctica el conflicto real sino que meramente se abandona la representación que uno mismo tiene de dicho conflicto. Lo sagrado se personifica en el «hombre», en el concepto, en la idea, y este «hombre» abstracto se reduce a ser un hombre meramente pensado, despojado de su realidad (Marx y Engels 1974, 341). Para Sancho «basta con quitarse de la cabeza algunas ideas para quitar del *mundo* las condiciones de las que han nacido dichas ideas» (subrayado de los autores) (Marx y Engels 1974, 515). Pero el problema real es que en la realidad los hombres solo se liberan cuando se lo permiten no tanto su ideal de hombre o el «hombre» ideal como «las condiciones de producción existentes» (Marx y Engels 1974, 516). La liberación efectiva exige el cambio de las condiciones históricas, y eso depende de la forma de la producción existente en el momento. No se trata solo de liberarse de categorías sino de las trabas reales que pone la realidad histórica (Marx y Engels 1974, 521). La vida espiritual de los hombres viene determinada por su vida real, y el desarrollo de un individuo concreto depende de sus intercambios con los otros individuos y con las generaciones que le han precedido (Marx y Engels 1974, 524-525). Por ello, la liberación de los individuos pasa por «sustituir la dominación de las relaciones y de la casualidad sobre los individuos por la dominación de los individuos sobre la casualidad y las relaciones» (Marx y Engels 1974, 525).

La reapropiación por parte del individuo de su esencia se basa, en la teoría de Stirner, en un procedimiento que hipostatiza los motivos ideales y culturales que rigen la conducta humana. Dado que se supone que son motivos ideológicos las causas de los males humanos, primera hipóstasis, la solución de los mismos pasará por la reforma, puramente mental, ideológica, de dichos motivos, segunda hipóstasis. A males ideológicos, soluciones ideológicas. Marx critica que Stirner se rebele contra simples representaciones y todavía más que esta rebelión se limite a quitarse de la cabeza dichas representaciones. Stirner toma por el mundo real su representación del mismo y

por ello piensa que se ha liberado de las potencias del mundo cuando solo se ha liberado de las falsas opiniones fantásticas y fantasmales que tenía en su cabeza de dicha potencias exteriores (Marx y Engels 1974, 137-139). Stirner prescinde completamente de la vida física y social del individuo, se queda meramente con las ideas que se hace de las mismas, con su representación. Y de esta manera, al igual que Hegel, transforma la conciencia dominante de la clase que tiene más próxima en la conciencia normal de la vida del hombre. Como decía Althusser, el empirismo más grosero se transmuta en idealismo, y lo más histórico y coyuntural en esencial y ahistórico. La historia que nos presenta Stirner queda reducida a la historia de la filosofía y de la religión: todas las ilusiones de cada época son tomadas como la realidad de la misma. Stirner comparte plenamente la idea alemana de la historia como filosofía al considerar que es la idea especulativa, la representación abstracta, la fuerza propulsora de la historia, la que hace verdaderamente la historia. La historia es la historia de las ideas, una historia de espíritus y fantasmas, historia ideal que sustituye a la historia real y empírica (Marx y Engels 1974, 143). La historia ideal es la que produce la historia real. La inversión de sujeto y predicado tantas veces denunciada por Marx (y por Feuerbach) domina completamente la exposición stirneriana. La crítica pretendidamente antiespiritualista de Stirner, en el caso del cristianismo por ejemplo, sigue siendo espiritualista porque se basa en la autonomía de los fenómenos ideológicos respecto de los fenómenos reales que constituyen su base. Stirner mantiene una y otra vez que son los pensamientos objetivados y las ideas personificadas las que dominan el mundo. Frente a esto, Marx también una y otra vez insiste en que en lugar de por la antítesis stirneriana entre humano e inhumano, los hombres en su búsqueda de liberación están condicionados no por las ideas que se forman sobre la libertad, la humanidad etc., sino por las fuerzas productivas existentes.

5. La concepción materialista de la historia se reafirma en la obra de ruptura con Proudhon, *Miseria de la Filosofía*, escrita en 1846-1847. El autor francés comparte con los jóvenes hegelianos el idealismo, ya que, al intentar explicar la génesis de las categorías económicas que los economistas burgueses presentan como inmutables y eternas, las entiende como desarrollos de la razón pura, debido a que no considera dichas categorías como lo que son realmente: expresiones teóricas de las relaciones de producción efectivas. Las categorías económicas se presentan de forma abstracta como categorías lógicas. Siguiendo al hegelianismo, para Proudhon la filosofía de la historia se reduce a la historia de la filosofía. Los cambios históricos se ven como la sucesión de las ideas en el entendimiento. El autor francés ha sido incapaz de

situar dónde está el motor de la realidad y lo coloca en el cielo de las ideas abstractas en lugar de en la historia humana real. Para Marx, en cambio, son los hombres los que crean las categorías en tanto que «expresiones ideales abstractas de las relaciones sociales» (Marx 1987, 140) en las que se mueven los propios hombres. Por eso las categorías son tan históricas y transitorias como las relaciones sociales que expresan. El no tener en cuenta la historicidad de las categorías «diviniza las categorías que expresan en formas de ideas las relaciones burguesas» y las toma como «seres eternos surgidos espontáneamente y dotados de vida propia» y por ello, «no va más allá del horizonte burgués» que critica. Para Marx,

las categorías económicas no son más que expresiones teóricas, abstracciones de las relaciones sociales de producción... Las relaciones sociales están íntimamente vinculadas a las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian de modo de producción, y al cambiar el modo de producción, la manera de ganarse la vida, cambian todas las relaciones sociales... Los hombres, al establecer las relaciones sociales con arreglo al desarrollo de su producción material crean también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales. Por tanto, estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones a las que sirven de expresión. Son productos históricos y transitorios. Existe un movimiento continuo de crecimiento de las fuerzas productivas, de destrucción de las relaciones sociales, de formación de las ideas; lo único inmutable es la abstracción del movimiento: *mors immortalis*. (Marx 1987, 68)

Como vemos, para nuestro autor, el dinamismo no reside en el movimiento del pensamiento sino en el desarrollo de las fuerzas productivas, cuyo cambio arrastra el cambio de todas las demás realidades y categorías históricas. Son los hombres, con su producción material y sus relaciones sociales concretas, los sujetos de la historia, y no las meras ideas. Precisamente, el hecho de que las categorías económicas sean históricas es lo que permite pensar en que son transformables. Marx somete a las categorías económicas a lo que el último Foucault denomina *événementialitation*, consideración de las mismas como acontecimientos, con un origen determinado y, por tanto, con un fin posible. La categorías económicas que Proudhon, igual que los clásicos de la Economía Política, considera eternas por esenciales, Marx las considera contingentes y por ello reformables. Las categorías económicas vigentes en su época, las capitalistas, no son eternas, no son esencias, sino acontecimientos contingentes, productos de las acciones de los hombres y que a través de las acciones de los hombres pueden ser transformadas. El objetivo de Marx, como el de Foucault, es hacer frágiles las cosas destruyendo su «estatus de

obviedad» y analizando el modo en que se han configurado, mostrarlas como el resultado histórico, contingente, de unas estrategias determinadas y concretas. Nuestra relación con la realidad social y económica es una relación constituida de forma histórica, no es necesaria ni intemporal, no es esencial, y como está constituida en la historia puede ser cambiada de forma política en la historia. Lo que no es necesario, esencial, puede ser cambiado a través de estrategias alternativas a las estrategias concretas históricas que han constituido dichas cosas (Foucault 2014, 258). Marx y Foucault dejan de considerar obvias las cosas, restituyéndoles la movilidad y transportabilidad que poseen como realidades históricas que son. Se trata de problematizar lo dado, de analizar cuándo, cómo y por qué ciertas cosas se han convertido en un problema a analizar y a resolver, han surgido de la obviedad. Las situaciones actuales han sido constituidas históricamente y por eso pueden ser deconstituidas por la política (Foucault 2014, 277). Hay que efectuar un movimiento de ascenso histórico hacia las contingencias que han dado lugar a la situación actual para abrir «un espacio de posibilidades políticas». Hay que sustituir la ilusión de lo necesario por la conciencia de lo arbitrario, como nos recuerda Foucault en la estela de Marx (Foucault 2014, 290).

6. H. Lefebvre en su *Metafilosofía* nos dice que a partir de Marx tenemos dos tareas esenciales: superar la praxis actual para poder realizar el proyecto de hombre ligado por la filosofía y superar el proyecto filosófico clásico arrancándolo a la filosofía para poderlo realizar mediante la praxis. «La filosofía clásica llega a su fin en tanto que filosofía. Nos transmite, fuera de sus envoltorios percederos, un núcleo a la vez real y racional, es decir realizable, bajo ciertas condiciones: la figura del hombre» (Lefebvre 2000, 108). Pero la construcción de un humanismo real, positivo, exige la crítica del humanismo filosófico, ya que la liberación prepuesto por este se limita a cambios en la ideas y no incide en la vida real de los individuos, mientras que el devenir del mundo de la filosofía exige una transformación radical de lo cotidiano que está implícita en la superación metafilosófica de la filosofía en la obra de Marx.

La antropología marxiana rechaza la noción de hombre-mónada típica del liberalismo al considerar que las «entidades fundamentales que componen la sociedad son individuos en relaciones sociales» (Gould 1983, 25). La ontología social marxiana es una ontología a la vez de individuos y de relaciones entre individuos, sin que exista un primado ontológico de aquellos sobre estas. La antropología de Marx es naturalista, ya que considera al ser humano como una parte de la naturaleza, y, a la vez, es emergentista, al pensar que el nivel humano, social, cultural e histórico supone un salto cualitativo sobre el nivel

biológico que le sirve de base. Como nos recuerda C. Gould, en los *Grundrisse* Marx relaciona las distintas etapas del desarrollo social con las formas de libertad que permiten a los individuos. En las sociedades precapitalistas el individuo aparece como dependiente de la comunidad y de la naturaleza, sin verdadera libertad. En la sociedad capitalista el individuo goza de una independencia personal –que se traduce en indiferencia respecto a los otros individuos– basada en la dependencia objetiva. Mientras que en la tercera etapa (postcapitalista) de la evolución social definida como la de la «individualidad social libre» o sociedad comunal, el individuo ha superado la necesidad natural y la social y puede desarrollar libremente sus capacidades (Gould 1983, 28-62). La antropología marxiana es naturalista, considera al ser humano como una parte de la naturaleza, y a esta como el «cuerpo inorgánico» de aquel. Precisamente la actividad productiva, el trabajo, es la relación esencial que el hombre como ser genérico establece con su entorno natural transformándolo. El trabajo es el medio principal de objetivación del ser humano como ser genérico; mediante el mismo el hombre afirma sus capacidades y satisface sus necesidades. La esencia del ser humano es crear para los otros, externalizar sus poderes creativos al servicio de la humanidad. Para Marx, el sujeto de la constitución del mundo no es una conciencia trascendental sino el género humano concreto que reproduce su propia vida en condiciones naturales. Marx rompe con el humanismo a partir de 1845 al construir una teoría materialista de la historia y de la política fundada en conceptos nuevos (formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideología, etc.); por otra parte, lleva a cabo una crítica radical de las pretensiones teóricas del humanismo filosófico, dominante en la izquierda hegeliana y en Feuerbach; por último define el humanismo como ideología.

El marxismo que aquí defendemos es un marxismo que rechaza las filosofías de la historia basadas en la teleología y la necesidad y apuesta por la apertura al azar y la contingencia (Martínez 2011, 297-304). Es un marxismo que se sitúa en la tradición que Althusser denomina el materialismo aleatorio o materialismo del encuentro, una línea de pensamiento que tiende a elaborar una lógica del acontecimiento en franca ruptura con todo horizonte teleológico. Esta visión del marxismo es antidialéctica, antihumanista y antihistoricista y considera el hombre no tanto como el sujeto de la historia sino como un sujeto en la historia. Los individuos persiguen sus finalidades propias, finalidades que se dan en el marco de la historia, pero no hay una finalidad de la historia considerada globalmente. Hay una pluralidad de sentidos en la historia, pero no hay un sentido (único) de la historia. El proceso histórico tiene agentes definidos por sus necesidades y por sus prácticas, pero no un sujeto único (Martínez, 2014, 71-105). El marxismo que defendemos es un

marxismo de la posibilidad concreta, una posibilidad no meramente pensada sino que se encuentra ya latente en la realidad esperando a que el conjunto de sus condiciones surja para materializarse, para devenir de virtual en actual.

7. En conclusión, podemos decir que Marx y Engels a partir de *La Ideología Alemana* plantean un tipo de subjetivación histórica y materialista que rompe con el humanismo clásico basado en una noción esencialista, ahistórica e intemporal del hombre. A lo largo de la historia de Occidente se han desplegado diversos tipos de subjetivación. Los griegos clásicos definían al hombre por el logos, es decir por su capacidad de hablar y de razonar. Hay otra tradición indoeuropea, que ha recuperado entre nosotros Francisco Jarauta, y que define al ser humano a partir del radical eth, que significa a la vez sed y ser humano, de manera que el ser humano sería el que tiene sed. De igual manera, Hans Blumenberg ha destacado la importancia de la *curiositas* como definitoria del ser humano en Occidente. *Curiositas* condenada por Agustín por distraer al cristiano de su tarea esencial que consiste en buscar la salvación. Jarauta nos recuerda que el ser humano ha sido definido desde el origen por su capacidad de viajar, y en ese sentido refiere que en la Odisea se explica el viaje de Ulises por su «insaciable sed» y su «inagotable curiosidad» (Jarauta 2014, 36-39). Occidente ha definido desde sus orígenes al ser humano como viajero, como *homo viator*. Un viaje, una errancia, que se mueve entre la nostalgia por lo que se deja atrás, casi siempre de forma irreversible, ya que como nos recordaba Baudelaire, citado por Jarauta (2013), el verdadero viajero es el que parte para no volver jamás, y la ansiedad ante lo desconocido. El viaje que constituye la vida humana se despliega en un mundo opaco que es visto como un laberinto donde los caminos se entrecruzan y no está clara la salida. Laberinto que a veces contiene un monstruo del que hay que escapar y al que a veces hay que matar, como hace Teseo ayudado por el hilo de Ariadna. La vida humana se extiende entre dos enigmas: el enigma del origen y el enigma del final. Sobre los orígenes y las postrimerías solo se pueden hacer conjeturas, de estos estados límites, puntos singulares de la línea de tiempo, no hay definición posible. En estos puntos singulares las ecuaciones divergen. El hombre se mueve siempre en el entre, *in medias res*, pero no elimina nunca el anhelo y la nostalgia de los límites, la atracción de las fronteras; fronteras más allá de las cuales no hay nada seguro, como se ve en los dragones y animales monstruosos que poblaban los espacios que iban más allá del mundo conocido en los mapas antiguos.

La tragedia griega expone un tipo de subjetivación ligado al dolor humano y a la exigencia de aceptar el destino y no desafiarlo, es una apuesta por la finitud que, sin embargo, con el mito de Prometeo no renuncia a desafiar

a los dioses. Asumir la finitud supone aceptar que, como dice Heidegger, somos un ser para la muerte, un ser definido por su fragilidad y su vulnerabilidad por el que solo se puede sentir piedad. Como decía Pascal, el hombre es una caña, «la más débil de la naturaleza», pero una caña pensante y ahí estriba su grandeza. La caída de Ícaro es una forma de recordarnos que los intentos por salir del laberinto, si se hacen sobrepasando los límites, entrañan el naufragio, la caída al mar. La patria del hombre es el laberinto, la tierra, y los intentos de escalar los cielos acaban en naufragio y hundimiento. El escultor murciano Mariano González Beltrán ha mostrado muchas veces a Ícaro, pero no el Ícaro que cae, sino el Ícaro que se dispone a volar en el momento en el que aún tiene esperanza de salvación, al Ícaro expectante, detenido en el instante previo a la acción, a la partida. La enseñanza de este Ícaro expectante y esperanzado remite a que el ser humano ha de atreverse a saltar, a abandonar el laberinto, aunque quizás lo que le espere al final sea el naufragio, pero ese momento efímero de esperanza previa al vuelo es lo que justifica toda la vida de Ícaro a pesar del desastre final. Ante el destino insobornable el héroe griego proclama: aunque seamos derrotados hagamos que esta derrota sea injusta.

En el caso griego el viaje se basa en la curiosidad cognoscitiva y en la sed de nuevas experiencias; en el caso cristiano el viaje tiene como objetivo final la salvación, el paraíso del que fuimos expulsados en el principio dando lugar dicha expulsión a la historia humana, una historia humana entendida como destierro, como exilio, como peregrinaje, como éxodo hacia una tierra prometida, una tierra prometida que solo se perfila como un horizonte nunca alcanzable. La historia humana es algo que no encuentra en la tierra un lugar de acogida, la tierra es difícilmente habitable, como decía Rilke en sus *Elegías*, y la tierra no nos reconoce, como decía Pasolini en su *Medea*, como nos ha recordado tantas veces Jarauta. Extrañeza radical del hombre en la tierra. La definición humana basada en la sed resuena en Agustín cuando este define al ser humano como interrogante, como definido por las preguntas que es capaz de hacerse. Sin embargo, el obispo de Hipona en seguida restringe el ámbito posible de nuestra preguntas al condenar la *curiositas* como distracción en relación con la búsqueda de la salvación. Por otra parte, hay una concepción idealista en Occidente de raíz platónica y que llega hasta nuestros días que identifica al ser humano con su alma y su conciencia. Ya hemos visto que esa noción de sujeto ha sido la que Marx y Engels condenan en Stirner. Nuestros autores construyen un modo de subjetivación nuevo que se sitúa en la estela del materialismo sensualista ilustrado, analizado en *La Sagrada Familia*, retomado por Feuerbach, que combina con la idea de un hombre trabajador, el *homo faber* utilizador de instrumentos, de la tradición

de la economía política inglesa, al que dotan de la capacidad revolucionaria retomada de los primeros románticos y de la tradición de los comunistas y socialistas utópicos.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.
- HOOK, Sidney. *La génesis del pensamiento filosófico de Marx. De Hegel a Feuerbach*. Barcelona: Barral, 1974.
- JARAUTA, Francisco. «El laberinto como metáfora del mundo», Fundación Germán Sánchez Rupérez, 29 de abril de 2013, disponible en YouTube.
- JARAUTA, Francisco. «La mirada de Ulises». *Sibila: revista de arte, música y literatura*, 44 (2014): 36-39.
- LEFEVRE Henry. *Métaphilosophie*. París: Ed. Sylepse, 2000.
- MARTÍNEZ, Francisco José. «Autocrítica de la razón utópica. Por un marxismo de la contingencia», *Daimon. Suplemento 4, Razón, Crisis y Utopía* (2011): 297-304.
- MARTÍNEZ, Francisco José. «Comunismo y reflexión sobre la historia en la obra de K. Marx» en *ISEGORÍA*, 50, (enero-junio 2014): 71-105.
- MARTÍNEZ, Francisco José. *Pensar hoy: Una ontología del presente*. Madrid: Amargord, 2015.
- MARX, Karl. *Miseria de la filosofía*. México: Siglo XXI, 1987.
- MARX, Karl y Friedrich ENGELS. *La Sagrada Familia*, Buenos Aires: Editorial Claridad, 1971.
- MARX, Karl y Friedrich ENGELS. *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo, 1974.
- MARX, Karl y Arnold RUGE. *Los Anales franco-alemanes*. Barcelona: Martínez Roca, 1970.
- SACRISTÁN, Manuel. «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia». En Manuel Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, 317-367. Barcelona: Icaria, 1983.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. «Las revoluciones filosóficas de Kant a Marx» en *A tiempo y destiempo*, Mexico: FCE, 2001.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. «Racionalidad y emancipación en Marx» en *Filosofía, praxis, socialismo*. Buenos Aires: Tesis 11, 1998.



## LAS RETÓRICAS ANTIMARXISTAS DEL NEO-IMPERIALISMO (ANTAGONISMO, CONFLICTO Y VIOLENCIAS GLOBALIZADAS)

*The Anti-Marxist Rhetorics of Neo-Imperialism  
(Antagonism, Conflict and Globalized Violence)*

Ángela SIERRA GONZÁLEZ  
Universidad de La Laguna  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1918-9689>

Enviado: 2 de julio de 2023  
Aceptado: 17 de julio de 2023

### RESUMEN

La presente reflexión es de tipo exploratoria y trata de indagar la relación que existe entre las retóricas antimarxistas sobrevenidas y la conversión de la violencia política en uno de los *topos* universales en el discurso «neoliberal» en contra del marxismo. En las últimas décadas, el «activismo» presente en la difusión del argumentario de estas retóricas engaña respecto de sus orígenes y de su extensión, dado que estas han sido una de las piezas fundamentales del neoliberalismo contra las resistencias, de todo tipo, surgidas ante el avance de la globalización neoimperial por medios discursivos y por medios de contención violentos. Sin embargo, ignorando estas violencias, desde la Guerra Fría estas retóricas presentaron, de manera casi exclusiva, el marxismo como una «doctrina» antidemocrática y antijurídica. Los diversos discursos antimarxistas establecieron una vinculación entre violencia y marxismo para socavar su influencia y desprestigiar su análisis del capitalismo.

*Palabras clave:* Retórica; Estereotipo; Violencia; Neoliberalismo; Guerras Proxy.

## ABSTRACT

This reflection is exploratory and tries to investigate the relationship that exists between the anti-Marxist rhetoric and the conversion of political violence into one of the universal moles in the «neoliberal» discourse against Marxism. The «activism» present in the diffusion of the argumentation of these rhetorics in the last decades deceives respect for its origins and its extension, given that these have been one of the fundamental pieces of neoliberalism against resistance, of all kinds, that has arisen before the advance of neo-imperial globalization by discursive means and by means of violent containment. However, ignoring this violence, since the Cold War these rhetorics presented, almost exclusively, Marxism as an anti-democratic and anti-legal «doctrine». The various anti-Marxist discourses established a link between violence and Marxism to undermine its influence and discredit its analysis of capitalism.

*Keywords:* Rhetoric; Stereotype; Violence; Neoliberalism; Proxy wars.

## 1. CUESTIONES PREVIAS (RETÓRICAS Y ESTEREOTIPOS)

En este artículo se exponen algunas consideraciones destinadas a intentar una aproximación a las retóricas antimarxistas y sus estereotipos, particularmente, sobre la cuestión del fin, siempre anunciado, y el retorno, siempre inesperado, del marxismo como instrumento de análisis del capitalismo y de las de las formas de violencia que engendra. ¿En qué consisten las retóricas antimarxistas? Se trata de una construcción discursiva compleja. Se han construido ciertos estereotipos cuya difusión ha sido casi universal atribuyéndole a los discursos marxistas, –fuesen heterodoxos o no–, violencias cognitivas, constricciones morales y pérdidas de libertades civiles. Desde Ayn Rand (2009)<sup>1</sup>,

1. Alisa Zinóvievna Rosenbaum conocida como Ayn Rand, fue una filósofa que desarrolló un sistema filosófico conocido como «objetivismo». Rand defendía el individualismo y el capitalismo de *laissez faire*. Fue una destacada opositora del marxismo y del socialismo con gran influencia en EEUU. Para Ayn Rand, el hecho de que una huelga pudiera provocar un caos es la confirmación de que ningún país puede vivir sin su clase empresarial, así como sin la subordinación de la política a las necesidades de la economía empresarial. Las ideas de Ayn Rand son muy populares en la clase empresarial estadounidense. Algunos admiradores importantes de ella son Elon Musk, Jack Dorsey y Travis Kalanick. Su obra más reconocida es *La rebelión de Atlas* (Rand 2009).

Friedrich Hayek (2011)<sup>2</sup>, a Karl Popper (2006)<sup>3</sup> pasando por Raymond Aron (2021)<sup>4</sup> y Leo Strauss (2005)<sup>5</sup>, –entre otros–, estos estereotipos retóricos son recurrentes en sus discursos. Se dogmatiza en ellos sobre el carácter sustancial de la violencia en el marxismo como instrumento de cambio, mientras

2. Friedrich August von Hayek, fue un economista, jurista y filósofo discípulo de Friedrich von Wieser y de Ludwig von Mises. Es conocido principalmente por su defensa del liberalismo y por sus críticas a la economía planificada y al socialismo y por ende al marxismo. En su libro *Camino de servidumbre* (Hayek 2011), considera al marxismo como un peligro para la libertad individual que conduce al totalitarismo. Apoyó a las dictaduras del Cono Sur como medio de instauración de medidas liberales. De hecho, en una entrevista hecha por el diario el Mercurio el 12 de abril de 1981, en apoyo al régimen de Pinochet, dijo: «Mi preferencia personal se inclina a una dictadura liberal y no a un gobierno democrático donde todo liberalismo esté ausente».

3. Karl Raimund Popper filósofo y politólogo. Por lo que respecta a su discurso político, es conocido por su defensa de la democracia liberal y de una sociedad abierta, base ideológica de la fundación *Open Society Foundations* del filántropo George Soros. Popper desconfiaba de los mecanismos puros del libre mercado que abanderaba Hayek, y predicaba más bien cierto intervencionismo del Estado, pero que no desembocara, en cualquier caso, en el control o en la propiedad estatal. Fue miembro de la Sociedad Mont Pelerin, una comunidad de estudios fundada por Hayek para promover una agenda política liberal. Su obra política está marcada por su anticomunismo militante, si bien reconoció las valiosas aportaciones que hizo Marx a la sociología, en el sentido de convertirla en una ciencia autónoma que dispone de sus propias categorías y, en particular, valoró que el marxismo despojó a la sociología del psicologismo de Stuart Mill. Su libro más destacado es *La sociedad abierta y sus enemigos* (Popper 2006).

4. Raymond Aron, filósofo, sociólogo y politólogo. Fue uno de los grandes analistas de la sociedad actual y un crítico de la actuación de los intelectuales de izquierda, en especial de Jean-Paul Sartre. Se convirtió en uno de los más persistente y severos antimarxistas y anticomunistas. Aron se refería a la revolución como un mito. De hecho señaló que el mito de la Revolución era un mito de la izquierda y sostenía que resultaba tan seductor precisamente por su atractivo poético: inducía la ilusión de que «todo es posible», de que todo puede ser completamente transformado. Su controversia con Sartre provocó algunas críticas. Así, se decía que el escritor y periodista Jean Daniel, había afirmado: «Mejor estar equivocado con Sartre que en lo cierto con Aron». Una de sus obras más críticas con el marxismo es *Libertad e igualdad* (Aron 2021)

5. Leo Strauss, filósofo y politólogo ejerció una gran influencia en la élite política estadounidense. Uno de los más notables, entre sus alumnos, fue Paul Wolfowitz, Subsecretario del Departamento de Defensa, en el gobierno de George W. Buhs y décimo presidente del Banco Mundial. La influencia de Strauss ha dado lugar a la utilización del maquiavelismo político, como práctica política, entre los neoconservadores estadounidenses, definidos como «straussianos». Estos jugaron un papel significativo en la promoción y planificación de la Invasión de Iraq en 2003 y en la promoción de la primacía neocolonial de EEUU. Uno de sus libros de interés es *Sobre la Tiranía* (Strauss 2005).

que, por el contrario, el capitalismo aparece, ajeno a la violencia, como un sistema de apertura, libertades y equilibrio de intereses. O, en los menos idealistas, como sucede con Karl Popper, como un marco de posibilidades reales de llegar a ello.

Al respecto hay que añadir que no se pretende en este artículo buscar el origen, gestación y desarrollo de las retóricas y discursos antimarxistas. Sólo señalar, –sin pretender ser exhaustivos–, la relación de correspondencias observables con los intentos de sofocar las insurgencias emergentes, internas y externas, en los espacios donde se generan resistencias al *statu quo* desde posiciones subalternas, colocándolas *fuera* del tiempo presente. Pareciera, según estos discursos, que las insurgencias presentes fuesen vestigios de un pasado superado, aunque reaparezcan sin solución de continuidad en los movimientos de construcción de las soberanías individuales y colectivas bajo un capitalismo liberado, como el actual, del concepto de *bien común* o *interés público*. Funcionalmente gestionado, además, mediante la puesta en práctica de un corporativismo tecnocrático–empresarial que está embarcado en un juego neoimperial.

## 2. LOS ENTRAMADOS ARGUMENTALES DE LAS RETÓRICAS ANTIMARXISTAS

El entramado argumental de las retóricas antimarxistas es un aparato de representación en el que encajan en un mismo discurso, aparte de la idealización del capitalismo, la acusación contra el marxismo de constituir una fuente de violencia, en la teoría y en la práctica. ¿Cómo? inspirando –o influyendo– en revoluciones, revueltas y disturbios urbanos. Más exactamente, ser inspirador de estrategias contemporáneas de subversión contrarias a un *statu quo*, que se configuró al amparo de las políticas de *ley* y el *orden* (*law and order*), desde los lejanos años de Margaret Thatcher y Ronald Reagan<sup>6</sup>. Ambos en su gestión enfatizaron la desregulación (particularmente, del sector financiero), los mercados laborales flexibles, la privatización de las empresas estatales y la reducción del poder e influencia de los sindicatos. Procesos que engendraron resistencias sociales heterogéneas. El cumplimiento de estas condiciones exigía la imposición de la *ley* y *orden* como medio de garantizarlas y conujo

6. Ambos políticos, Thatcher y Reagan, fueron, como dice Chris Calton, *romantizados* en la prensa conservadora, en particular, indica: «Las razones de la romantización de Reagan son difíciles de entender. Pero Ronald Reagan sí tuvo la *mejor retórica cuando se trataba de temas conservadores* (...) y tal vez esta sea una buena explicación para su atractivo» para los conservadores (Calton, 2018).

a una militarización de la policía y a la reducción de las libertades civiles. De hecho, según Calton (2018), Reagan convenció al Congreso de suspender la Ley de *Posse Comitatus* de 1878, que se aprobó para evitar que el gobierno desplegara el ejército contra ciudadanos de EEUU. Un hecho que condujo a un socavamiento del estado de derecho. Dado que, luego de suspendida la Ley, utilizó a los militares y las fuerzas del orden, que a su vez se estaban militarizando (Calton 2018), en «operaciones conjuntas» en el territorio de EEUU<sup>7</sup>. Así que, con la práctica asociación del Ejecutivo y el Legislativo, Reagan consiguió establecer una relación de correspondencia entre *defensa* nacional y *seguridad* interior sostenida en las figuras, recurrentes en la Guerra Fría, de un enemigo interior interesado en provocar el caos.

Por lo que concierne a Margaret Thatcher baste mencionar la guerra declarada por su gobierno contra el sindicato de mineros, que duró un año (1984-1985) y que condujo, finalmente, a la clausura de la última mina de carbón del Reino Unido<sup>8</sup>. Las lógicas represivas instauradas habilitaron a Thatcher para tratar a los sindicalistas como enemigos del orden. De modo que las huelgas pasaron a ser consideradas, no un derecho, sino un ataque a la democracia y, por lo tanto, fueron conceptualizadas como «pura y simplemente subversión». Pero la cuestión no acabó ahí. En el contexto de la Guerra Fría, además, los gobiernos de Thatcher y Reagan, desarrollaron una alianza *antisubversiva*, mediante guerras de baja intensidad, tanto interna, como externamente. Para entonces, ninguno de los dos, pretendía, la contención de las insurgencias, sino la disuasión de estas, e impedir en las periferias la aparición de insur-

7. Ahora mismo las operaciones «conjuntas» de ejército y policía se suceden en Europa, en países incluso de tradición revolucionaria, como Francia, y en algunos países del Cono Sur el ejército ha sustituido a la policía en vigilancia y represión de disturbios urbanos.

8. La guerra contra el sindicato de mineros duró un año. Es el conflicto industrial de más larga duración en la historia del sindicalismo del Reino Unido. De su importancia para el cambio del sistema de gobernabilidad interna de Reino Unido da cuenta el hecho de que historiadores y sociólogos consideren la disputa, entre el gobierno y los sindicatos, como el acontecimiento más importante de la historia británica de la posguerra, junto al conflicto de Suez, la guerra de las Malvinas y el Brexit. Como los acontecimientos citados la guerra contra el sindicato de mineros fue un punto de inflexión en la historia del Reino Unido en el siglo xx. Y es que en su momento más álgido, este conflicto mantuvo a casi 150.000 mineros en huelga. ¿Las causas? Los mineros se fueron a la huelga por la retirada de derechos sociales, Thatcher pretendía limitar el derecho de huelga, introducir la desregulación en las jornadas laborales y debilitar los sindicatos, no sólo el sindicato de los mineros. Para Thatcher, limitar los derechos sindicales era un objetivo prioritario, ya que consideraba que el poder *excesivo* de los sindicatos era una amenaza constante al libre mercado.

gencia, en el seno de determinados sectores sociales, imponiendo «restricciones voluntarias» a los procesos de industrialización, así como imponiendo, además, la disolución de los sindicatos y el recorte general de los derechos sociales. En este punto conviene añadir la práctica inexcusable, desde la era de Thatcher y Reagan hasta el presente, de una lógica de poder del capitalismo, que ha alcanzado su máxima expresión en el capitalismo tardío, contra el estado de derecho y la democracia. Uno y otro han sido caracterizados como disfuncionales a la hora de garantizar la continuidad del sistema<sup>9</sup>. Por ello, se instauraron como garantes del *statu quo* los «estados de excepción» instrumentos jurídicos que se caracterizan por autorizar medidas excepcionales que habilitaban –y habilitan– la suspensión total o parcial del estado de derecho ante casos considerados por el poder ejecutivo como amenazas al orden. Estas medidas de gobierno parten del principio de que la sociedad civil es caótica y el Estado es racional. De su éxito como herramienta del poder ejecutivo da cuenta, que cada día aumentan las acciones que pueden considerarse amenazas al orden y los regímenes de excepción, cada vez son más prolijos y se prolonga más su aplicación en el tiempo, sin que haya habido oposición por los poderes legislativos. Al contrario, se han aprobado con su total colaboración. No obstante, el componente autoritario-represivo, en la era de Thatcher y Reagan –y después de éstos– la atención ha seguido centrada, no en las lógicas represivas de las democracias liberales, sino en los discursos marxistas, que inspiraban, según las retóricas antimarxistas, violentos procesos de cambios del sistema. Para sustentar estos estereotipos se señalaba, entonces –y me atrevería a decir que ahora–, que el marxismo cuestiona la existencia de un sistema jurídico al que deban de obedecer todos los sujetos individuales y colectivos, así como deslegitima a la justicia, tanto en lo que concierne a la ley como al aparato institucional que la hace cumplir. ¿Se pueden despejar estas dudas inducidas? ¿Cuál es la posición de Marx sobre el derecho? El derecho no fue una cuestión central de su reflexión. En términos simplificados, Marx defiende que, en ningún caso se puede partir de una concepción general de lo que es el derecho, dejando a un lado las formas particulares o el contenido específico de las interacciones que genera. Advierte la *interpenetración* de los planos jurídico, político y económico, de

9. En este contexto, bajo el rótulo de «ingobernabilidad de la democracia», neo-conservadores de todo tipo propugnan el desmantelamiento del Estado social, causante, según ellos, en reiterados argumentos de la crisis fiscales y financieras regionales, producidas por el pluralismo de asociaciones y grupos de interés (la política de masas). De manera que no sólo quieren reducir el intervencionismo del Estado, sino la propia democracia. Así, la Comisión Trilateral en un Informe dice: «Un exceso de democracia significa un déficit en la gobernabilidad» (Crozier, Huntington y Watanki, 1977-1978).

su condicionamiento recíproco y de su función social. Al respecto, resultan reveladoras aunque críticas las observaciones de Muinel Paz (2020) cuando señala:

atrincherada tras el culto «constitucionalista» a la legalidad y al Estado de Derecho se agazapa la clase dominante, obviando que, si bien el Estado se regula evidentemente por el Derecho y que el Derecho es el fundamento del Estado, en realidad el Derecho mismo es un producto monopolístico del Estado. (Muinel Paz 2020, 382)

Sin embargo, sigue siendo un lugar común el «antijuridicismo» del marxismo, particularmente en los diversos procesos de construcción discursiva, simbólica y material del lenguaje de los aparatos represivos, al considerarlo como la base teórica del comunismo y del socialismo, ambos sujetos a escrutinio, si bien en grados diferentes. Ha sido un hecho probado que, en el conjunto de los marcos jurídicos, políticos, sociales y simbólicos existentes, de un modo u otro, expresa o implícitamente, han atribuido al marxismo inspirar hechos particularmente dramáticos bajo la forma de rebeliones, disturbios urbanos y revueltas identitarias, apoyándose en el hecho de que Marx y Engels reflexionaron sobre la legitimidad de la violencia como herramienta para cambiar un poder político, en supuestos precisos, a saber, cuando este actuaba en contra del pueblo. Daban a la violencia un sentido. En estos aparatos retóricos, se obvia el hecho de que los gobiernos democráticos, bajo el capitalismo neoliberal, fueron protagonistas y responsables de la instalación de lógicas represivas en la vida política, formuladas gradualmente. Al menos, desde la segunda mitad del siglo XX hasta el presente, tanto a escala nacional como global. Se implantan de manera indeterminada sin fijar con claridad cuál era su sentido y sus límites. Siempre borrosos. Por su indeterminación se justifican por *opiniones* vertidas en medios de comunicación. La denominada *mediopolis*. Opiniones que son representativas de una parte de las elites dirigentes, que las aprueban y utilizan.

### 3. LA VIOLENCIA Y LAS RETÓRICAS ANTIMARXISTAS

Vale la pena analizar la coherencia de estos discursos. Para empezar hay que examinar en ellos qué se entiende por violencia. Definir la violencia sin situarla es entrar en un túnel que no tiene salida. De hecho, una de las particularidades específicas del concepto de violencia es que no se deja definir sólo por sí misma, sino en referencia a la situación en la que se produce. Es

situacional. De ahí, que se hable de violencia política, violencia económica, violencia racista, violencia sexual, etc. En las retóricas antimarxistas los contextos no se explican. Estas retóricas condenan la violencia, pero no la sitúan. Definen la violencia en abstracto, de manera que las violencias insurgentes aparecen como acciones *sin sentido*. Así, cuando en estos discursos se denuncian las revueltas, o disturbios urbanos, se observan dos maneras de representarlas, o bien, no se suele hacer mención de las *causas* de la violencia, sino de los *resultados* de esta. O bien, se subraya que las causas que la provocan no son proporcionales a los efectos. Son retóricas cuyo fin es mostrar la existencia de una *desconexión*, entre realidad y acción, entre insurgencia y orden.

Argumentan que detrás de hechos sin sentido, como rebeliones, disturbios urbanos y revueltas identitarias, se encuentra el marxismo. Ante este argumentario, hay que abordar una cuestión inicial, a saber, que frente a la violencia capitalista Marx y Engels reflexionaron sobre la legitimidad de la violencia como herramienta para conseguir el poder político y subvertirla. Pero, previamente, Marx había revelado la naturaleza originaria de los procesos de acumulación de riqueza del capitalismo, describiéndolos como resultados de «despojos brutales, horrores, vejaciones que llevan aparejados la expropiación violenta del pueblo desde el último tercio del siglo xv hasta finales del siglo xviii» (Marx 1946, 619). Estos hechos violentos no sólo son descritos por Marx, sino también *condenados*. Y, anticipándonos a una posible objeción sostenida por aquellos teóricos, –espero que se me excuse de mencionarlos–, que sólo ven en Marx hechos causales y no «ideales morales» diríamos que, si bien es verdad, que en la descripción marxista del capitalismo encontramos una concepción del proceso social en términos de relaciones causales entre hechos, sin embargo, a la hora de examinar sustantivaciones como las utilizadas en el párrafo citado en las que se describen los procesos de acumulación como causantes de «despojos brutales», «horrores» y «vejaciones» es innegable que hay una actitud valorativa y una condena moral –como, por otra parte, en muchos otros de *El Capital*–. De hecho, en la mayor parte de sus escritos abundan los juicios morales, implícita<sup>10</sup> o explícitamente enunciados.

Por otro lado, estas retóricas y sus estereotipos no dan cuenta de las formas de representación colectivas de las violencias, cuando son, precisamente, estas formas de representación las que revelan cómo son los sistemas sociales y cómo se articula su sistema de relaciones cuyos efectos variables se mani-

10. Aranguren y Atienza, en España, Sánchez Vázquez y Luis Villoro en México, entre otros, han mostrado cómo el estilo literario de Marx se aleja de la ecuanimidad emotiva que suele atribuirse al lenguaje científico, como señala Curcó Cobos (2017).



fiestan en los procesos históricos y políticos específicos. Marx no abstraía la violencia de la situación. Al contrario, relacionaba la violencia con situaciones provocadas por el capitalismo. A mayor abundamiento, estas retóricas obvian que, cotidianamente, se da una multiplicidad, bajo el neoliberalismo, de representaciones visuales de la violencia, que la *legitiman* modificando su entorno simbólico, cuando se ejerce sobre determinados sujetos, definidos como transgresores de la *ley y el orden*. Una nómina que lleva décadas aumentando.

En todo caso, Marx había sido categórico. La violencia ha sido una de las herramientas usadas en beneficio de la acumulación capitalista, de manera que este proceso por sí mismo engendra la insurgencia. Y la globalización neoimperialista reactualizó sus palabras por los paralelismos existentes con la acumulación originaria. «*En la historia real [decía Marx] desempeñan un gran papel la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato; la violencia, en una palabra*» (Marx 1946, 607), así que, el capitalismo, a su juicio, sólo fue posible mediante una serie interminable de actos violentos. ¿No sucede lo mismo en el neo-imperialismo globalizado del capitalismo tardío?

Al respecto, cabe preguntarse: ¿ha habido cambios con la globalización que obliguen a reconsiderar la idea de Marx y Engels sobre la violencia como instrumento de cambio social? ¿Se han sustituidos esos hechos violentos del capitalismo originario por otros enfocados a maximizar la acumulación, sin recurrir a la violencia? O, por el contrario, ¿se han intensificado y universalizado hechos violentos, en términos territoriales y sociales? No hay una sola respuesta para estas preguntas. Si bien la ejecución de hechos violentos ha caracterizado a los procesos de acumulación del capitalismo originario, es evidente que el capitalismo neoliberal globalizado no ha renunciado a la misma. De hecho, sigue manteniendo en su elenco de posibilidades el recurso a la violencia como herramienta de acumulación y de extracción de riqueza. De modo que, a las violencias creadas en la fase originaria, ha sumado otras formas particulares de violencia, tanto en conflictos bélicos, como en conflictos sociales. Así que no se ha abandonado un recurso que ha probado su eficacia. Se ha resignificado, mediante complicadas operaciones de enmascaramiento, bajo nombres moralizantes, tales como el discurso de la seguridad. De hecho, en relación con ese discurso arbitrado para detener las insurgencias heterogéneas surgidas, se han instrumentado diversos medios de concentración de la violencia en forma de armas, tropas, guardias y prisiones.

Por otro lado, las retóricas antimarxistas y sus estereotipos soslayan las interacciones, sociabilidades y alteridades violentas que se tejen en el capitalismo neoliberal en torno a la acumulación de riqueza expuesta por Marx en *El Capital*, pero van más allá de obviarlas, habida cuenta que no sólo

deslegitiman la resistencia, sino, también, a la crítica teórica, como *inducción a la violencia*. De manera que, la *ley* y el *orden* aparecen como un fin en sí mismo. No como un medio de articular una forma de sociabilidad transitoria. Algunos marxistas, como Kohan (1998), en pleno auge de las retóricas antimarxistas en América Latina, se han pronunciado sobre el «antijuridicismo» usado como una añagaza para ocultar la profundidad de la crítica de *El Capital* al sistema. Así, señala:

(...) De este modo se soslayaron rápidamente las agudas observaciones críticas que esta obra contiene en el radical cuestionamiento político del iusnaturalismo contractualista moderno (pues según ella el fundamento de la política no reside en la «paz» ni en el «acuerdo» –sino en la violencia y en la guerra, el contrato no es entonces fundacional ni punto de partida sino el punto de llegada de un proceso de lucha anterior). Con semejante simplificación como telón de fondo, se ha cuestionado la existencia en Marx de una teoría de la política y del poder. (Kohan 1998, 183)

#### 4. RESIGNIFICACIÓN Y TRAVESTISMOS DE LOS ESTEREOTIPOS

Refutar tales estereotipos retóricos no es la pretensión de este trabajo, sino llamar la atención sobre su continuidad, mediante una constante resignificación, según los cambios experimentados por la evolución de las estrategias de control del capitalismo tardío, tanto en las metrópolis, como en las periferias. La resignificación de los estereotipos lleva a una conceptualización, que entraña un acto de cesión de un nuevo significado. O, de un cambio de sentido interpretativo, a acciones, contextos y experiencias políticas, como las sobrevenidas en las últimas décadas en las que las guerras Proxy<sup>11</sup> y el caos territorial inducido a través de estas son recurrentes. En estos escenarios el neoliberalismo ha impuesto su *hegemonía* en las prácticas políticas y bélicas. En muchos sentidos, se ha convertido en un *régimen*, dado que su sistema de interacciones es el que determina el carácter y la intensidad de la violencia.

Al hacer referencia en este punto a la expresión «hegemonía» se está recurriendo, inevitablemente, al sentido que da Gramsci al término en los *Quaderni di Carcere* (1929/2018), al afirmar que la «cultura occidental» había llegado a ser hegemónica sobre las demás. Así, en el presente, por analogía, puede decirse, que, de la misma manera que la cultura occidental es hegemónica en el mundo, en el seno de la misma cultura occidental se ha impuesto

11. Las guerras Proxy son guerras por delegación, esto sucede cuando los antagonistas no se enfrentan ellos mismos, sino a través de otros.

el neoliberalismo como expresión de una teoría y una práctica económico-política que ha llegado a ser hegemónica sobre todas las demás. Y que ha sido transferida, mediante los procesos de globalización neo-coloniales, a todas las áreas geográficas, incluidas las más distantes.

La distinción entre el concepto de hegemonía gramsciano y el concepto de hegemonía del neoliberalismo es significativa, porque para Gramsci (1976, 141) se puede llegar a hegemonizar a las demás culturas, subordinándolas, pero sin tener estas que desaparecer. Sin embargo, el neoliberalismo ha convertido en extinguido toda forma alternativa, o tradicional, de regir la sociedad. Su beligerancia, por activa y por pasiva, contra toda alternativa colectiva al *statu quo* existente es total. Sobre todo, si esta es construida por un sujeto colectivo para autorregularse sin ser interferido. Entonces sufre una reprobación violenta, y eso que los valores presuntos de las democracias liberales se oponen a toda forma de violencia –desde la directa y física a la violencia ideológica (racismo, odio, discriminación sexual)–. Pero, como en muchas otras cuestiones, la tolerancia del capitalismo tardío tiene límites. Se aplica siempre y cuando estas violencias tengan su origen en la acción de sujetos transgresores que se oponen a la acción de las corporaciones transnacionales y, por supuesto, no se aplica a las prácticas violentas de estas corporaciones, convertidas, mediante la globalización, en una suerte de gubernamentalidad transnacional.

Por otro lado, problematizar el propósito de estos estereotipos lleva a considerar, inevitablemente, una cuestión de principios, a saber, los estereotipos retóricos esgrimidos contra el marxismo están vinculados a formas de interpretar, codificar, clasificar y valorar a resistencias heterogéneas y multidimensionales, que emergen sin solución de continuidad en áreas sociales plurales. Y, que son representadas por alteridades radicales o resistentes, enfrentadas a los principios de *ley y orden*. Es obvio que la heterogeneidad y la multidimensionalidad de estos procesos suponen múltiples causas y múltiples inspiraciones político-económicas. Desde el marxismo, el nacionalismo o el populismo. De hecho, algunas veces coinciden más de una en el diagnóstico de las causas. No siempre en los efectos.

## 5. LAS MATRICES ANTIMARXISTAS DE LAS RETÓRICAS DE LA GUERRA FRÍA

La Guerra Fría sigue siendo esencial para encarar los estereotipos discursivos antimarxistas. En este sentido, el «anticomunismo militante» fue matriz de todas las retóricas antimarxistas, –aún operativo en nuestros días–, y ha sido la fuente de ciertos estereotipos que han llegado hasta hoy, entre ellas

una visión del mundo que, en su sustrato básico, permanece arraigada en la lógica del anticomunismo presente, casi sin variaciones.

Las retóricas antimarxistas tuvieron múltiples posibilidades de construir estereotipos al fundamentar el origen intelectual de los movimientos sociales durante la Guerra Fría, aunque fueron diversos y plurales. Hay que tener en cuenta que este fue un momento, según Marín Gelabert (2021, 9) «de innegable interés por el marxismo como ideología, como fenómeno social y cultural, así como objeto de análisis histórico e historiográfico». Todos los análisis no eran desinteresados, dado que, también, se pretendía impedir el avance de los movimientos sociales, habida cuenta que estos amenazaban el mantenimiento sin fisuras del *statu quo*. Para este la progresión y diversificación de los movimientos sociales se revelaba como una peligrosa vulnerabilidad del sistema que lo sostenía. Las numerosas movilizaciones, paros y huelgas, los exitosos intentos de alianzas políticas entre distintos sujetos colectivos y el alto grado de antagonismo contribuyeron, en gran medida, a percibir esta vulnerabilidad del sistema como un riesgo inminente.

De hecho, los debates, interpretaciones e ideas políticas derivadas del marxismo como método de análisis del capitalismo constituyeron, entonces, un marco para interpretar el mundo, que repercutió en las interacciones y alianzas de los grupos sociales. Un marco de interacciones que nunca fue *estable*, si se ha de creer a Marín Gelabert (2021, 18), quien sostiene que el marxismo fue un marco de interacciones en evolución permanente incorporando nuevas corrientes intelectuales de carácter transversal (Marín Gelabert 2021, 20)<sup>12</sup>.

Una característica distintiva de las retóricas antimarxistas de la Guerra Fría consistió, precisamente, en la aparición de un «anticomunismo» militante, tanto en el terreno político-económico como en el militar. ¿Cuáles fueron sus bases teóricas? Las bases del «anticomunismo» fueron la defensa del libre mercado, la propiedad privada, la cooperación entre las diferentes clases y la defensa de costumbres, valores y normas sociales tradicionales. Entonces, como ahora, se arbitraban una serie de matrices retóricas en torno a la familia, la propiedad, el odio y la autonomía individual. Son discursos que presentan el triunfo del comunismo como el fin de la familia, de la autonomía individual, de la destrucción social y el odio de clases. Durante décadas

12. Hay que decir, sobre la influencia del marxismo que anarcosindicalistas y socialistas o socialdemócratas estaban fuertemente influenciados por las obras de Marx y otros marxistas, pero estos movimientos de izquierda también eran críticos con aspectos del pensamiento marxista y fusionaron el marxismo con otras fuentes de inspiración ideológica.

este tipo de discursos permanecieron relativamente con pocas variaciones, si bien, sus matrices retóricas venían de lejos. De la década de los treinta. De hecho, conformaron en gran medida los discursos fundacionales del fascismo y del nazismo<sup>13</sup>. Un ejemplo de las mismas se halla en la obra *El cristianismo y el problema del comunismo* de Nicolás Berdiaeff (2015) que anticipó en Argentina la «matriz» de los estereotipos del Cono Sur en relación a los medios que utiliza el marxismo para lograr su objetivo, aunque Berdiaeff era solo un hombre religioso, no un nazi o un fascista, sí guardó su discurso relación con las consignas de estos. Así, señala que el marxismo se sirve para la consecución de sus «objetivos», «De los malos instintos de los obreros, de la animosidad, el odio, la venganza, la violencia, debe salir un régimen social perfecto, justo y excelente. Cuanto más odio tengan los obreros, cuanto más cruel sea su lucha, más perfecta será la organización social que le sucederá» (Berdiaeff 2015).

Con estas bases argumentales, la retórica anticomunista permeó, pues, todos los aspectos de la política, pero, igualmente, de la cultura. Se articularon discursos que tenían como objetivo primordial «desenmascarar» el peligro de la «infiltración» comunista. Uno de los procesos más significativos contra la infiltración fue la denominada «caza de brujas» de Hollywood emprendida por el Comité de Actividades Antiamericanas entre 1947 y 1956 para descubrir comunistas infiltrados<sup>14</sup> entre actores, guionistas, directores y personal de apoyo de la industria cinematográfica<sup>15</sup>.

La búsqueda de sospechosos se convirtió en un deber patriótico e, igualmente, proveer de retóricas anticomunistas a la sociedad. Para llevar a cabo esa tarea se propició la aparición de «frentes intelectuales» productores de discursos antimarxistas, basados en estereotipos. Así, intelectuales como James

13. El nazismo y el fascismo se definieron como nacionalistas, anticomunistas y antisemitas. Se manifestaba el rechazo ideológico tanto al marxismo como al «liberalismo masónico». En España tuvieron manifestaciones discursivas análogas, si bien se responsabilizó de la crisis de valores y la mala conducción nacional a los partidos, defendiendo, en consecuencia, una «democracia orgánica» respetuosa de «los valores y las jerarquías», en la que las «ideas rectoras» de cualquier acción derivasen de los conceptos de «Dios, Familia y Propiedad».

14. Un personaje representativo de esta persecución y de la elaboración de «listas negras» de actores, guiones y directores fue el senador McCarthy; tanto fue su activismo anticomunista que muchos años después los principios que inspiraron aquella «caza de brujas» también fue conocida como «mccarthismo».

15. Una fuente no extensa, pero bien documentada, lo constituye el trabajo de Javier Gómez (2009). De ahí he extraído algunos datos.

Burnham (2021)<sup>16</sup> militaron activamente para imponer una línea anticomunista en la cultura occidental y de la misma manera procedió Arthur Koestler<sup>17</sup>, el autor de *El cero y el infinito* (Koestler 2011). Hubo eventos culturales muy significativos como el *Congreso por la libertad de la Cultura* (1950), que reunió una pléyade de intelectuales de diferentes posiciones ideológicas, pero todos coincidentes en el anticomunismo<sup>18</sup>. A partir de este congreso se creó toda una red de intelectuales y publicaciones que reactualizaban esas retóricas antimarxistas de los años 30 del siglo XX, basadas en «Dios, familia y Propiedad», focalizándose en el anticomunismo, si bien cobrando distancia del simplismo de las retóricas de los años 30 que, por otro lado, tenían un origen vergonzoso.

16. James Burnham fue un teórico político estadounidense, que desde sus inicios en el trotskismo americano se integró en acciones y movimientos antisoviéticos. En 1940 se integró en la Oficina de Servicios Estratégicos, antecesora de la CIA. Durante la Guerra Fría escribió artículos para la revista *National Review*, de tendencia conservadora. En 1983 recibió la Medalla Presidencial de la Libertad de manos del presidente Ronald Reagan. Burnham argumentó en su libro de 1941 *The Managerial Revolution: What is Happening in the World* (Burnham 2021) que el capitalismo estaba desapareciendo pero que no iba a ser remplazado por el socialismo; tampoco la democracia iba a prevalecer. Una nueva clase de *mánager*, –y no la clase obrera–, estaba remplazando la antigua clase capitalista como poder dominante en la sociedad. La clase de los *mánager* incluía ejecutivos, técnicos, burócratas y militares. Esos dominarían, a su juicio, el mundo.

17. Arthur Koestler fue un novelista, ensayista y activista político y filósofo social de origen húngaro y nacionalizado británico. Comunista desengañado, en 1938 renunció al Partido Comunista, al que se había afiliado en 1931 en Berlín, y comenzó a trabajar en una novela que en 1941 fue publicada en Londres bajo el título de *El cero y el infinito* (Koestler 2011). Fue uno de los libros antisoviéticos más influyentes del momento. En junio de 1950 Koestler pronunció un importante discurso anticomunista en Berlín bajo los auspicios del *Congreso por la libertad de la Cultura*, una organización financiada por la CIA. En el otoño de ese año, fue a los Estados Unidos en una gira de conferencias básicamente de contenido anticomunista. Más tarde, en 1956, como consecuencia del levantamiento húngaro, Koestler se dedicó a organizar reuniones y protestas antisoviéticas. De hecho, hasta su muerte siempre estuvo embarcado en la militancia anticomunista.

18. Demócratas cristianos, anarquistas, liberales, socialdemócratas generaron una suerte de frente intelectual anticomunista. La lista de participantes en los eventos derivados del *Congreso por la libertad de la Cultura* es interminable. Por citar algunos mencionar a John Dewey, Benedetto Croce, Bertrand Russell, Upton Sinclair, Jacques Maritain, Karl Jaspers, François Mauriac, Julian Huxley, Víctor Serge, Reinhold Niebuhr, John Dos Passos, William Faulkner, David Lilienthal, Franz Borkenau y tantos otros. (s.v. ‘Congreso por la libertad de la cultura’, *Diccionario Filosófico. Manual de materialismo filosófico*).

## 6. CAMBIO DE TERCIO: «EL FIN DEL MARXISMO»

Con el fin de la Guerra Fría se generaron nuevas figuras discursivas contra el marxismo. Retóricas proféticas sustituyeron parcialmente a las retóricas del apocalipsis de «Dios, Familia y Propiedad», matriz del discurso de Nicolás Berdieff. Esta vez consistía en avisar que había llegado el fin del marxismo. El estereotipo retórico acuñado consistía en afirmar que había pasado su tiempo. Un fin que a lo largo de la Guerra Fría parecía estar lejos.

De hecho, en su apogeo, la Guerra Fría llegó a constituir un sistema internacional de relaciones, en el sentido de que el pensamiento y las ideas antagónicas que representaban EEUU y la URSS dieron lugar a todo un entramado de ideas e instituciones beligerantes. También de áreas territoriales de conflicto, que constituyeron los puntos de fricción entre ambos sujetos antagónicos. Dicho de otro modo, representó la aparición de una «cultura» basada en el antagonismo. Según Arne Westad (2018, 16) ambos estaban convencidos de que el curso de los siglos venideros dependía de quién ganara la contienda. Sus retóricas políticas respondían a situar el problema de la beligerancia existente entre ellos en espacios de confrontación multidimensionales. El mismo Arne Westad decía que no sólo fue un conflicto ideológico como se pretende, entre el capitalismo y el socialismo, por el *dominio del futuro*, sino que fue un sistema internacional resultante de los cambios sobrevenidos después de la segunda guerra mundial<sup>19</sup> y del avance y retroceso de resistencias populares de todo tipo. Hay que señalar no obstante, que, además de ser un sistema de relaciones internacionales, fue, también, una forma de vivir, así lo describe Arne Westad señalando: «durante un largo período de tiempo, el conflicto entre el socialismo y el capitalismo influyó profundamente en la forma de vivir de la gente, y en lo que pensaba sobre la política, tanto a escala local como mundial» (Arne Westad 2018, 17).

Este sistema complejo se vino abajo al final de la Guerra Fría. Y con la disolución de la URSS se pasó a otras figuras retóricas sin dejar los estereotipos básicos del anticomunismo de lado. Entonces era habitual hacerse

19. Para Arne Westad: «los cambios profundos y a menudo violentos en Asia, África y América Latina tras el periodo colonial fueron una consecuencia primordial de la Guerra Fría. Pero el conflicto también tenía otros significados. Puede concebirse como una etapa en el ascenso de la hegemonía mundial de Estados Unidos. Puede contemplarse como la (lenta) derrota de la izquierda socialista, sobre todo en la modalidad que adoptó Lenin. Y puede describirse como una fase aguda y peligrosa de las rivalidades internacionales, que surgió de los desastres de dos guerras mundiales, y que posteriormente se vio desbordada por nuevas líneas divisorias mundiales en las décadas de 1970 y 1980» (Arne Westad 2018, 15).

preguntas tales como: ¿Ha muerto el marxismo? Había muchos sepulcros. Si se toman al pie de la letra estos discursos la crítica del capitalismo de Marx era irrelevante, dado que este no había podido conocer la evolución del capitalismo marcada por el surgimiento de un nuevo paradigma tecnológico y un profundo cambio en la organización del espacio mundial a través de la globalización (Selwyn 2013). El capitalismo de la presente era «otro» capitalismo, dado que habían cambiado sus objetivos, sus métodos y sus procedimientos en la formalización y resolución de conflictos. Otro argumento más en contra, según estos discursos, es que el método marxista era inútil. La razón: Marx había ignorado la naturaleza cambiante del capitalismo, como proceso social. Un extremo que cuestiona Marcelo Musto (2008), afirmando que «Marx entendió que el nacimiento de una economía internacional globalizada era inherente al modo capitalista de producción y predijo que este proceso generaría ( ) violentos conflictos, crisis económicas e injusticia social generalizada» (Hobsbawm y Musto 2008).

Así, pues, con la disolución de la URSS sobrevino este otro enfoque retórico. Había llegado el *fin de la rebeldía*. Los proyectos de cambio eran banales ante la universalización de un mundo no antagonico de cooperación de clases, como se había reivindicado en los discursos anticomunistas de los años 50. Al fin ese mundo había llegado. ¿Cómo preservarlo? A través del acatamiento de los sistemas de valores y de las prácticas políticas globalizadas de la democracia neoliberal.

¿Tenía razón Fukuyama al profetizar el fin de la rebeldía? A medias. Todos los espacios, procesos y actividades políticas sobrevenidos en el seno de las sociedades de la posguerra fría están atravesados por revueltas, revoluciones y disturbios. Casi todos fracasados. Se multiplicaron los conflictos no resueltos, pero el estereotipo penetró y se hizo común, incluso, en el discurso de quienes promovían resistencias contra la neocolonización. Significados autores del pensamiento del denominado «Giro Decolonial» –Walter Dignolo y Ramón Grosfoguel, entre otros–, por motivos diferentes<sup>20</sup> marcan distancias con la teoría marxista y esgrimen argumentos que guardan ciertas similitudes con los tópicos puestos en circulación sobre «el fin del marxismo» y su inutilidad relativa. Al «Giro Decolonial» se sumaron en América Latina «filósofos de la liberación»<sup>21</sup> que también se refieren al marxismo,

20. Ambos autores, Dignolo y Grosfoguel pertenecen al grupo *Modernidad/Colonialidad* y los dos presentan críticas a Marx invalidando al marxismo como una perspectiva de análisis para Latinoamérica, por su eurocentrismo.

21. Según Juan Carlos Scannone, la «filosofía de la liberación» surge en Argentina en 1971, debido a las injusticias estructurales, que padecía el Subcontinente latinoamericano.



como una ideología negativa o como un instrumento proveniente del análisis sociológico<sup>22</sup>, así, uno de ellos, Juan Carlos Scannone (2011), en sus textos suele ser muy explícito en señalar su separación del marxismo.

De un modo u otro, se pensaba –también por los propios marxistas disidentes– que saldados los movimientos nacionalistas de autodeterminación de las periferias y disuelta la URSS no había futuro para los marxismos revolucionarios. América Latina constituía un ejemplo de su fracaso. Tampoco había lugar para los nacionalismos soberanistas. Francis Fukuyama, estaba convencido de que se había asistido a la llegada de «un estado homogéneo universal» (Fukuyama 1989, 10-11) que ponía fin a todos los antagonismos.

Sin embargo, los hechos desmentían a los discursos. En la posguerra fría aumentaron exponencialmente las resistencias dirigidas a la consecución de la autodeterminación política y cultural<sup>23</sup> y la violencia no disminuyó. Aumentó en proporción a la violencia neocolonial. Algunas de las insurgencias periféricas no eran rebeldías sobrevenidas, sino que venían de lejos desde los inicios del colonialismo. Pero esta realidad era una cuestión menor para los analistas de la «muerte del marxismo».

## 7. DEL PASO DE LA RETÓRICA A LA «INGENIERÍA SOCIAL»

Hay que reconsiderar las otras formas de violencias creadas por el capitalismo a la luz de algunos acontecimientos contemporáneos. Estas, sin ser novedosas, involucran, cotidianamente, medios hasta ahora empleados excepcionalmente. Así, en los conflictos bélicos aumenta la tendencia a emplear prácticas militares cada vez más sanguinarias como masacres, genocidios, politocidios, democidios y limpiezas étnicas. La cuestión de la eficacia de tales prácticas estriba en que a los destinatarios de la violencia les sea imposible

Pretendía la liberación humana integral y no meramente en el plano sociológico y económico (Scanonne 2009, 4).

22. Esto a pesar de que el origen de la «Filosofía de la Liberación» se halla en la Teología de la liberación y esta es marxista. Al menos así es en la concepción del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez que aparece explícita en el texto fundacional del año 1971, publicado en Lima por primera vez y reeditado en el año 1988, la cual en su visión ideológica política es marxista. Aunque se le reconvinó por la Congregación para la Doctrina de la Fe por esas ideas expuestas en los documentos «Algunos aspectos de la teología de la liberación» (1984) y «Libertad cristiana y liberación» (1986), el autor no cambió su perspectiva.

23. Las revueltas se daban no sólo en países recolonizados situados en áreas geográficas periféricas, sino en minorías situadas en las metrópolis.

recuperarse. Por ello, las acciones de los grandes aparatos bélicos están orientadas a que los daños infligidos no se produzcan intermitentemente, sino de manera prolongada y continua.

Esa violencia no es tan anárquica y caótica como se pretende por algunos analistas involucrados en la conceptualización de la «geopolítica del caos» (Maddaluno 2017). Diría sobre las violencias que no se pierde de vista el objetivo, de manera que se coordinan a los actores violentos en el marco de una estrategia para que sus acciones generen acumulación de riqueza y permitan «expropiación y extracción» neocolonial. Con el uso de estos medios se ha ganado en intensidad destructiva, pero también en eficacia destructiva.

Ante estas realidades, cada vez es más difícil de asumir como argumentos de discusión viables los estereotipos retóricos, que asocian el marxismo con la violencia *sin sentido*. No resultan plausibles. Se ha pretendido, durante mucho tiempo, que el capitalismo es la expresión de un proceso civilizatorio interrumpido transitoriamente por subversiones y que estas son, particularmente, de inspiración marxista o influidas por el marxismo. Como proceso civilizatorio fundado en valores sería preciso garantizar su evolución<sup>24</sup>, para instaurarlos y universalizarlos que sus valores se asuman globalmente. Se han propuesto soluciones diversas. Karl Popper propuso una «ingeniería social» o tecnología. Así, mediante la aplicación de la racionalidad tecnológica, a la luz de la emergencia de la tecno-burocracia, se podrían resolver las «disfunciones» institucionales sobrevenidas entre intereses antagónicos, como los intereses de clase, tomados por Marx como paradigma de antagonismo en *El Capital*.

Un seguidor presente de Popper, –notorio neoliberal transnacional– Klaus Schwab, reconceptúa en la *Cuarta Revolución Industrial* (2021) la «ingeniería social» para fortalecer la tecnología de la gubernamentalidad empresarial. Pero con matices. Ante los problemas que enfrenta la democracia que puedan desembocar en rebeliones, revoluciones o disturbios, él propone la aplicación de una ingeniería social *modernizada*. Ello significa, por un lado, la prevalencia de quienes ejercen el poder gracias al monopolio del saber, pero, por otro, igualmente, la prevalencia en el monopolio del poder.

En ese contexto, analizar estas retóricas antimarxistas supone aceptar un desafío en un momento histórico, como el presente, de redefinición del imperialismo mundializado y de su lógica fragmentadora practicada, mediante la resignificación de las «expropiaciones» neocoloniales y de las guerras por

24. Estos valores serían representativos de la universalidad del derecho (Popper, 2006, 308-309).

delegación en áreas geográficas periféricas, las denominadas guerras *Proxy*<sup>25</sup>, sobrenvenidas lejos de las metrópolis imperiales. Las ingenierías sociales han promovido revoluciones democráticas, pero un análisis conceptual estricto revela que estas «revoluciones» han sido simplemente un nombre para reafirmar el poder corporativo neoimperial. El examen de estas implicaciones es pertinente para analizar los estereotipos antimarxistas, dado que las guerras *Proxy* provocan una continua reconfiguración del espacio, de los sistemas políticos, de las culturas y las conciencias.

De hecho, por la aplicación de las «ingenierías sociales» ha sido posible construir formas estéticas del *respeto al orden* establecido que han contribuido a generar una atmósfera de sumisión y de inhibición de la acción de sujetos individuales y colectivos. Así, las ciudadanías diversas y sus antagonismos son desarticuladas por la conversión de sus emociones en una experiencia básica para el consumo, bajo la égida de grandes corporaciones transnacionales, que se han preocupado en transformar las emociones, siguiendo procesos que desvirtúan la naturaleza de estos, para convertirlos en asunto del mercado global.

Bajo la influencia de estas «ingenierías sociales» la práctica de la inhibición tienen tanto que ver con retóricas estéticas, como con la construcción social del miedo. Su violencia tiene sentido.

## 8. A MANERA DE CONCLUSIÓN: «FINAL DE JUEGO»

En el marco histórico presente, o del sistema mundo, como diría Immanuel Wallerstein (1984), emergen un conjunto de visiones sobre el marxismo

25. Las llamadas «guerras proxy» o guerras por delegación fueron muy frecuentes en el marco de la Guerra Fría y vuelven a serlo. Actualmente, existen varios escenarios de guerras por delegación. El ascenso de este tipo de conflictos convierte dicho fenómeno en una de las características significativas de los conflictos actuales y muy posiblemente del futuro. Según Pontijas Calderón (2020), en su artículo para el Instituto Español de Estudios Estratégicos (IEEE) «Tendencias en la guerra por delegación (*proxy warfare*)», la aparición de este tipo de conflictos bélicos está propiciando un desplazamiento cada vez más acusado en la transferencia del monopolio del uso de la fuerza, desde los Estados a los actores no estatales. El resultado es que cada vez son más frecuentes la intervención de potencias imperiales de manera indirecta en zonas de conflicto a través de actores delegados —los denominados *proxies*—. En las guerras *Proxy*, el actor sujeto del apoyo resulta ser no estatal, sino una de las facciones en conflicto en el territorio de un Estado, una guerrilla o movimiento insurreccional, una organización terrorista o religiosa, etc.

que, mediante estereotipos retóricos han intentado resignificar algunos de sus conceptos básicos, con intención de reducirlo, como método de análisis, a un fenómeno residual. Sin embargo, se han atravesado en su camino tres fenómenos mencionados anteriormente, a saber, el neoimperialismo imperante, las guerras Proxy y las batallas libradas por la autodeterminación individual y colectiva. Todas ellos convergen en la aparición de una violencia extrema, como instrumento de acción sobre cuerpos, territorios y conciencias.

Esta convergencia de lógicas represivas y belicismo, en las últimas décadas, ha provocado el desengaño respecto de las retóricas y se ha abierto camino una propuesta de «reconstrucción del marxismo»; que se puede entender como un resultado de las múltiples resistencias y divergencias articuladas contra el neoliberalismo globalizado. ¿Cómo ha naufragando esa especie de final de juego construido alrededor de un repertorio de argumentos, edificados sobre lugares comunes? Las retóricas, en realidad, se han dirigido a la neutralización, por una parte, del marxismo como instrumento de análisis, y, por otra, de las tendencias revolucionarias culturales centrífugas y de homogeneización identitaria, que han surgido, como consecuencia de las lógicas represivas, aplicadas en las propias metrópolis neoimperiales, contra etnias, culturas y minorías, virtualmente, empujadas a la marginalidad. O si se prefiere decirlo de otro modo, empujadas al espacio inseguro del delito y sus bordes, engendrando desigualdades de trato de la justicia institucional y del poder policial. Estas dinámicas, también, han estado presentes en los escenarios de guerras *Proxy*. Creo que la contribución marxista, durante gran parte del siglo XX radica precisamente en otorgar un fundamento concreto a las resistencias «revolucionarias» contra las «expropiaciones» neocoloniales y las guerras *Proxy*, como sistemas de poder impuestos por el neoliberalismo para facilitarlas.

Tal es la perspectiva que, a mi modo de ver, clarifica la importancia de la relación entre ciertos movimientos populares y la teoría de Marx hoy. Obviamente, tal relación se modela en relación a experiencias. Es decir, a cómo experimentan los sujetos colectivos la violencia, tanto en las metrópolis neoimperiales, como en las periferias. Y, qué conciencia han tenido de ella en situaciones en que la propia continuidad histórica del sujeto colectivo ha estado en cuestión, como ha ocurrido con la «balcanización» de ciertos países escenario de guerras *Proxy*<sup>26</sup>.

26. Algunos de los pensadores marxistas o, cuasi marxistas, en diálogo con la realidad, presentan posturas discordantes sobre la comprensión histórica del siglo XX, como Adorno, Habermas y Zizek y, también, analizan de manera diferente estas retóricas.

Un efecto de esta realidad ha sido que la reconstrucción del marxismo, como método de análisis, está presente en las estrategias de «reconstrucción de soberanías», individuales y colectivas, que han sido influidas por sus conceptos básicos. Particularmente, en áreas geográficas periféricas, etnias, culturas y religiones amenazadas por «guerras Proxy» neoimperiales. Así, que plantearse una reflexión marxista, ante la maraña de estereotipos retóricos exige no dejarse atrapar en su laberinto. Tal vez pueda servir para salir del laberinto, la reflexión heterodoxa de Néstor Kohan (2016) quien subraya que el grito *¡Volver a Marx!* es un viejo grito de «denuncia, rechazo y hastío», a su juicio, provocado por las circunstancias: «Periódicamente, retoma el centro de la escena cuando el conformismo, la mansedumbre, la mediocridad, la apología y la legitimación entusiasta del orden establecido amenazan desdibujar el sentido crítico de las ciencias sociales» (Kohan 2016, 29).

En resumen, las construcciones retóricas han perseguido un final de juego del marxismo durante décadas, desalojándolo del presente como discurso crítico sobre el capitalismo tardío. Estas retóricas no tienen futuro. El marxismo ha retornado no para legitimar violencias sin sentido, sino para dar sentido a las violencias.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARON, Raymond. *Libertad e igualdad*. Barcelona: Página Indómita, 2021.
- ARNE WESTAD, Odd. *La Guerra Fria, una historia mundial*. Barcelona: Galaxia Gutemberg, 2018.
- BERDIAEFF, Nicolas. *El cristianismo y el problema del comunismo*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1937 (primera edición en Argentina). Se cita por la edición digital: @elteólogo, 2015.
- BURNHAM, James. *The managerial revolution*. Londres: Lume Books, 2021.
- CALTON, Chris. «Romantizando a Reagan». *Mises Wire*, 09/25/2018. Recuperado el 28 de junio de 2023 de: <https://mises.org/es/wire/romantizando-reagan>
- CROZIER, Michel, Huntington, Samuel Philips y Watanki, Joji. «La Gobernabilidad de la Democracia. Informe del Grupo Trilateral». *Cuadernos Semestrales del CIDE*, 1-3 (1977-1978): 377-397.
- CURCÓ COBOS, Felipe. «¿Hay una teoría normativa de la justicia en Marx?». *Tópicos*, 52 (ene./jun. 2017): 213-238.
- FUKUYAMA, Francis. «The End of History». *The National Interest* 16 (1989): 3-18.
- GÓMEZ, Javier. «La caza de Brujas en Hollywood». *Historia General/Edad Contemporánea*, 2009. Recuperado el 28 de junio de 2023 de: <https://historiageneral.com/2009/01/07/la-caza-de-brujas-en-hollywood>.
- GRAMSCI, Antonio. *Pasado y presente. Cuadernos de la cárcel*. Barcelona: Gedisa, 2018.

- GRAMSCI, Antonio. *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona: Península, 1976.
- HAYEK, Friedrich. *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- HOBBSAWM, Eric (entrevistado) y Musto, Marcelo (entrevistador). «La crisis del capitalismo y la importancia actual de Marx 150 años después de los Grundrisse». *Sin Permiso*, 28-09-2008. Recuperado a 28 de junio de 2023 de: <https://www.sinpermiso.info/textos/la-tesis-del-capitalismo-y-la-importancia-actual-de-marx-150-aos-despus-de-los-grundrisse>.
- KOESTLER, Arthur. *El cero y el infinito*. Barcelona: Ed Debolsillo, 2011.
- KOHAN, Néstor. *Nuestro Marx*. Buenos Aires: Editorial La Oveja Roja, 2016.
- MADDALUNO, Amadeo. (2017). *Il caos globale, geopolitica e strategia dopo la globalizzazione*. Roma: Aracne, 2017.
- MARX, Karl. *El Capital, tomo 1*. Traducción de Wenceslao Roces. México: FCE, 1946.
- MARÍN GELABERT, Miquel Àngel. «Presentación». En *Culturas históricas marxistas y movimientos sociales en la Guerra Fría*. Edición de Stefan Berger y Christoph Cornelissen. Zaragoza: Institución Fernando el Católico y Excma. Diputación de Zaragoza, 2021.
- MUINELO Paz, Eugenio. «Derecho público y Derecho privado en el pensamiento de Marx». *AFD*, XXXVI (2020): 373-391.
- PONTIJAS CALDERÓN, José Luis. «Tendencias en la guerra por delegación (proxy warfare)». *bie3: Boletín IEEE*, 18 (2020), 85-96.
- POPPER, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006.
- RAND, Ayn. *La rebelión de Atlas (Atlas Shrugged)*. Barcelona: Ediciones Deusto, 2009.
- SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular*. Buenos Aires: Docencia, 2011.
- SCANNONE, Juan Carlos. «La Filosofía de la liberación: historia, característica y vigencia actual», *Teología y vida* 50, 1-2 (2009): 59-73.
- STRAUSS, Leo. *Sobre la Tiranía*. Madrid: Editorial Encuentro, 2005.
- SELWYN, Neil. *Education in a Digital World: Global Perspectives on Technology and Education*. London: Routledge, 2013.
- VV. AA. *S.v. 'Congreso por la libertad de la cultura'*. *Diccionario Filosófico. Manual de materialismo filosófico*. Filosofía en español. Recuperado el 28 de junio de 2023 de: <https://www.filosofia.org/mon/cul/clc.htm>.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. México: Siglo XXI Editores, 1984.

## EL FUNDAMENTO SOCIAL DEL TRABAJO ABSTRACTO EN LA TEORÍA DEL VALOR

*The Social Foundation of Abstract Labour in the Theory of Value*

César RUIZ SANJUÁN  
Universidad Complutense de Madrid  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6733-0384>

Recibido: 26 de mayo de 2023  
Aceptado: 1 de junio de 2023

### RESUMEN

El presente artículo aborda el análisis que realiza Marx de la categoría de trabajo abstracto, mostrando las contradicciones que contiene y las dificultades que ello implica para la correcta comprensión de la teoría del valor. Especialmente problemáticas a este respecto resultan las interpretaciones que asumen una fundamentación naturalista del trabajo abstracto, pues impiden entender los procesos de mediación que hacen posible la reproducción social en el capitalismo. Frente a esta forma de interpretación, pondremos de manifiesto que solo reconstruyendo la teoría del valor de Marx a partir de una fundamentación social del trabajo abstracto es posible comprender el modo en que tiene lugar la socialización del trabajo en la sociedad capitalista.

*Palabras clave:* Trabajo abstracto; Trabajo concreto; Valor; Intercambio; Abstracción real.

### ABSTRACT

This paper deals with Marx's analysis of the category of abstract labour, showing the contradictions it contains and the difficulties it entails for a correct understanding of the theory of value. Particularly problematic in this respect are the interpretations that assume a naturalistic foundation of abstract labour, as they prevent an understanding of the processes of mediation

that make social reproduction possible under capitalism. Against this form of interpretation, we will show that only by reconstructing Marx's theory of value on the basis of a social foundation of abstract labour is it possible to understand the way in which the socialisation of labour takes place in capitalist society.

*Keywords:* Abstract labour; Concrete labour; Value; Exchange; Real abstraction.

## 1. LA DEDUCCIÓN DE LA CATEGORÍA DE TRABAJO ABSTRACTO

El análisis de Marx del trabajo abstracto contiene toda una serie de ambigüedades y contradicciones que han generado interpretaciones totalmente diversas y han dado lugar a un gran número de confrontaciones teóricas en el marxismo occidental contemporáneo<sup>1</sup>. Como consecuencia del carácter contradictorio de esta parte de la exposición de Marx, interpretaciones opuestas encuentran igualmente una base textual en *El Capital* a la que remitirse, lo que pone de manifiesto la necesidad de reconstruir la teoría marxiana del valor. Mi objetivo es determinar la línea de coherencia fundamental de esta dimensión de la teoría de Marx para reconstruir en torno a ella el análisis de la categoría de trabajo abstracto, lo que hace necesario posicionarse respecto a las principales interpretaciones que se han desarrollado sobre ella.

Comenzaré realizando una breve caracterización de los aspectos fundamentales de la deducción de Marx, para luego abordar las contradicciones que se presentan en su concepción de esta categoría y los posibles modos en que se pueden enfrentar. En la exposición de *El Capital* previa a la introducción de esta categoría ha tenido lugar el análisis del valor, que ha quedado definido como aquello común a las mercancías que permite realizar la comparación entre ellas. A partir de ahí se plantea la pregunta por la *sustancia del valor* (Marx 2017a, 86 ss.). Se constata que esta cualidad no puede ser ninguna propiedad natural del cuerpo de las mercancías, puesto que es precisamente de estas propiedades, que hacen de la mercancía un valor de uso, de las que se ha abstraído en la relación en la que se igualan. De aquí concluye Marx que si se prescinde del valor de uso, a las mercancías les queda únicamente la propiedad de ser productos del trabajo<sup>2</sup>. Ahora bien, la abstracción

1. Una visión global de estos debates teóricos centrada en el contexto alemán, que es donde se han desarrollado fundamentalmente, puede verse en Elbe 2010, 237-282.

2. A menudo esto se ha entendido erróneamente como una demostración de la teoría del valor, criticándose consiguientemente su insuficiencia. Pero Marx no tiene ningún



de los atributos materiales de los objetos que tiene lugar en su igualación como valores implica asimismo la abstracción de las formas concretas del trabajo que produce los cuerpos de las mercancías, de modo que los diversos trabajos son reducidos a trabajo abstractamente humano. Los distintos tipos de trabajos concretos se reducen así a lo que es común a todos ellos, y en esta abstracción en la que quedan totalmente indiferenciadas sus diversas formas se constituye el *trabajo abstracto*, que es lo que Marx determina propiamente como la sustancia del valor<sup>3</sup>.

El trabajo abstracto es la forma específica del trabajo en la sociedad capitalista. Puesto que en esta forma de sociedad el trabajo individual no es inmediatamente social, se requiere del intercambio de los productos como mecanismo de socialización del trabajo, y solo a través de este proceso el trabajo útil individual puede llegar a formar parte integrante del trabajo social global. El trabajo abstracto que resulta de este proceso es una sustancia *social*, en la cual no entra ningún atributo natural de los productos, pues está constituida por las relaciones que los individuos establecen entre sí a través del intercambio de productos en el que se abstrae de todo carácter material de los mismos. Con ello se pone de manifiesto que la abstracción que aquí tiene lugar no es una abstracción mental que realicen los sujetos de manera consciente, sino que se trata de una *abstracción real* (Sohn-Rethel 2017)<sup>4</sup>. Esta abstracción es resultado de la actividad de los individuos dentro de las relaciones sociales de un sistema basado en el intercambio generalizado de

---

interés en tal demostración, como afirma rotundamente en una carta a Kugelmann del 11 de julio de 1968: «La verborrea sobre la necesidad de demostrar el concepto de valor se debe solo a la más completa ignorancia, tanto de la cosa de la que se trata, como del método de la ciencia» (MEW 32, 552). Sobre esta cuestión señala en la *Contribución* que definir el trabajo como la única fuente de valor de cambio resulta tautológico: «Puesto que, de hecho, el valor de cambio de las mercancías no es otra cosa que la relación de los trabajos de los individuos entre sí en cuanto trabajo igual y general, que no es sino la expresión material de una forma específicamente social del trabajo, es una tautología decir que el trabajo es la *única* fuente del valor de cambio y, por ende, de la riqueza, en la medida en que la misma consta de valores de cambio» (Marx 1998, 18).

3. Schröder (1980, 194 ss.) muestra en su estudio sobre los trabajos preparatorios de *El Capital* que Marx solo llegó a tener claro el doble carácter del trabajo productor de mercancías relativamente tarde, en 1858 durante la redacción de los *Grundrisse*.

4. Este concepto formulado originalmente por Alfred Sohn-Rethel se ha convertido en uno de los conceptos centrales de la mayor parte de las corrientes del marxismo crítico contemporáneo. El término «abstracción real» como tal no aparece en Marx, pero alude con toda claridad en distintos lugares de su obra a esta dimensión real de la abstracción (2001, vol. 1, 22, 26, 410; 2017b, 124). En la *Contribución* llega a afirmar que «es una abstracción que se lleva a cabo a diario en el proceso de producción social» (1998, 13).

los productos del trabajo, por lo que no puede ser reducida a la conciencia que estos tengan de ella. Marx indica en este sentido que las personas, al «equiparar *entre sí* en el cambio, *como valores*, sus *productos* heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo *hacen*» (2017a, 125). Con el surgimiento de la producción generalizada de mercancías el trabajo abstracto forma parte de la realidad social, y el carácter real de esta abstracción hace patente que no se trata de una forma de trabajo que se presente en cualquier tipo de sociedad, sino que es la forma social del trabajo efectivamente realizada en la sociedad capitalista.

En la exposición de Marx del trabajo abstracto aparecen, sin embargo, otras formulaciones que entran en contradicción con la concepción que se acaba de caracterizar<sup>5</sup>. Frente a la determinación claramente social del trabajo abstracto que se presenta generalmente en el análisis de *El Capital*, hay ciertos pasajes en los que esta categoría se define en términos *naturalistas*, como resultado de la actividad fisiológica del individuo. A este respecto, afirma Marx que si bien se trata de «actividades productivas cualitativamente diferentes», los distintos trabajos son «gasto productivo del cerebro, músculo, nervio, mano, etc., humanos, y en este sentido uno y otro son *trabajo humano*» (2017a, 92). Y más adelante incide nuevamente en esta comprensión naturalista, al sostener que todo trabajo es «gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico, y en esta condición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, constituye el valor de la mercancía» (95). Con esta definición el trabajo abstracto se convierte en una abstracción mental, en la que se puede subsumir todo tipo de trabajo concreto.

Ciertamente en los dos primeros apartados del primer capítulo de *El Capital*, que son los que tratan propiamente de la sustancia del valor, no queda claro que la abstracción del trabajo sea una propiedad social y no una propiedad natural del trabajo, sino que en estos apartados se presentan alternativamente ambos tipos de determinaciones<sup>6</sup>. Sin embargo, en los apartados tercero y cuarto, más elaborados conceptualmente y que corresponden respectivamente a la forma de valor y al fetichismo de la mercancía, el trabajo

5. Este hecho fue detectado ya tempranamente por Rubin (1974), que observó toda una serie de ambigüedades en la teoría del valor de Marx y dirigió sus esfuerzos a tratar de conciliarlas de diversos modos, a veces de manera muy forzada.

6. Esto ha tenido como consecuencia que no solo el marxismo tradicional, sino también ciertos autores del marxismo occidental contemporáneo, sostengan una concepción naturalista del trabajo abstracto. Véase, p. ej., Haug 2016, o Kurz 2021. Aunque se trata en ambos casos de autores cuyas concepciones están próximas al marxismo tradicional en muchos aspectos.

abstracto queda definido inequívocamente como una *propiedad social*<sup>7</sup>. Así, por ejemplo, afirma Marx que «los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo» (2017a, 124)<sup>8</sup>. Lo que enfatiza a continuación, señalando que es «solo en su intercambio donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso, sensorialmente diversa» (124). En cualquier caso, la ambigüedad que se presenta en los primeros apartados del primer capítulo de *El Capital* ha dado lugar a toda una serie de discusiones en la tradición marxista sobre si el trabajo abstracto existe únicamente en el sistema capitalista o también en otros modos de producción. Según la concepción naturalista, todo trabajo concreto puede entenderse a su vez como trabajo abstracto, por lo que no sería específico de la sociedad capitalista. Esta especificidad solo puede fundamentarse si se entiende como una relación social entre distintos tipos de trabajo concreto.

## 2. LAS CONTRADICCIONES EN LA EXPOSICIÓN DEL TRABAJO ABSTRACTO

Las contradicciones que se presentan en la determinación que realiza Marx de la categoría de trabajo abstracto han sido objeto de las más diversas interpretaciones y de fuertes polémicas en el contexto del marxismo contemporáneo. Abordaré de manera más pormenorizada las interpretaciones de Michael Heinrich y Helmut Brentel, que dentro de la «Nueva lectura de Marx» son los autores que se han ocupado con mayor profundidad del con-

7. Estas son precisamente las partes que fueron objeto de una mayor reelaboración en la segunda edición de *El Capital*. Por otro lado, se puede constatar que ni en la primera edición de *El Capital* ni en la *Contribución* se encuentran referencias explícitas a la fisiología en el análisis del trabajo abstracto, pero allí hay también pasajes que apuntan claramente a una consideración naturalista. Todo ello significa que en este caso no funciona la tesis de la popularización por parte de Marx de su exposición en las sucesivas versiones de la teoría del valor, a la que frecuentemente recurren tanto Backhaus (1997) como Reichelt (2001), y que sí explica efectivamente otras cuestiones problemáticas de la teoría del valor (Ruiz 2013).

8. En el manuscrito de revisión para la segunda edición de *El Capital*, que tiene por título *Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des «Kapitals»*, escribe Marx a este respecto que la «reducción de los distintos trabajos privados concretos a esta abstracción del trabajo humano igual se realiza solo a través del intercambio, que iguala, de hecho, los productos de los distintos trabajos» (MEGA II.6, 41). La importancia decisiva de este manuscrito para la comprensión de la teoría del valor se mostrará más adelante.

cepto de trabajo abstracto, así como las interpretaciones de Moishe Postone y Robert Kurz, dos autores para los que desempeña un papel central la categoría de trabajo abstracto y cuyas concepciones tienen ciertos paralelismos, lo que hace que suelen presentarse como convergentes, aunque divergen asimismo en determinados planteamientos fundamentales.

La interpretación de Heinrich considera que las contradicciones que aparecen en la exposición de Marx no se deben a problemas de formulación. La tesis que está a la base de su interpretación es que en la obra de crítica de la economía política se presentan dos discursos distintos que se cruzan entre sí, el específico de Marx y el de la economía política clásica, lo que provoca toda una serie de *ambivalencias* en la exposición (Heinrich 2001, 17)<sup>9</sup>. El discurso propiamente marxiano supone una ruptura con el campo teórico de la economía política, pero como consecuencia de la complejidad de esta ruptura persisten elementos del discurso de los clásicos que siguen ocupando un lugar central en la exposición de Marx, con lo que se sitúa nuevamente en el campo teórico que pretende superar. Esto tiene como consecuencia planteamientos ambivalentes que producen problemas específicos en el análisis de las categorías fundamentales de la crítica de la economía política. Con ello Heinrich no está cuestionando únicamente la autocomprensión de Marx, como han hecho antes otros autores (p. ej., Althusser y Balibar 1978, o Schmidt 1983), sino la *consistencia interna* de su exposición, pues los planteamientos propios de la economía política clásica son incorporados en el nuevo campo teórico inaugurado por Marx, haciendo que ambos discursos interfieran entre sí.

A partir de esta tesis interpreta Heinrich la categoría de trabajo abstracto, constatando que hay una ambivalencia fundamental en la exposición de Marx de esta categoría (2001, 208 ss.)<sup>10</sup>. Por un lado, se presenta una concepción naturalista, que entiende el trabajo abstracto como gasto de fuerza de trabajo en sentido fisiológico, que produce valor independientemente del proceso de intercambio. Por otro lado, Marx sostiene también una concepción social del trabajo abstracto, según la cual este no se basa en los atributos naturales

9. En este sentido, hay que tener presente también que Marx desarrolló su discurso no solo en oposición a la economía política, sino también como una precisión de algunos de sus conceptos fundamentales. Este esfuerzo de precisión tiene consecuencias particularmente relevantes respecto a la categoría de trabajo abstracto y a las ambivalencias que se presentan en su definición.

10. Una síntesis de estos planteamientos puede verse en Heinrich 2008, 64 ss. A este respecto hay que tener en cuenta que la ambivalencia que se presenta en la comprensión marxiana del trabajo abstracto como sustancia del valor afecta de manera decisiva a sus determinaciones categoriales, tanto a la objetividad del valor como a la magnitud del valor.

del trabajo, sino en una determinada relación social de validez (Heinrich 2008, 67), que tiene lugar en el intercambio a través de la igualación de los diferentes trabajos concretos. La concepción naturalista implica a su vez una concepción *sustancialista* del valor, en tanto que lo entiende como una sustancia que se incorpora al producto del trabajo en el proceso mismo de producción, de modo que le corresponde a la mercancía de manera aislada e independientemente de las demás. La concepción social, por su parte, supone una concepción *no sustancialista* del valor, ya que lo comprende como algo que aparece como resultado del proceso de intercambio en el que las mercancías entran en relación entre sí, por lo que no puede corresponderle a la mercancía aisladamente. Mientras que la concepción sustancialista considera que el valor está determinado por la relación entre el trabajo individual y el producto, la concepción no sustancialista establece que el valor se encuentra determinado por la relación entre el trabajo individual y el trabajo social global, por lo que no puede ser resultado únicamente del proceso de producción (Heinrich 2001, 214 ss.; 2008, 69 ss.).

La interpretación de Heinrich permite explicar en buena medida las contradicciones que aparecen en la determinación de Marx del trabajo abstracto. Pero hay otra vía interpretativa para abordar esta categoría y las contradicciones que presenta en relación a ella la argumentación de Marx que constituye una alternativa a dicha interpretación y no resulta compatible con ella. Esta otra vía consiste en atender a la especificidad del método de exposición de Marx, que parte de la sistematización teórica realizada por la economía política de los fenómenos económicos tal y como se presentan de manera inmediata, y a partir de ahí saca a la luz el fundamento concreto que no resulta visible en sus formas de manifestación. Esta perspectiva ha sido desarrollada por Helmut Brentel, que considera que las contradicciones que aparecen en el análisis marxiano de la categoría de trabajo abstracto pueden ser explicadas como resultado de esta forma de exposición.

La investigación que realiza del significado de la contradicción en Marx muestra que el desarrollo de la contradicción permite la crítica de la formación indeterminada de conceptos de la economía política (Brentel 1986, 41). La tesis básica de Brentel es que el progreso de la exposición en *El Capital*, lejos de ser una traducción conceptual del desarrollo histórico, tal y como ha sido comprendido generalmente en la tradición marxista<sup>11</sup>, es un proceso ló-

11. Junto con Backhaus, ha sido Brentel el autor que más enfáticamente ha criticado la interpretación historicista de la teoría del valor que ha dominado en el marxismo tradicional, y que tiene su origen en la interpretación planteada por Engels (2017, 1007 ss.).

gico de *determinación del fundamento* de las categorías del comienzo, que pierden así la falsa apariencia de inmediatez, independencia y simplicidad (1989, 340 ss.)<sup>12</sup>. Esto se puede observar en el análisis del concepto de valor de cambio cuando se introduce en la exposición de *El Capital*, que primeramente se determina como una mera relación cuantitativa de valores de uso, por tanto, tal y como se concibe a partir de su forma de manifestación inmediata, y a continuación se muestra su inconsistencia lógica con el argumento de la commensurabilidad, lo que requiere necesariamente su determinación como valor inmanente. En este caso, Marx mismo alude con diversas expresiones a la determinación inicial del valor de cambio como una apariencia, e inmediatamente después indica que es preciso examinar la cuestión más de cerca para plantearla correctamente (2017a, 84).

Brentel afirma que este procedimiento es aplicado asimismo por Marx en la determinación del trabajo abstracto como sustancia del valor. Considera que Marx comienza exponiendo la concepción naturalista del trabajo abstracto de la economía política, para luego mostrar la historicidad y la especificidad puramente social de esta sustancia, y someter con ello a crítica la comprensión en términos naturalistas (Brentel 1989, 281 ss.). Pero en esta interpretación no queda claro por qué entonces Marx, en la introducción de la definición que tiene la economía política de la sustancia del valor, en lugar de afirmar de diversos modos que el trabajo abstracto *parece* (como era el caso al introducir el concepto de valor de cambio), dice que *es* gasto de fuerza de trabajo en sentido fisiológico (2017a, 95), y solo presenta una definición inequívocamente no naturalista mucho después (124). Ciertamente una interpretación como la de Brentel sobre el método de exposición de Marx explica aspectos importantes de la estructura metodológica de la teoría del valor (Ruiz 2015), pero esta interpretación resulta muy dudosa aplicada a la cuestión del trabajo abstracto, pues la argumentación de Marx no opera de un modo que se ajuste a ella.

Una tesis que tiene amplias similitudes con la de Brentel es defendida por Postone<sup>13</sup>. Su interpretación parte de la crítica a la concepción naturalista del trabajo abstracto que sostiene el marxismo tradicional, frente a la que defien-

12. Llega incluso a afirmar que las categorías iniciales de la crítica de la economía política son presentadas como un malentendido conscientemente tematizado como tal por Marx (Brentel 1989, 279).

13. Sin embargo, Postone no menciona a Brentel en su interpretación, al igual que no menciona a gran parte de los autores que se han ocupado de la teoría marxiana del valor antes que él. En referencia a este modo proceder, Ingo Elbe le critica a Postone que esta ocultación le permite presentar su obra con una originalidad mayor de la que realmente tiene (2010, 242).

de una interpretación de esta categoría en términos sociales e históricos, que considera la propiamente marxiana (Postone 2006, 45 ss., 207 ss.)<sup>14</sup>. A este respecto, reconoce que la interpretación marxista tradicional es favorecida por Marx, que caracteriza en un primer momento el trabajo abstracto en términos fisiológicos. Pero afirma que se trata de una determinación problemática, en tanto que no resulta coherente con el subsiguiente análisis de Marx de esta categoría. Para explicar las contradicciones que aquí se presentan, Postone plantea que son resultado del modo de *crítica inmanente* que lleva a cabo Marx. Considera que la concepción fisiológica es consecuencia del carácter fetichista con que aparece el trabajo como forma natural de la vida social, y puesto que la crítica inmanente de Marx no adopta un punto de vista exterior al objeto, sino que lo considera en las condiciones contradictorias en que se manifiesta, debe partir necesariamente de la concepción naturalista del trabajo abstracto.

Postone establece que frente al trabajo concreto, que se refiere a la actividad de interacción del hombre con la naturaleza y que ha existido en todas las formaciones sociales, el trabajo abstracto es una determinación del trabajo específica del sistema capitalista, donde el trabajo opera como forma de *mediación social*<sup>15</sup>. En otras sociedades, el carácter social del trabajo es resultado de las normas, costumbres o relaciones directas de dominación personal, mientras que en el capitalismo el trabajo reemplaza dichas formas de mediación y constituye él mismo una modalidad de mediación social históricamente determinada (Postone 2006, 211 ss.; 2007, 34 ss.). De forma que el trabajo en el capitalismo no puede ser comprendido en términos transhistóricos, como ha sido el caso en la tradición marxista, que entiende la teoría de Marx como una crítica del capitalismo desde el punto de vista del trabajo, frente a lo cual sostiene Postone que constituye, por el contrario, una crítica del trabajo en el capitalismo.

Según Postone, el marxismo tradicional ha concebido el trabajo transhistóricamente, constituyendo una ontología del trabajo en la que este es entendido como la fuente por excelencia de la riqueza social. Queda así des-

14. Una recapitulación de los elementos fundamentales de su interpretación puede verse en Postone 2007, 35-45.

15. Por esta razón resulta fundamental para Postone la crítica de la interpretación historicista de la teoría del valor, que la entiende como la exposición de una sociedad precapitalista de producción mercantil simple. Oponiéndose a esta forma de interpretación, Postone establece que se trata de una exposición lógica, en la que el progresivo desarrollo conceptual lleva a cabo superación de las contradicciones que presentan inicialmente las categorías (2006, 191). Al igual que en el caso de Brentel, el énfasis en esta crítica es fundamental para el desarrollo de su interpretación.

historizada la categoría de trabajo y se obvia la especificidad histórica del trabajo abstracto, con lo que no se capta el verdadero sentido de la crítica de Marx. De este modo, el marxismo tradicional se sitúa en el lugar de la economía política clásica, que determina igualmente el trabajo creador de valor en términos suprahistóricos y lo concibe de forma naturalista como trabajo fisiológicamente igual, lo que implica entender el trabajo abstracto como trabajo concreto *en general*. Desde aquí, la teoría marxiana del valor no se distinguiría de la teoría clásica del valor, y la única diferencia con la economía política se encontraría en la teoría del plusvalor, en la que Marx demuestra que el plusvalor es resultado únicamente del trabajo. Frente a ello, Postone pone de manifiesto que la concepción que tiene Marx del trabajo es radicalmente distinta a la de Smith y Ricardo, lo que distingue del mismo modo sus respectivas teorías del valor (2006, 99-108).

Otro aspecto relevante de la interpretación de Postone en relación al trabajo es su especificación de la categoría de trabajo concreto. En principio, asume que en todas las sociedades tiene lugar el metabolismo del hombre con la naturaleza para poder satisfacer las necesidades humanas, que es la determinación que establece Marx del trabajo concreto. Sin embargo, Postone plantea a este respecto ciertas precisiones fundamentales. Por un lado, en las sociedades precapitalistas el trabajo se encuentra *integrado* en un plexo de relaciones sociales que dotan de sentido a la actividad productiva. Entender el trabajo de manera exclusivamente utilitaria, como puro trabajo útil, implica la ruptura con esa matriz de sentido, algo que solo tiene lugar en la sociedad capitalista, en la que el trabajo deja de estar mediado por las relaciones sociales y se convierte él mismo, como trabajo abstracto, en mediación social general. Por otro lado, Postone pone de manifiesto que en el capitalismo el trabajo concreto resulta *configurado* de manera cada vez más plena por el trabajo abstracto (2006, 361 ss.). Es el proceso que Marx denomina subsunción real del trabajo bajo el capital, con la cual el proceso de trabajo se transforma para aumentar su fuerza productiva, creando el capital la forma material de la producción que requiere para incrementar la valorización (Marx 2017a, 591). De modo que el trabajo concreto no puede comprenderse como una dimensión del trabajo independiente del trabajo abstracto, con lo que el trabajo concreto no puede operar en ningún caso como una instancia exterior al capitalismo desde la que realizar la crítica del mismo.

Aunque la reconstrucción de Postone de la teoría del valor clarifica aspectos que la exposición de Marx no explicita, su interpretación de la categoría de trabajo abstracto presenta una serie de problemas que la hacen difícilmente sostenible. Postone considera que el trabajo abstracto queda inicialmente determinado por Marx de forma transhistórica por el hecho de que se mani-



fiesta de manera mistificada, al igual que las demás categorías del comienzo de la crítica de la economía política. Por ello la función de mediación social del trabajo, que es históricamente específica, se presenta en una dimensión ontológica como proceso de metabolismo del hombre con la naturaleza, y la exposición de Marx debe destruir en su curso ulterior esta falsa apariencia (Postone 2006, 233). Si esto es así, no se entiende por qué Postone afirma que las determinaciones naturalistas del trabajo abstracto son extremadamente problemáticas y contrarias a las intenciones sistemáticas de la crítica de la economía política, dado que cumplen esta función esencial en la exposición. Y si efectivamente lo son, no tiene sentido postularlas como un momento necesario de la exposición sistemática. Parece más bien que el recurso de Postone al carácter inmanente de la crítica marxiana le sirve aquí para escamotear las contradicciones que aparecen en la exposición del trabajo abstracto. Al sostener que las categorías del comienzo son expuestas por Marx de manera invertida para someterlas después a crítica y que cualquier otro supuesto implicaría un grado no plausible de inconsistencia (2006, 238)<sup>16</sup>, se muestra efectivamente imposibilitado por principio para explicar los equívocos que aquí se presentan.

Esta forma de proceder de Postone es criticada por Kurz, que afirma que presentar la concepción del trabajo en Marx como libre de contradicciones solo puede conducir a absurdos (2021, 111)<sup>17</sup>. Frente a ello, Kurz constata la existencia de una antinomia en la concepción de Marx<sup>18</sup>, que entiende el trabajo alternativamente como un *principio ontológico* y como una *abstracción real*. El marxismo tradicional asumió una ontología positiva del trabajo, ignorando la dimensión crítica del trabajo abstracto. Frente a ello, Kurz plantea superar la aporía del concepto de trabajo de Marx abandonando toda concepción ontológica que entienda el trabajo en términos transhistóricos y determinándolo unívocamente como una abstracción real históricamente específica del capitalismo<sup>19</sup>. Con ello se llevaría a su consumación el enfoque

16. En este sentido, Postone establece de manera programática que su propósito es interpretar las categorías de Marx de un modo tan lógicamente coherente como sea posible y reconceptualizar su teoría al máximo nivel de coherencia (2006, 62).

17. A pesar de esta crítica, Kurz afirma su proximidad a la interpretación de Postone, si bien sus concepciones difieren en otros planteamientos igualmente fundamentales.

18. En este planteamiento se presenta un paralelismo con Heinrich, pero el modo en que ambos interpretan el sentido de la contradicción existente en la concepción marxiana del trabajo resulta diametralmente opuesto.

19. Elbe considera que el intento de desontologización de Kurz es un desatino que no lleva a ninguna parte, pues un análisis que quiera identificar modos históricamente específicos de reproducción material requiere necesariamente de una diferenciación entre

crítico que Marx inició, pero que no llevó hasta el final al hacerlo coexistir con el enfoque ontológico (Kurz 2021, 61 ss.)<sup>20</sup>.

Kurz considera que Marx incurre en una aporía al definir el trabajo abstracto y el trabajo concreto. Afirma que dado que el trabajo como tal es una abstracción, el término trabajo abstracto es un pleonasma lógico, puesto que el atributo se encuentra contenido en el concepto. Mientras que trabajo concreto es una contradicción en los términos, pues el atributo y el concepto son mutuamente contradictorios (Kurz 2021, 64). A donde parece que quiere ir a parar Kurz es a mostrar que el trabajo concreto es la forma material específica en que se realiza el trabajo abstracto en el capitalismo. Y esto efectivamente es así, pero en lugar de argumentarlo como Postone<sup>21</sup>, lo que hace Kurz es decir que el trabajo abstracto es un pleonasma y el trabajo concreto una contradicción en los términos. Pero esas afirmaciones no tienen ningún sentido. Trabajo es una abstracción, ciertamente. Pero eso no significa que esta abstracción no pueda a su vez determinarse. Marx da otras dos determinaciones de la abstracción trabajo, concreto y abstracto, y explica con mucha precisión lo que quiere decir con estas determinaciones (2017a, 86 ss.). Es importante señalar que estas dos determinaciones no se refieren al concepto completamente abstracto de trabajo, sino a un tipo particular de trabajo: el trabajo representado en las mercancías<sup>22</sup>. Así pues, Marx no distingue en todo trabajo una dimensión abstracta y otra concreta, sino solo en el trabajo representado en las mercancías. Kurz no parece entender realmente esta diferencia, porque su insistencia en que el término trabajo solo debe ser utilizado en referencia al capitalismo, y que usarlo para referirse a sociedades precapitalistas es un anacronismo que debe evitarse, le impide precisamente comprender la diferencia entre distintas formas históricas de trabajo. Apartarse del uso lingüístico imperante y del sentido común para resignificar el término trabajo e identificarlo con el trabajo asalariado, que es en definitiva lo que hace Kurz, y concluir a partir de ahí que solo se puede hablar propiamente de trabajo en el capitalismo, puede servir para hacer propuestas políticas aparentemente muy radicales que plantean la abolición del trabajo como tal, o para escribir un Manifiesto contra el trabajo (Grupo Crisis 2002),

---

forma y contenido, y este debe ser transhistórico, de manera que resulte válido para todos los modos de reproducción (2010, 247).

20. Una exposición simplificada de la interpretación de Kurz puede verse en Jappe, 2017.

21. Los aspectos fundamentales de la argumentación de Postone en este sentido han sido sintetizados más arriba.

22. Así se lo denomina en el título del segundo apartado del primer capítulo de *El Capital* (2017a, 89).

que suena más sugestivo que un Manifiesto contra el trabajo asalariado o un Manifiesto contra el trabajo representado en las mercancías, pero en relación a la comprensión de la teoría del valor de Marx no aporta nada a nivel teórico y simplemente induce a confusión.

Pero lo más problemático de la interpretación de Kurz, que la aleja irreversiblemente de las interpretaciones contemporáneas del marxismo crítico más fructíferas a nivel teórico y la decanta hacia el marxismo tradicional, es su concepción del trabajo abstracto en términos  *fisiológicos*. Considera que el proceso de abstracción tiene lugar al nivel del gasto de la fuerza de trabajo, incurriendo en el naturalismo y el sustancialismo propios de la tradición marxista. En conexión directa con esta concepción del trabajo plantea Kurz su teoría sustancialista de la crisis como límite interno absoluto de la valorización del capital, en tanto que el carácter material del trabajo abstracto como sustancia del valor establece la condición de posibilidad de una desustancialización del valor y del consiguiente colapso del capitalismo (2021, 66-67, 181 ss.)<sup>23</sup>. Kurz sostiene que los autores que él denomina «antisustancialistas» no se proponen clarificar los conceptos de sustancia y trabajo, sino que en realidad pretenden neutralizar la teoría del colapso como consecuencia de una progresiva disminución del trabajo como sustancia del valor. Pero esta conexión entre el análisis del trabajo y la teoría del colapso que afirma Kurz no está presente en ninguno de los autores anteriormente analizados: ni Postone, ni Brentel, ni Heinrich establecen ningún tipo de relación a ese nivel. Pero tampoco la establecen los otros autores a los que se refiere Kurz, como Rubin, Sohn-Rethel o Dieter Wolf, ninguno de los cuales realiza tal conexión, y ni siquiera manifiestan interés por la cuestión del supuesto colapso interno del sistema capitalista<sup>24</sup>. Al establecer esta conexión,

23. Un desarrollo más amplio de esta concepción puede verse en Kurz 2009, 731 ss.

24. Hay que señalar a este respecto que una teoría del colapso no se presenta en ningún lugar en la obra de madurez de Marx. Hay únicamente una referencia al colapso del sistema capitalista como consecuencia de la progresiva sustitución de mano de obra por maquinaria, en un pasaje citado hasta la saciedad de los *Grundrisse* (2001, vol. 2, 228-229), pero cuando Marx vuelve a abordar ese fenómeno en el contexto teórico más elaborado de *El Capital*, lejos de entenderlo como la causa de un supuesto hundimiento del capitalismo, lo comprende como uno de los mecanismos a través de los que el capital ejerce su dominación sobre el trabajo (2017a, 504). Tampoco en el análisis de las crisis que aparece en el libro III de *El Capital* hay ninguna fundamentación de una teoría del colapso, sino que las crisis se entienden como dispositivos de permanencia del sistema capitalista, como la forma destructiva en que el sistema restaura su equilibrio (2017c, 279 ss.). Marx concibe el fin del capitalismo como resultado de la acción revolucionaria de los trabajadores, no como consecuencia de algún automatismo interno del sistema.

Kurz no solo está reconociendo implícitamente que para él se trata de adaptar la concepción del trabajo a la teoría del colapso, lo que es posiblemente la causa de muchas de las distorsiones e insuficiencias que se presentan en su interpretación del trabajo abstracto, sino que se sitúa aún más claramente en la línea del marxismo tradicional, que ha sostenido asimismo una doctrina determinista de la historia que presuntamente predice el hundimiento del sistema capitalista<sup>25</sup>.

En cuanto a la comprensión de Kurz de la abstracción real, resulta asimismo muy problemática. Observa que el marxismo no ha entendido nunca correctamente el concepto de trabajo abstracto como una abstracción real negativa, interpretándolo como una mera abstracción conceptual en el caso del marxismo tradicional y parte del marxismo occidental, y como una abstracción real a posteriori en el caso de los marxistas occidentales más destacados (Kurz 2021, 77 ss.). Lo que quiere decir Kurz con esta expresión es que se trata para estos marxistas de una abstracción del intercambio que tiene lugar en la esfera de la circulación. Por el contrario, Kurz entiende el trabajo abstracto como una abstracción real a priori que se origina en la esfera de la producción. Esto implica concebir la objetividad del valor como algo que le corresponde a la mercancía considerada aisladamente, antes e independientemente de la relación de intercambio, por lo que el proceso de *producción* se comprende como proceso de *creación de valor* (2021, 125-127). Ante este planteamiento surge necesariamente la pregunta de cómo puede existir el trabajo abstracto como sustancia del valor en el acto de producción si el trabajo individual todavía no está reconocido socialmente, ya que en el sistema capitalista el trabajo solo puede adquirir carácter social en el proceso de intercambio. Kurz no responde en ningún momento a esta pregunta, y considera simplemente que el valor es resultado de la relación entre el trabajo individual y el producto. Además, resulta errónea su presuposición de que aquellos autores que no sostienen que el valor surge en la producción misma, defienden necesariamente una teoría de la circulación del valor. En el caso de Heinrich, que es uno de los autores a los que se dirige de manera más recurrente la crítica de Kurz en este sentido, resulta claro que no considera en ningún caso que el intercambio produzca valor, sino que afirma que hace de mediación en la relación entre el trabajo individual y el trabajo social global

25. Véase Grossmann 1979, o Luxemburg 1978. Una caracterización de las principales interpretaciones marxistas que sostienen esta concepción puede verse en Sweezy 1982. En este sentido, véase también Kolakowski 1993. Por su parte, Kurz afirma que el marxismo tradicional no ha defendido nunca una teoría del colapso (2021, 186). Pero se trata de una afirmación que va contra toda evidencia histórica.

en la que se constituye el trabajo abstracto. Ello significa que el valor no puede existir antes del intercambio, por lo que no está determinado solo por la producción, sino también por la circulación, esto es, se produce en la *unidad* de las *dos esferas* (Heinrich 2001, 214 ss.)<sup>26</sup>.

La pregunta acerca de dónde surge el valor fue planteada, explícita o implícitamente, tanto por la teoría objetiva del valor de la economía política clásica, como por la teoría subjetiva del valor de la economía neoclásica, respondiendo la primera que en la esfera de la producción y la segunda que en la esfera de la circulación. En el caso de Marx, si se asume la fundamentación naturalista del trabajo abstracto, la respuesta sería que en la esfera de la producción. Pero si se asume la fundamentación social del trabajo abstracto, que es la más elaborada teóricamente y la que encuentra un mejor encaje en el marco conceptual de la teoría del valor, se pone de manifiesto que la pregunta misma se debe a una problemática que tiene a su base el *fetichismo* de la mercancía: una propiedad que le corresponde a una cosa únicamente en una determinada relación con otra, parece ser una propiedad de esa cosa independientemente de toda relación<sup>27</sup>. Considerar que las mercancías tienen objetividad de valor en sí mismas, independientemente del contexto social, es resultado de una apariencia que aprehende como natural lo que en realidad es una propiedad social (Marx 2017a, 107-108, 121 ss.). Esto significa que el valor no surge en ningún lugar concreto, sino que constituye el *reflejo objetivo* de una determinada *relación social*.

### 3. LA OBJETIVIDAD DEL VALOR Y LA SOCIALIZACIÓN DEL TRABAJO EN EL CAPITALISMO

La correcta comprensión de la objetividad del valor tiene una importancia decisiva, pues es lo que permite entender la forma específica en que se realiza la socialización del trabajo en la sociedad capitalista. Se trata de una forma de sociedad en la que los productores son independientes unos de otros, pero al mismo tiempo existe una total interdependencia entre todos ellos. En qué medida el trabajo individual forma parte integrante del trabajo social solo puede presentarse a posteriori a través del proceso de intercambio de los

26. Véase también Heinrich 2008, 70-71. Aquí muestra Heinrich que la pregunta de si el valor se determina en la esfera de la producción «o» en la esfera de la circulación carece de sentido.

27. Un exhaustivo análisis de la cuestión del fetichismo en la teoría de Marx puede verse en Ramas 2018.

productos del trabajo. Si se entiende que la objetividad del valor se transfiere al producto que resulta del trabajo individual, entonces dicho producto se considera como social en sí mismo, y la mediación a través de la que entra en relación con los otros productos se convierte en un fenómeno marginal. Pero son precisamente estas formas de *mediación* las que permiten comprender la *socialización del trabajo* en el capitalismo, y las que a su vez plantean problemas teóricos fundamentales, como se pone de manifiesto en el análisis de la forma de valor (Marx 2017a, 96 ss.). El marxismo tradicional, que considera que la objetividad del valor de los productos del trabajo se origina ya en el proceso de producción, no puede explicar cómo se realiza la socialización del trabajo en la sociedad capitalista, ni tampoco se ocupa de la forma de valor, que constituye el núcleo central de la teoría del valor de Marx (Ruiz 2019, 353 ss.).

Puesto que el trabajo abstracto es una determinación social del trabajo, no una propiedad natural, así también la objetividad del valor es una objetividad que les corresponde a los productos del trabajo en tanto que se relacionan entre sí en el intercambio como mercancías, no una objetividad que le corresponda al producto del trabajo considerado para sí de forma aislada. Esto significa que el producto del trabajo individual, fuera del intercambio, no es una mercancía, sino un mero producto, y como tal no tiene objetividad de valor. Por ello afirma Marx que dado que «su objetividad en cuanto valores es de naturaleza puramente social, se comprenderá de suyo, asimismo, que dicha objetividad como valores solo puede ponerse de manifiesto en la relación social entre diversas mercancías» (2017a, 96)<sup>28</sup>. Se trata, pues, de una *objetividad* que solo tienen los productos *en común* en tanto que se refieren unos a otros como mercancías. Ocurre entonces que cuando un producto del trabajo entra en una relación de intercambio con otro, recibe una cualidad objetiva que no tiene fuera de esa relación. De ahí que Marx se refiera a la objetividad del valor como una «objetividad espectral» (86)<sup>29</sup>. Se trata efec-

28. Una afirmación que se encuentra contenida en el tercer apartado del primer capítulo de *El Capital*, correspondiente a la «Forma de valor» (96-121). Este apartado fue completamente reescrito en la segunda edición, para integrar en el texto del capítulo los planteamientos que en la primera edición se encontraban en el «Apéndice» (913-937) y eliminar la exposición doble que se presentaba en dicha edición, por lo que los planteamientos contenidos en él tienen en general un mayor nivel de elaboración.

29. El contexto argumental en que se presenta esta expresión hace patente que conlleva un preciso sentido teórico: «Examinemos ahora el residuo de los productos del trabajo. Nada ha quedado nada de ellos salvo una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma. Esas cosas tan solo nos

tivamente de una propiedad que le corresponde al producto, pero que no se puede aprehender en él si se toma de forma individual, sino solo cuando se encuentra en relación con otros productos del trabajo. Es una propiedad que solo reciben las cosas en un contexto social, por lo que se trata de una objetividad específicamente social, frente a la objetividad física que corresponde a las cualidades materiales de la cosa tomada en sí misma. Por eso dice Marx que la objetividad del valor transforma «una cosa ordinaria, sensible» en una «cosa sensorialmente suprasensible» (122).

Esta determinación de la objetividad del valor supone una comprensión de la sustancia del valor como reflejo objetivo de una relación social específica. Lo que se encuentra en evidente contradicción con la definición naturalista del trabajo abstracto en términos fisiológicos. Comprender el trabajo abstracto como resultado de la actividad fisiológica del individuo implica concebir la sustancia del valor como un sustrato que está presente en el producto individual, por lo que la objetividad del valor sería una propiedad transferida al producto en el proceso de trabajo, que le correspondería independientemente de la relación de intercambio. Puesto que ambas caracterizaciones contradictorias encuentran apoyo textual en la exposición de *El Capital*, habrá que ver cuál de ellas permite mantener la *coherencia teórica* de la argumentación de Marx. Lo cual no significa negar la existencia de dichas contradicciones, como hacen Brentel (1989) o Postone (2006), y sostener que se trata simplemente de momentos necesarios de la exposición de Marx. Habrá que hacerse cargo de ellas como tales, y a partir de ahí excluir las formulaciones incompatibles con el desarrollo conceptual de la teoría del valor para llevar a cabo la reconstrucción de esta. En lo referente a la cuestión del trabajo abstracto, una fundamentación naturalista del mismo es incompatible con la determinación categorial de la objetividad del valor, y al suprimir la mediación social constitutiva de la misma, no permite entender la forma en que se realiza la socialización del trabajo en el capitalismo. Por lo tanto, habrá que reconstruir la teoría marxiana del valor a partir de la *fundamentación social* del trabajo abstracto, que hace posible sostener la consistencia teórica del desarrollo categorial y explicar las mediaciones que subyacen al proceso de reproducción social.

---

hacen presente representan que en su producción se empleó fuerza humana de trabajo, se acumuló trabajo humano. En cuanto cristalizaciones de esta sustancia social común a ellas, son valores» (86). La expresión «objetividad espectral» aparece por primera vez en el texto de la segunda edición de *El Capital*. En la primera edición, hablaba en este contexto de «quimera» (MEGA II.5, 30).

Hemos citado diversos pasajes de *El Capital* en los que se pone claramente de manifiesto el fundamento social del trabajo abstracto, mostrando asimismo que coexisten con otros en los que Marx argumenta en términos naturalistas. Ahora es preciso referirse al manuscrito *Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des «Kapitals»*<sup>30</sup>, pues en este texto se determina de manera inequívoca el carácter específicamente social del trabajo abstracto, no presentándose aquí las ambigüedades que se encuentran en la exposición de *El Capital*. Se trata de un manuscrito que Marx redactó en el proceso de preparación de la segunda edición de *El Capital*<sup>31</sup>, por lo que los planteamientos contenidos en él representan el mayor nivel de madurez de la reflexión de Marx sobre la teoría del valor. La función del manuscrito fue básicamente de autoclarificación para Marx, pues una gran parte de él no se integró en el texto redactado para la segunda edición. Este manuscrito constituye la más nítida expresión de la dimensión social de la objetividad del valor, lo que implica que el producto del trabajo individual no puede ser en ningún caso objeto de valor. A este respecto afirma Marx: «Un producto del trabajo, considerado para sí aisladamente, no es valor, del mismo modo que no es mercancía. Solo se convierte en *valor* en *su unidad* con otros productos del trabajo» (MEGA II.6, 31). De donde concluye: «Si digo que este producto del trabajo es valor porque en él se ha gastado trabajo humano, esto es mera subsunción del producto del trabajo bajo el concepto de valor» (32).

Aquí se dice con toda claridad que el producto del trabajo como tal no es valor, ni mercancía, que solo deviene tal en la relación con otros productos del trabajo, por lo que su objetividad de valor solo existe en la relación en la que se igualan entre sí<sup>32</sup>. La objetividad del valor como propiedad que solo se presenta en común es la expresión relacional del trabajo abstracto

30. Este manuscrito, redactado por Marx entre finales de 1871 y comienzos de 1872, fue publicado por primera vez en MEGA en el año 1987. Marx no puso ningún título al manuscrito, fue decisión editorial denominarlo así (*Complementos y modificaciones al libro primero de «El Capital»*).

31. La mayor parte de manuscrito está dedicada a la reelaboración del primer capítulo, y en concreto del desarrollo conceptual de la forma de valor, que fue lo que experimentó una mayor transformación en la segunda edición. En esta edición se introduce un apartado específico para el fetichismo de la mercancía, que en la primera edición se encontraba tematizado dentro de la exposición de la forma de valor que aparecía en el «Apéndice».

32. La objetividad del valor es, por tanto, una propiedad social, pero que se manifiesta como una propiedad material, que parece corresponderle al producto del trabajo como tal, lo que constituye el fetichismo de la mercancía: la relación social se refleja como una propiedad objetiva de las cosas.



como sustancia del valor. No se trata de una sustancia que le corresponda a los productos del trabajo tomados de manera individual, sino que es una sustancia común a los diversos productos del trabajo en tanto que entran en relación entre sí como mercancías. Por eso observa Marx que «esta objetividad social la poseen solo como relación social» (MEGA II.6, 30). La relación social en la que las mercancías reciben la objetividad de valor es el *proceso de intercambio*, y es en este proceso donde tiene lugar la abstracción que constituye el trabajo abstracto: «La reducción de los distintos trabajos privados concretos a esta abstracción de trabajo humano igual se realiza solo a través del intercambio» (41). Únicamente en un contexto social constituido por el intercambio generalizado de mercancías tienen los productos del trabajo no solo una objetividad física como valor de uso, sino también una objetividad social como valor, de modo que el «valor de una mercancía solo puede aparecer en *una relación* en la que se comporte respecto a otra mercancía como valor» (31).

Esto implica que no es posible una cuantificación directa del trabajo abstracto a partir del proceso de producción, ya que es en el proceso de intercambio, en el que los productos del trabajo se convierten en mercancías en tanto que se igualan como valores, donde se realiza la abstracción que está a la base del trabajo abstracto. Aquí se hace patente la diferencia fundamental entre la teoría del valor de Marx y la de la economía política. Esta tiene como objetivo teórico determinar cuantitativamente el trabajo invertido en el proceso de producción, mientras que según el planteamiento de Marx no se puede realizar esa determinación cuantitativa (Behrens 1993, 179). Para la economía política el trabajo es un proceso individual entre el hombre y la naturaleza, y establece el trabajo así entendido como medida del valor. Puesto que el referente último de la economía política es el individuo, no se ocupa de la forma social del trabajo<sup>33</sup>. Para Marx, por el contrario, no se trata de determinar la cantidad de trabajo contenido la producción de una mercancía, sino de analizar cómo se efectúa el *metabolismo social* a través del trabajo en una forma de sociedad en la que los individuos se encuentran estructuralmente forzados al intercambio. Marx comprende las mercancías como materialización

33. Esta concepción de la economía política es criticada por Marx ya en las consideraciones metodológicas de la *Introducción del 57*: «Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas dieciochescas» (2001, vol. 1, 3).

del trabajo social, y lo que pretende es determinar el carácter específico del trabajo que produce mercancías (Heinrich 2001, 204).

Este planteamiento fundamental de Marx se presenta con especial nitidez en las *Notas marginales a Wagner*, un manuscrito en el que realiza una exhaustiva reflexión sobre los fundamentos de su propia teoría. Respecto a su punto de partida dice Marx aquí: «De donde yo parto es de la forma social más simple en la que se representa el producto del trabajo en la sociedad actual, y esta es la *mercancía*» (MEW 19, 369). El valor es justamente la sustancia social que se presenta en esa forma, y la cuestión fundamental para Marx consiste en determinar cómo se constituye dicha sustancia. Para ello es preciso sacar a la luz el proceso a través del cual el trabajo útil individual pasa a constituir el trabajo social global, lo que configura el mecanismo de socialización del trabajo en la sociedad capitalista. En esta forma de sociedad, la conexión social del trabajo se realiza mediante el intercambio generalizado de mercancías, a través del cual el trabajo abstracto se convierte en la propiedad específicamente social de los productos del trabajo. Explicar el funcionamiento de este modo de reproducción social desvelando sus mediaciones constitutivas es el objetivo de la teoría del valor de Marx.

#### 4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Etienne. *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI, 1978.
- BACKHAUS, Hans-Georg. *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxchen Ökonomiekritik*. Freiburg: Ça ira-Verlag, 1997.
- BEHRENS, Diethard. «Die kritische Gehalt der Marxschen Wertformanalyse». En *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik*, 165-191. Freiburg: Ça ira-Verlag, 1993.
- BONEFELD, Werner; HEINRICH, Michael (eds.). *Kapital und Kritik. Nach der «neuen Marx-Lektüre»*. Hamburg: VSA, 2011.
- BRENTEL, Helmut. *Widerspruch und Entwicklung bei Marx und Hegel*. Frankfurt a. M.: Studentexte zur Sozialwissenschaft, J. W. Goethe Universität, 1986.
- BRENTEL, Helmut. *Soziale Form und Ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1989.
- ELBE, Ingo. *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. Berlin: Akademie Verlag, 2010.
- ENGELS, Friedrich. «Apéndice y notas complementarias al tomo III de *El Capital*». En Karl MARX. *El Capital. Crítica de la economía política. Libro tercero*. Madrid: Siglo XXI, 2017.
- GROSSMAN, Henryk. *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*. México: Siglo XXI, 1979.

- GRUPO KRISIS. *Manifiesto contra el trabajo*. Barcelona: Virus, 2002.
- HAUG, Wolfgang Fritz. *Lecciones de introducción a la lectura de El Capital*. Barcelona: Laertes, 2016.
- HEINRICH, Michael. *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2001.
- HEINRICH, Michael. *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo, 2008.
- JAPPE, Anselm. *Las aventuras de la mercancía*. Logroño: Pepitas de calabaza, 2017.
- KOCYBA, Hermann. *Widerspruch und Theoriestruktur. Zur Darstellungsmethode im Marxschen «Kapital»*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 1979.
- KOLAKOWSKI, Leszek. *Las principales corrientes del marxismo I. Los fundadores*. Madrid: Alianza, 1993.
- KURZ, Robert. *La sustancia del capital*. Madrid: Enclave, 2021.
- KURZ, Robert. *Schwarzbuch Kapitalismus*. Frankfurt a. M.: Eichborn, 2009.
- LUXEMBURG, Rosa. *La acumulación del capital*. Barcelona: Grijalbo, 1978.
- MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 3 volúmenes. México: Siglo XXI, 2001.
- MARX, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI, 1998.
- MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero*. Madrid: Siglo XXI, 2017a.
- MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política. Libro segundo*. Madrid: Siglo XXI, 2017b.
- MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política. Libro tercero*. Madrid: Siglo XXI, 2017c.
- MARX, Karl. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (erste Auflage)*. MEGA II.5.
- MARX, Karl. *Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des «Kapitals»*. MEGA II.6.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Karl Marx, Friedrich Engels: Werke (MEW)*. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der SED. Berlin, 1956 ff.
- POSTONE, Moishe. *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons, 2006.
- POSTONE, Moishe. *Marx reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Traficantes de sueños, 2007.
- RAMAS, Clara. *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*. Madrid: Siglo XXI, 2018.
- REICHELDT, Helmut. *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Marx*. Freiburg: Ça ira-Verlag, 2001.
- REICHELDT, Helmut. *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*. Hamburg: VSA, 2008.

- RUBIN, Isaak. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Buenos Aires: Pasado y Presente, 1974.
- RUIZ SANJUÁN, César. «La teoría marxiana del valor como crítica a las categorías de la economía política». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 30 (2013): 137-155.
- RUIZ SANJUÁN, César. «Die Bedeutung der dialektischen Darstellung in Marx' Kritik der politischen Ökonomie». *Beiträge zur Marx-Engels Forschung. Neue Folge* (2015): 129-149.
- RUIZ SANJUÁN, César. *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Siglo XXI, 2019.
- SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI, 1983.
- SCHRÄDER, Fred E. *Restoration und Revolution: die Vorarbeiten zum «Kapital» von Karl Marx in seinen Studienheften 1850-1858*. Hildesheim: Gerstenberg, 1980.
- SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabajo manual y trabajo intelectual*. Madrid: Dado Ediciones, 2017.
- SWEEZY, Paul. *Teoría del desarrollo capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- WOLF, Dieter. *Der dialektische Widerspruch im Kapital. Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie*. Hamburg: VSA, 2002.

## ¿REHUYÓ MARX TRATAR DE LA MORAL Y LA JUSTICIA EN SU ANÁLISIS DEL CAPITALISMO?

*Did Marx Shy Away from Dealing with Morality and Justice in his Analysis of Capitalism?*

Pedro RIBAS  
Universidad Autónoma de Madrid

Enviado: 10 de marzo de 2023  
Aceptado: 17 de abril de 2023

### RESUMEN

¿Es posible construir una moral desde los supuestos de la teoría económica y política de Marx? Respuestas a esta pregunta en la historia del marxismo: Bernstein, Kautsky, neokantianos. Expresiones de Marx, en su análisis de la mercancía y de la compra y venta de la fuerza de trabajo, en las que se evidencia claramente su condena moral del capitalismo, no sólo su condena económica y política.

*Palabras clave:* Moral; Justicia; Revisionismo; Determinismo; Positivismo; Darwinismo; Construcción del comunismo.

### ABSTRACT

Is it possible to construct a morality from the assumptions of Marx's economic and political theory? Answers to this question in the history of Marxism: Bernstein, Kautsky, neo-Kantians. Expressions of Marx, in his analysis of the commodity and the buying and selling of labour power, in which his moral condemnation of capitalism, not only his economic and political condemnation, is clearly evident.

*Keywords:* Morality; Justice; Revisionism; Determinism; Positivism; Darwinism; Building communism.

En los comienzos de la historia del socialismo de orientación marxista se entendió que la base filosófica de la que se nutría el pensamiento de Marx era el idealismo alemán y, más concretamente, la dialéctica de Hegel. El asunto siempre fue controvertido porque Marx se hizo materialista, pero no al modo del materialismo del siglo XVIII. En textos suyos como las «Tesis sobre Feuerbach» o *La ideología alemana* defendió que era el idealismo el que había señalado el papel activo del sujeto frente a ese materialismo del XVIII, según el cual el hombre está sometido a las condiciones de la naturaleza, lo que es un hecho indudable, pero que tendía a soslayar otro hecho, esto es, que el hombre es capaz de modificar tales condiciones. Sin entrar ahora en lecturas que complican las interpretaciones consideradas correctas de los grandes filósofos, no conviene olvidar que la misma filosofía hegeliana a menudo se entremezcló con el evolucionismo (Steinberg 1976, 56ss), de manera que la dialéctica se combinó con una idea de desarrollo compatible con las fases de la evolución biológica estudiada por Darwin, de tanta trascendencia en las proyecciones que el evolucionismo tuvo en planteamientos sociológico-políticos como los del británico Herbert Spencer o de los italianos Enrico Ferri, Ezechia Marco Lombroso, del neerlandés Jacob Moleschott o los naturalistas alemanes L. Büchner, E. Haeckel, C. Vogt.

Históricamente, la célebre controversia del revisionismo, a finales del siglo XIX, representó la disputa entre quienes proponían que el socialismo se basara en la filosofía de Hegel y los que querían basarlo en la ética de Kant. Eduard Bernstein, (1850-1932) representante de esta última posición, será derrotado por los *ortodoxos*, es decir, Karl Kautsky (1854-1938), Gueorgui Valentínovich Plejánov (1856-1918) y otros, pero, de hecho, el socialismo de la segunda Internacional se movió en una línea bien próxima al llamado revisionismo, y la posición de Kautsky no se hallaba lejos del gradualismo que reclamaba Bernstein. Es más, el evolucionismo incorporado por Kautsky como ingrediente de la teoría social se compaginaba con dicho gradualismo sin apenas disonancias. Como se sabe, Kautsky fue un hombre muy importante dentro del socialismo alemán y, dado el papel de éste como guía de los demás partidos socialistas europeos, tuvo un peso muy considerable en la comprensión teórica de la obra de Marx, por más que Rosa Luxemburgo o Antonio Labriola fuesen más aceros en su lectura de lo que entonces se conocía del autor de *El capital*. Labriola se quejaba en 1897 de lo difícil que era encontrar ediciones de Marx en esa época y recordaba que, siendo él un académico conocedor de los vericuetos para llegar a los libros, le resultaba muy difícil conseguir textos como *Miseria de la filosofía* o *La sagrada familia*, comparando incluso su esfuerzo de búsqueda con el propio del filólogo para conocer y estudiar documentos del antiguo Egipto.

Kautsky era el genuino representante de una visión evolucionista según la cual el socialismo llegaría por la marcha misma de la historia. Su lectura de Marx es todo un modelo de lectura positivista y determinista, algo muy importante en la historia del marxismo teniendo en cuenta la influencia del socialismo alemán sobre el resto de socialismos europeos.

En España fue muy relevante, por su difusión, Paul Lafargue (1842-1911), cuyo materialismo tendía más al del siglo XVIII que al de su suegro. Y tampoco concordaba con el pensamiento de Jaurès, el socialista francés que quería enlazar el socialismo con la doctrina de Lutero y en general con fuentes que no excluían la religión. Lafargue fue bastante popular en España, no sólo entre los socialistas, sino también entre los anarquistas, debido a que su socialismo posee una indudable veta anarquista, como se percibe en su obra más conocida, *El derecho a la pereza*, un título nada acorde con la leyenda según la cual los socialistas glorificaban el trabajo. El original francés es de 1883 y la primera traducción al español (Buenos Aires, 1897) fue reeditada en Barcelona, en la popular colección Los Pequeños Grandes Libros, en 1908. Lafargue, que deseaba, como después también Kropotkin, limitar la jornada de trabajo a unas tres o cuatro horas, confiaba en la espontaneidad de las masas. Otro de sus libros populares se titulaba *Justicia e injusticia del cambio capitalista* y se publicó en el órgano de los socialistas españoles *El Socialista*, en 1889. Pero tanto este texto como la mayoría de los de Lafargue son muestra de una argumentación socialista muy simplificadora. En todo caso, no está mal recordar a un socialista que se consideraba discípulo de Marx y que hablaba, no de la moral del trabajo, sino de la moral de la pereza, no en el sentido de no hacer nada, sino en el de cumplir ese sueño de tantos humanos, el de tener tiempo para la creación artística, para el teatro, para las fiestas, para conversar y disfrutar con los amigos. Lafargue ensalzaba al pueblo griego como representante de una civilización que no concedía especial dignidad al trabajo. Nada extraño, por otra parte, si el trabajo era cosa de esclavos.

Si acudimos a la obra misma de Marx, veremos que él siempre fue reticente a la consideración moral y, sobre todo, a la crítica moral en el terreno económico, que fue precisamente el más estudiado por él. Marx ridiculizó hasta la saciedad la prédica de filantropía, caridad y resignación o los intentos de edulcorar la explotación con ropaje evangélico, como se ve muy bien en su relación con Weitling, en cuya crítica han visto algunos una excesiva o innecesaria acritud. Marx no solía andarse con rodeos a la hora de criticar las debilidades teóricas de cuantos proponían recetas fáciles para solucionar la cuestión social. Es lo que hace con Proudhon, al que incluso se permite batir en su propia lengua, en francés.

Vamos a nuestro tema, el de la moral y la justicia: se ha defendido con frecuencia, y se sigue defendiendo, que, desde el pensamiento de Marx, no hay posibilidad de construir una ética. Históricamente los marxistas, los seguidores de Marx, parecen haberlo dado por supuesto. No abundan las obras sobre ética en los primeros tiempos del marxismo. Se partía del supuesto de que con la revolución comunista, con el paso del capitalismo al comunismo, se producía un cambio radical de la estructura económica que conllevaba un cambio de ideas y conductas. Ocurría con la moral algo parecido al tratamiento que se daba a la cuestión femenina: si se toma como modelo el exitoso libro de Bebel (en 1909 alcanzó en Alemania la edición número 50), *Die Frau und der Sozialismus* (La mujer y el socialismo), el problema de la sumisión y falta de derechos de la mujer se resolverá por sí mismo cuando se instaure el socialismo.

Kautsky publicó en 1909 el importante libro *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung* (Ética y concepción materialista de la historia). Sin entrar en detalles sobre este texto, digamos que él reconoce la existencia de la moral y el derecho, pero como derivados de necesidades sociales. Hay un nexo entre moral y dichas necesidades. Y «si existe ese nexo, una mutación de la sociedad debe comportar la mutación de los cánones morales.» De modo que la moral, si no es un fósil heredado de sociedades anteriores, sino una norma viva, es decir, que corresponda a las condiciones sociales del momento, cambia al cambiar la sociedad. Con esto queda claro que Kautsky usa el manoseado esquema de base y superestructura, como lo dice explícitamente en el texto, aunque él acude profusamente a una argumentación en la que el darwinismo desempeña un papel muy destacado, mostrando, por ejemplo, que el imperativo moral kantiano «nunca uses al hombre como medio, sino siempre como fin» es algo que cumplen perfectamente los animales entre sí por instinto. No hay, pues, por qué considerar que ese imperativo kantiano es la cumbre de un mundo, el de espíritu, que nos transporta más allá de la esfera animal: «Lo que a un Kant se le manifestaba todavía como el producto de un mundo superior de los espíritus es un producto del mundo animal» (Kautsky 1975, 64).

Kautsky distingue como base de la moral los instintos sociales. Y aunque no la admite como algo intemporal ni desligada del lugar, a diferencia de Kant, esa base es la más antigua, la que comparte con los animales. En cambio, lo específico moral (las normas), es cambiante. No hay, por tanto, una moral absoluta, sino que, en las sociedades modernas, va ligada a la clase. De ahí que los ideales morales, si tienen alguna fuerza, sólo pueden ser fecundos como reforzadores de la lucha de clases, es decir, como apoyos al cambio que conduzca a la sociedad sin clases. Kautsky reconoce la moral como sen-



timiento (135), pero, como él escribe, aunque la socialdemocracia no se abstiene del ideal moral en la lucha de clases, ya que es parte de la indignación frente a la explotación, «nada tiene que ver este ideal con el socialismo *científico*, que es la búsqueda científica de las leyes de movimiento y de desarrollo del organismo social emprendida para conocer las *necesarias* tendencias y los necesarios fines de la lucha de clases proletaria» (134). Y por ello afirma que la ciencia está por encima de la moral, en el sentido de que aquélla se ocupa de lo necesario.

Franz Mehring (1846-1911), el gran historiador del socialismo alemán y autor de la biografía de Marx considerada canónica durante muchos años, comentó muy favorablemente el libro de Kautsky, para sostener, finalmente, la misma tesis. Mehring afirma que la ética de Kant no constituye una conciliación entre el materialismo y el idealismo; no es una superación en sentido hegeliano, sino un compromiso «en el mal sentido» (Mehring 1975, 143). Como ley moral eterna, la ética kantiana equivale a la de Platón, y su efecto histórico ha sido procurar «nuevos apoyos a la moribunda teología» y servir de refugio a la economía burguesa (144). Al igual que Kautsky, piensa que «la clase trabajadora no puede prescindir del ideal ético, pero no puede extraer de él los principios y las reglas según los cuales su lucha de liberación conducirá a la victoria definitiva; aquéllos sólo pueden ser extraídos del conocimiento científico» (159).

Otto Bauer (1882-1938), en cambio, considera que Kautsky ha caído en una lectura vulgar de Kant. Kautsky no ha visto que Kant no es un mero escéptico que niega que podamos conocer cosas en sí mismas y que afirma que no podemos sobrepasar el mundo de los fenómenos. Sin entrar a valorar ahora si es cierto que la física newtoniana es el *a priori* científico de Kant, como parece defender Bauer, para mostrar de esta forma que el autor de la *Crítica de la razón pura* desautorizaba el escepticismo y procuraba base firme al conocimiento, lo cierto es que él efectúa algunas observaciones interesantes en relación con la ética. Ante todo, Kant no *inventa*, según Bauer, una ley moral, sino que descubre las leyes de la voluntad moral (Bauer 1975, 173). En segundo lugar, las leyes morales que investiga Kant son leyes formales, no contenidos, no la materia de esas leyes. De manera que lo que examina Kant no es lo que estudia el historiador. Éste estudia leyes en cuanto a su contenido, a su materia y la evolución de tal materia. Y ahí está la tarea del materialismo histórico. Pero si es así, el materialismo histórico no choca con la tarea de Kant, que consiste en estudiar las leyes formales del deber ser, independientemente de la materia. Kant, en su ética, no representa una conciliación de contenidos, de materia, de máximas. Al contrario, su ética no investiga de dónde procede el imperativo moral, si de una revelación divina o de un

desarrollo de la conciencia animal, sino que estudia en qué consiste el imperativo. No sólo no busca una conciliación de las máximas, sino que intenta establecer las condiciones que posibilitan a una norma ser universal, y no simple máxima con pretensiones de universalidad. La máxima se caracteriza precisamente por su índole relativa. Así, pues, la ética kantiana puede prestar un gran servicio al materialismo histórico, ya que contribuye a distinguir las máximas y su carácter antagónico. Hay que empezar por la ciencia, por conocer las máximas de las diversas clases: «El descubrimiento de las tendencias evolutivas capitalistas debe preceder a la toma práctica de posición frente al capitalismo. Por ello sólo es testimonio de grave confusión el que alguien crea poder *sustituir* siquiera una sola línea de la obra de Marx por el imperativo categórico» (, 183-184). Esta orientación que defiende Bauer se prolonga en el neokantismo de Karl Vorländer (1860-1928), de Max Adler (1873-1937) y de otros defensores del contenido ético del socialismo, una orientación que también defenderá el francés Sorel, y no digamos intelectuales españoles ligados al krausismo, como el socialista Fernando de los Ríos. (1879-1949)

Pero dejemos a Kautsky, a Mehring, a Bauer y a los neokantianos y volvamos a Marx mismo. Él no escribió nada que se parezca a un tratado o un ensayo sobre la moral o sobre el derecho. El lector de su obra más bien sacará la conclusión de que él rehuía el tratar sobre estas materias, cuando no ironizaba sobre ellas. ¿Se puede decir entonces que Marx rechazaba la moral? Ésta es otra cuestión. Quizá la manera de abordar la respuesta a esta pregunta tiene que aclarar previamente algunas cuestiones, no sólo para que la respuesta tenga sentido, sino sencillamente para que sepamos de qué hablamos. Leyendo los primeros textos de Marx, del Marx que escribe en la prensa, se observa que va descubriendo el problema obrero, el problema de la explotación obrera y que tal explotación va ligada a la propiedad. Pero la característica de la propiedad burguesa va ligada, a su vez, a la producción industrial, la cual ha terminado o está terminando con la sociedad feudal. Marx descubre como distintivo de la era industrial traída por la burguesía la diferencia de esta burguesía, como clase, respecto de la aristocracia feudal y, al mismo tiempo, la diferencia del obrero libre respecto del trabajador de otras épocas. Cuando Marx critica consideraciones económicas, sociales o políticas de su época las critica de forma especial porque no perciben la estructura de clases de esta nueva sociedad, esto es, porque no advierten lo nuevo, lo específico, el cambio que ha supuesto el predominio de la clase burguesa y de la estructura social que ella comporta. Por ello no admite las acostumbradas recetas para arreglar los problemas sociales; no admite el recurso a las grandes palabras, como la Humanidad, o la Justicia extraída de la doctrina evangélica. Basta ver escritos suyos de los años cuarenta (1840) como «La crítica moralizante y la

moral criticante» (Marx 1959, vol. 4, 350), crítica dirigida a Karl Heinzen por no distinguir las clases y su papel en la sociedad burguesa. Este papel, según Marx, no depende de la voluntad del individuo aislado, sino del entramado de intereses que constituyen las clases. Por ello reprocha Marx a Heinzen que se quede en categorías como «príncipes» y «subordinados» o que explique los enfrentamientos como cuestiones de conciencia. A Weitling, que era miembro de la Liga de los Justos y que predicaba el comunismo en términos evangélicos, Marx oponía su rigor filosófico. Weitling afirmaba que la moral de Jesús constituía el núcleo del comunismo: «Todas las doctrinas coincidentes con ella y las de los sabios de todos los pueblos y religiones que la completan deberían añadirse a esa doctrina de Jesús y habría que crear, a partir de ellas, un nuevo libro sagrado cuyo contenido estaría de acuerdo con los progresos de la ciencia positiva» (Weitling *apud* Schlüter 1907, 102-103).

Marx estaba convencido de que la burguesía no era sólo una nueva clase, sino que su novedad suponía trastocar la estructura social, política y jurídica anterior. El seguir acudiendo a la armonía, al consuelo de Dios o a la caridad son recursos que Marx y Engels desprecian continuamente, ya sean Lamartine, Weitling o Dühring quienes sirvan de ejemplo.

No hace falta decir que tanto Marx como Engels se preocupan de la sociedad desde un punto de vista terrenal, desde la aquendidad, desdeñando cualquier planteamiento religioso. Pero, a diferencia de Bruno Bauer o de Ludwig Feuerbach, Marx no considera que el hombre se ha liberado del fantasma más terrible liberándose de la religión. El problema más grave de la sociedad moderna no se halla en la religión, sino en la sumisión de unos hombres a otros, en la explotación que se desarrolla en la nueva estructura social, la de la burguesía

Observando el vocabulario empleado por Marx para analizar la producción, se ve enseguida que él no la analiza con la mentalidad del banquero ni del magnate de la gran industria. Su forma de entrar en este análisis no contempla la economía como relación del hombre con el mundo de los bienes, sino como relación de los hombres entre sí. Esta forma es toda una lección del esfuerzo de un filósofo educado en la escuela hegeliana para desentrañar el mundo de la mercancía, pero para desentrañarlo como un estado de cosas que no es el de toda la historia, sino el de la etapa capitalista. De ahí que en *El capital*, la obra más elaborada que Marx dedica al análisis de la economía capitalista, comience justamente con la mercancía, para mostrar lo poco que ella tiene que ver con la mercancía en el mundo antiguo, en el caso de que se use esta palabra para aludir al intercambio de valores de uso en el trueque directo o incluso empleando un medio como el dinero. Este último

intercambio va destinado al consumo, no a la revalorización, (no D-M-D', sino M-D-M)

Marx afirma que el capitalismo funciona, supuestamente, a base de intercambio de equivalentes. Así como en el trueque un saco de trigo se cambia por una chaqueta, en el salariado se cambia el uso de la fuerza de trabajo durante una jornada por, digamos, 75 euros. El saco de trigo equivale a una chaqueta, esto es, encierra el mismo tiempo de trabajo social, de igual forma que el trabajo del encofrador durante un día equivale a, digamos, 75 euros. Marx observa que se trata aquí, en el caso del encofrador, de un salario, es decir, no se cambia un valor de uso por otro valor de uso, el trigo por la chaqueta, sino que se cambia el uso de fuerza de trabajo por una cantidad de dinero. Aquí estamos en el capitalismo y, en el lenguaje de los economistas, se intercambian equivalentes: usar la fuerza de trabajo del encofrador durante un día equivale a 75 euros, o, dicho de otro modo, 75 euros son la cantidad de dinero que el encofrador necesita para reponer el desgaste que supone el día de trabajo, lo que necesita para vivir él y su familia.

Marx ha dedicado mucho tiempo a la lectura de los economistas, como se ve no sólo leyendo *El capital*, sino analizando, sobre todo, sus lecturas, los *Exzerpte* (extractos). Es la parte IV de la nueva MEGA, muy incompleta todavía, pero muy instructiva para observar lo que lee Marx y cómo lo lee. Su falta de dinero para comprar libros la suplía yendo a la rica biblioteca que era el *British Museum*. Marx anota en cuadernos el resumen o incluso partes enteras de lo que lee. En tales lecturas ha observado las contradicciones flagrantes entre esos economistas y los disparates que escriben sobre el valor, la renta, el salario y, en definitiva, sobre la estructura social y los problemas de la desigualdad, la pobreza y la riqueza. A Proudhon, que quería solucionar tales problemas con los bonos de trabajo, es decir, quería solucionar la desigualdad y la injusticia dentro del capitalismo con categorías que son de otra época, le responde que tales categorías son incompatibles con el capitalismo. Proudhon quería convertir a todos en propietarios sin advertir que la propiedad capitalista lleva consigo el plusvalor, la explotación. Sobre todo no advertía Proudhon que querer, como él quería, suprimir el dinero sustituyéndolo por un intercambio directo de productos, era no entender lo que más tarde, en *El capital*, Marx llamará *forma* del valor:

«El que Proudhon quiera abolir el no tener y el viejo modo de tener es idéntico, ni más ni menos, a que quiera abolir la relación prácticamente enajenada del hombre con su esencia objetiva, a que quiera suprimir la expresión económico-política de la autoenajenación humana. Pero como su crítica de la economía política aún está encuadrada en los supuestos de la economía política,

la misma reapropiación del mundo objetivo se concibe aún bajo la forma económico-política de la posesión» (Marx 1978, vol. 6, 43).

Marx muestra en toda su trayectoria una extraordinaria capacidad para poner en evidencia los contrastes del lenguaje, ya sea tratando de las categorías económicas, ya sea de categorías sociales como *libertad*. Hablando, en «Discurso sobre el librecambio» (1848), de lo que éste comporta para el obrero, afirma Marx que «él [el obrero] comprenderá que el capital liberado no le convierte menos en esclavo de lo que lo vejaba con trabas aduaneras» (Marx 1959, vol. 4, 456). Para el obrero, miseria, al quedar en la calle sustituido por las máquinas; mejora, progreso, sí, pero de la maquinaria; fraternidad, sí, pero ocultando la explotación, la antropofagia: «La mayor división del trabajo destruye la especial habilidad del obrero y, en la medida en que pone en lugar de esa especial habilidad un trabajo que puede ejercer cualquiera, aumenta la concurrencia entre los trabajadores» (451). En este tipo de referencias a la etapa industrial se nota una de las deficiencias que Marx tendría que corregir hoy: la marcha del capitalismo destruye, efectivamente, el saber de los artesanos, pero no prevé, claro está, que el capitalismo actual requiere cada vez más trabajadores muy cualificados; es el capitalismo de la alta cualificación.

Cuando Marx critica a Proudhon lo hace señalando la confusión en que éste se mueve:

«La mercancía como capital o el capital como mercancía, pues, no se intercambian en la circulación por un equivalente; al entrar en la circulación, el capital *recibe su ser para sí*; recibe, por consiguiente, su relación original con su propietario, incluso cuando cae en las manos de un nuevo poseedor. Sólo se le *presta*, pues. Para su propietario, su valor de uso en cuanto tal es su valorización, dinero como dinero, no como medio de circulación. La demanda del señor Proudhon, según la cual el capital no se debe prestar ni producir interés, sino vender por su equivalente como mercancía, al igual que cualquier otra mercancía, es ni más ni menos que la reivindicación de que el valor de cambio nunca debe llegar a ser capital y debe seguir siendo valor de cambio simple; de que el *capital no debe existir como capital*. Esta demanda, así como la de que el trabajo asalariado tiene que seguir siendo la base general de la producción revela una regocijante confusión sobre los conceptos económicos más elementales» (Marx 1972, I, 269-260).

Por lo demás, en *Miseria de la filosofía* (1847) habla Marx del cinismo de Ricardo por comparar hombres y sombreros. Y añade:

«El cinismo reside en las cosas y no en las palabras que expresan las cosas. Algunos escritores franceses como Droz, Blanquí, Rossi y otros tienen la inocente satisfacción de probar su superioridad sobre los economistas ingleses procurando observar la etiqueta de un lenguaje ‘humanitario’; y si reprochan a Ricardo y su escuela el lenguaje cínico es porque se sienten humillados al ver expuestas las relaciones económicas en toda su crudeza, al ver descubiertos los misterios de la burguesía» (Marx 1984, 70).

Por ello, aunque Marx habla de intercambio de equivalentes (el capitalista paga al obrero el precio del uso de su fuerza de trabajo), deja caer a menudo que ese intercambio de equivalentes es apariencia, ya que el producto del trabajo contiene no sólo el trabajo *necesario*, sino el trabajo *excedente*, es decir, no sólo contiene el valor pagado, sino el valor no pagado. Por ello escribe que el capitalista se apropia de trabajo ajeno «sin entregar equivalente alguno» (Marx 1972, 418); y continúa;

«llegamos al extraño resultado de que el derecho de propiedad se trastrueca dialécticamente; del lado del capital, en el derecho al producto ajeno o en el derecho de propiedad sobre el trabajo ajeno, en el derecho a apropiarse de trabajo ajeno sin entregar un equivalente; y del lado de la capacidad de trabajo en el deber de comportarse frente a su propio trabajo o su propio producto como si estuviera ante una *propiedad ajena*» (419). «Formalmente es la suya una relación libre y de iguales; de participantes en el intercambio, en suma. Que esta forma es una *apariencia*, y una *apariencia engañosa*, se presenta, en la medida en que nos atengamos a la relación jurídica, como algo que queda *al margen* de la misma» (426).

Para ver tal apariencia habría que salir de la esfera del intercambio, donde se cambian equivalentes, para entrar en la de la producción, que es la esfera en la que la fuerza de trabajo genera plusvalor. En la esfera de la circulación de mercancías, que es la que contemplan normalmente los economistas, reina la igualdad porque el obrero *libre* contrata libremente su mercancía (la fuerza de trabajo) con el poseedor de medios de producción. Marx se refiere irónicamente a ello: «La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se mueve la compraventa de la fuerza de trabajo, era en realidad un verdadero Edén de los derechos innatos del hombre. Lo único que impera allí es libertad, igualdad, propiedad y Bentham» (Marx 1976, I, 191). De ahí que la minuciosa elaboración con la que Marx analiza las categorías que componen el conglomerado llamado capitalismo no sea sólo un riguroso análisis de cómo funciona este sistema, sino que su análisis sea, a la vez, una muestra de la explotación en la que consiste y, por tanto, en la injusticia

inherente en él. O lo que es lo mismo, la base real sobre la que descansa el capitalismo es la enajenación, una palabra que abunda en los *Grundrisse* de 1857-1858. Conviene recordar esto frente a lo que decía Althusser, que Marx dejaba de emplear este concepto a partir de 1845, los del supuesto corte epistemológico.

En *El capital* es quizá donde Marx es más contundente en su lenguaje relativo a la explotación, por ejemplo, cuando dice que el capitalista, al obtener la plusvalía, lejos de obtener una equivalencia, no hace más que imitar al conquistador «que compra mercancías al vencido y se las paga con el dinero que antes le ha robado» (Marx, 1968, I, 491). Todo el tratamiento de la jornada de trabajo y de la plusvalía en *El capital* es una minuciosa explicación de cómo funciona la explotación en el capitalismo. Y en este tratamiento se extiende mucho sobre las condiciones inhumanas en que se trabaja en las fábricas, en las minas o en la industria textil. Por cierto, Marx no elabora normalmente por sí mismo esas descripciones de las condiciones de trabajo, sino que las toma de los médicos ingleses comisionados por su gobierno. En el prólogo de la primera edición de *El capital* elogia los informes que realizan:

Y si nuestros gobiernos y parlamentos [los de Alemania y Europa continental] instituyeran periódicamente, como se hace en Inglaterra, comisiones de investigación para estudiar las condiciones económicas; si estas comisiones se lanzasen a la búsqueda de la verdad pertrechadas con la misma plenitud de poderes de que gozan en Inglaterra, y si el desempeño de esta tarea corriese a cargo de hombres tan peritos, imparciales e intransigentes como los inspectores de fábricas de aquel país, los inspectores médicos que tienen a su cargo la redacción de los informes sobre ‘Public Health’ (sanidad pública), los comisarios ingleses encargados de investigar la explotación de la mujer y del niño, el estado de la vivienda y la alimentación, etc., *nos aterrariamos ante nuestra propia realidad* (Marx 1968, I, XIV-XV).

A menudo denuncia Marx la hipocresía con que los economistas intentan ocultar la explotación:

El señor Wilhelm Tucídides Roscher descubre con genialidad verdaderamente digna de Gottsched que la formación de plusvalía o plusproducto y la acumulación correspondiente se deben hoy en día a la «parsimonia» del capitalista, que a cambio de ello «reclama p. e. interés», si bien «en los estadios culturales ínfimos ...los más fuertes obligan a los más débiles a ahorrar». [...] ¿A ahorrar trabajo? ¿A ahorrar productos sobrantes que no existen? Además de ignorancia auténtica, es temor apologetico el análisis concienzudo del valor y de la plusvalía –y tal vez también a un resultado peligrosamente indecoroso–

lo que obliga a Roscher y consortes a disfrazar los motivos justificadores, más o menos plausibles, del capitalista para apropiarse de la plusvalía dándolos retorcidamente por causas del origen de la plusvalía (Marx 1976, I, 236).

En *El capital* afirma, refiriéndose al espectáculo aterrador del proceso que llevó a la extinción del tejedor manual de algodón, que «el medio de trabajo asesina al trabajador», proceso que fue trasladado a la India: «La miseria difícilmente encuentre un paralelo en la historia del comercio. *Los huesos de los trabajadores de algodón hacen blanquear las llanuras de la India*» (Marx 1979, I, vol. 2, 526). Al desarrollar Marx el proceso de trabajo y la formación de plusvalía sigue mostrando que ha aprendido de Hegel y del idealismo alemán a distinguir entre la cosa y su apariencia: «En casi todas las ciencias es sabido que muchas veces las cosas se *manifiestan* con una forma inversa de lo que en realidad son; la única ciencia que ignora esto es la economía» (Marx 1968, I, 450). Esto lo dice en relación con el salario, donde el intercambio entre trabajador y capitalista se produce aparentemente cambiando equivalentes, pero en realidad ocurre conforme a una estructura invisible: «Aunque la historia universal necesita mucho tiempo para descubrir el *secreto del salario*, nada más fácil de comprender que la necesidad, la razón de ser de esta *forma exterior*» (452). Y por ello afirma que la economía tendría que desprenderse de su piel burguesa para formular de modo consciente la verdadera realidad. (Rieser 1973, 101-137) Todo esto indica que Marx emplea los conceptos de justicia e injusticia y lo hace reiteradamente en varios lugares de su obra. En las «Glosas marginales al *Tratado de economía política* de Adolfo Wagner» habla con cierta extensión del «derecho» del capitalista a apropiarse de la plusvalía: «el capitalista –siempre y cuando que pague al obrero el valor de su fuerza de trabajo– tiene pleno derecho –dentro, naturalmente, del régimen de derecho que corresponde a este sistema de producción– a apropiarse la plusvalía» (Marx 1968, I, 715).

Decir que Marx no se interesaba por la justicia en su análisis del capitalismo es, pues, quedarse en la crítica que efectúa del mecanismo de funcionamiento del este sistema de producción. Es cierto que él parece trabajar con dos almas: una inexorablemente sistemática y otra de combate político. En el prólogo a la primera edición de *El capital*, leemos afirmaciones que parecen dar a la evolución social que él estudia el carácter de ley natural. Así escribe:

«Aunque una sociedad haya encontrado el rastro de *la ley natural con arreglo a la cual se mueve –y la finalidad última de esta obra es, en efecto, descubrir la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna–*, jamás podrá saltar ni descartar por decreto las fases naturales de su desarrollo» (XV).



Las «fases naturales de su desarrollo», expresiones como ésta más parecen llevarnos a leyes naturales inexorables que a procesos históricosociales en los que, tratándose de desarrollos humanos, caben direcciones y resultados no tan previsibles. Y, sin embargo, es justamente en textos como los que se hallan en este prólogo de la primera edición de *El capital* y en el de la segunda donde encontramos muy acentuado este carácter legiforme del capitalismo, al que llama a veces «moderna sociedad burguesa». E incluso se puede decir que alguna frase del primer prólogo ha servido de pretexto para leer a Marx como determinista, como verdadero profeta de lo que espera a sociedades que no han alcanzado el desarrollo de Inglaterra. Tal ocurre con la afirmación según la cual «los países industrialmente más desarrollados no hacen más que poner delante de los países menos progresivos el espejo de su propio porvenir» (XIV). Naturalmente, Marx ha pretendido acentuar el carácter científico de su tarea, justamente para tener autoridad en un análisis en el que tanto abunda la trivialidad, el interés de clase y la falta de rigor. En la reseña del primer libro de *El capital* que Engels escribe en la *Eberfelder Zeitung* (Diario de Eberfeld), el 2 de noviembre de 1867, habla del propósito de Marx de dar con este libro «una base científica a las aspiraciones socialistas, la base que no lograron darle un Fourier, ni un Proudhon, ni tampoco un Lassalle» (739). La reseña está recogida por W. Roces en la citada edición de *El capital*.

En el postfacio a la segunda edición de *El capital* comenta Marx las reflexiones que ha realizado un reseñador ruso, el cual subraya precisamente el paralelo entre el método marxiano y el de los biólogos que señalan como, al cambiar las condiciones que rigen la vida de los organismos, cambian también las leyes que presiden su desarrollo. Marx se siente bien interpretado por esta reseña y por ello reproduce varios párrafos de ella. Todo esto es conocido: Marx ha intentado en *El capital* ofrecer un análisis riguroso del modo de producción capitalista y, al hacerlo, emplea, efectivamente, el rigor científico para mostrar las leyes y tendencias del sistema capitalista, pero teniendo a la vista el modelo evolucionista, que incluye por sí mismo el cambio de la situación actual. O dicho de otra forma, el capitalismo es un modo de producción histórico, resultado de modos anteriores, como el esclavista y el feudal. No es el modo de producción natural o eterno con el que operan los economistas. Por tanto, este modo de producción es uno más entre los históricamente posibles. Al combinar Marx el funcionamiento del capitalismo como sistema de explotación de trabajo ajeno y el carácter histórico del mismo, ha ofrecido al mundo obrero el arma para rebatir que la explotación sea algo natural, que la estructura capitalista sea la de la sociedad sin más. El socialismo o el comunismo son alternativas perfectamente posibles. Pero Marx quiere siempre marcar distancias con el socialismo utópico. Por ello escribía

Engels que quienes esperaban del revolucionario Marx, tras tantos años de estudio sobre la economía, que pintase al fin la sociedad futura, «el reino milenarismo del comunismo», saldrían decepcionados de la lectura de *El capital*, ya que «lo que el lector averigua en esta obra no es precisamente cómo han de ocurrir las cosas, sino cómo no debieran suceder [...] y a quien tenga ojos para ver no puede ocultársele tampoco que en este libro se defiende con una claridad diáfana la necesidad de una revolución social» (740).

Y aquí es donde entra el Marx político, o si se quiere, el Marx que la clase obrera consideró el gran teórico del socialismo y del comunismo. Pero ¿se trata acaso de dos caras separadas, el Marx analista de la economía, por un lado, y el Marx socialista y comunista, el paladín de la Asociación Internacional de Trabajadores, por otro? No creo que se trate de esto. *El capital* era el proyectil que necesitaba la clase obrera para combatir a la burguesía, el arma del rigor analítico que acompañara a ese combate. El Marx analista de la economía y el Marx combatiente del comunismo son complementarios.

Ciertamente, en la *Crítica del Programa de Gotha* habla de lo que puede significar la justicia en el comunismo, pero no creo que esta crítica a los lassalleanos defina el contenido de una sociedad comunista, frente a quienes la toman casi como un texto sagrado, como el texto por excelencia en el que Marx explicita su idea del comunismo. Más bien entiendo que esta crítica al programa es una indicación de algunos ingredientes que no caben en el comunismo, como el producto íntegro del trabajo. Conviene recordar que en los primeros programas socialistas, en el español entre ellos, figuraba esta reivindicación. Mucho más insistían en ello lo anarquistas desde un planteamiento *comunista* o *colectivista*. Las ideas de Marx sobre el comunismo se hallan dispersas en el conjunto de su obra. Llama la atención que en algunos estudios sobre el tema de la justicia en Marx se acuda a algunas frases suyas acerca de la base y la superestructura y se las compare con otras frases de la *Crítica del Programa de Gotha* para resolver cuál es su teoría de la justicia. Me parece que esto es lo que ocurre en libros como el de Farrell, en el que el autor dialoga, desde una perspectiva analítica, con otros filósofos analíticos para dilucidar esta cuestión. Aunque parezca increíble no hay en el libro ninguna aproximación al movimiento obrero, siendo así que el título, *Análisis crítico de la teoría marxista de la justicia*, no parece aludir sólo a Marx, sino a todo un conglomerado de estudiosos del tema histórico-social, un conglomerado en el que se halla Marx, pero no sólo él, sino también sus intérpretes y seguidores. Al leer el libro de Farrell se advierte que en realidad el título correcto sería *Análisis crítico de la teoría marxiana de la justicia*. Creo que es imprescindible distinguir entre «marxiano», propio de Marx, y «marxista» o seguidor de Marx. No hace falta dar muchas explicaciones de esta distinción

a la vista de la cantidad de afirmaciones o incluso teorías que se han atribuido falsamente a Marx y a la vista de seguidores suyos tan incómodos como Stalin. Pues bien, Farrell dice al final de este libro que consideraría justificado su trabajo si contribuyera a extender el marxismo analítico en el ámbito de habla hispana. No sé si lo habrá conseguido. Pero dudo mucho que haya sido así teniendo en cuenta que en el ámbito de lengua española ha habido marxistas de envergadura, como Mariátegui, como Sánchez Vázquez o como Manuel Sacristán. Todos ellos han sembrado semillas que se compaginan mal con la trivialidad de este marxismo analítico. Al menos en el libro de Farrell el debate sobre la teoría de la justicia en Marx no arranca con la historia del marxismo, con las ideas que desde la época de Marx se propusieron sobre tal teoría, sino que se arranca con Wood, Tucker, Buchanam, Husami y algunos más. Es como inventar la historia del marxismo partiendo del último tercio del siglo XX y dentro de un ámbito lingüístico, el marxismo analítico anglosajón. No entro aquí en consideraciones sobre ello, que ha suscitado abundantes análisis. Dejando aparte otros aspectos, el lado que me parece menos aceptable del planteamiento de Farrell es el consistente en acudir a un texto como *Crítica del Programa de Gotha* para extraer de él la idea que Marx tenía del comunismo y de la justicia dentro del comunismo. Sin entrar en detalles sobre el contexto pormenorizado de este texto de Marx, me refiero ahora a que el tratamiento de Farrell contribuye a resaltar un Marx, el que habló del comunismo, como si el revolucionario alemán tuviese en mente una idea precisa de lo que el comunismo sería. Con ello se tiende a poner a Marx en el papel de utopista o de soñador de un mundo armónico, sin injusticia, cuando lo cierto es que Marx habló muy poco del comunismo, salvo como nombre de una sociedad futura y superadora del capitalismo. El tema que Marx analizó fue el capitalismo, y por ello se puede hablar de la injusticia del capitalismo en el marco de su análisis. Convendría aclarar que *Crítica del Programa de Gotha* es, efectivamente, un escrito del Marx maduro en el que habla del comunismo, pero lo sustancial del texto es la crítica a los lassalleanos, al contenido lassalleano del programa, y sólo secundariamente pueden extraerse algunas ideas de cómo concebía él el comunismo:

Primera parte del párrafo: «El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura». El trabajo *no es la fuente* de toda riqueza. La *naturaleza* es la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre. Esa frase se encuentra en todos los silabarios y sólo es cierta si se *sobreentiende* que el trabajo se efectúa con los correspondientes objetos e instrumentos. Pero un programa

socialista no debe permitir que tales tópicos burgueses silencien aquellas *condiciones* sin las cuales no tienen ningún sentido. Por cuanto el hombre se sitúa de antemano como propietario frente a la naturaleza, primera fuente de todos los medios y objetos de trabajo, y la trata como posesión suya, por tanto su trabajo se convierte en fuente de valores de uso, y por consiguiente, en fuente de riqueza. Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una fuerza creadora sobrenatural; pues precisamente del hecho de que el trabajo está condicionado por la naturaleza se deduce que el hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo, tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, de aquellos que se han adueñado de las condiciones materiales del trabajo. Y no podrá trabajar, ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso (Marx 1971, 12-13).

En bastantes ocasiones deja entrever Marx que él no plantea la cuestión de la justicia o la injusticia en el capitalismo porque considera que entrar en este tema es operar con categorías que se mueven dentro del entramado capitalista. Lo cual significa que dentro de ese sistema la justicia que impera es inaceptable, porque va ligada a una estructura legal incompatible con la verdadera justicia. Lo injusto es la legalidad capitalista. Probablemente, el Marx del primer libro de *El capital* escribía con la convicción de que el capitalismo era una etapa por la que debían pasar los que todavía no hubiesen llegado a ella y que, llegados a ella, venía inexorablemente la fase siguiente, la de la sociedad sin clases, igual que el feudalismo se vino abajo con la Revolución Francesa. Pero el Marx de los años 70 y siguientes revisó este supuesto, como se ve bien en su relación con revolucionarios rusos, en la carta a Vera Sasúlich, por ejemplo. Quizá se halla aquí, no estoy seguro, un aspecto en el que el capitalismo actual, siendo el mismo que él analizó, ha experimentado cambios, justamente por la presión obrera, como la legalización de sindicatos, la legislación laboral, la conversión del Estado policía de la burguesía en Estado que presta a los ciudadanos servicios como la educación, la sanidad, las pensiones y otros subsidios que en tiempo de Marx eran impensables. Me pregunto si este cambio del papel del Estado, aunque siga siendo escandalosamente favorable a la burguesía, no es el punto en el que Marx matizaría hoy su rechazo al tratamiento de la justicia dentro del capitalismo. El tema de la legislación laboral y de la asunción por el Estado de servicios que hoy consideramos derechos de siempre no es tan fácil de entender. O mejor dicho, no es tan fácil ver el proceso histórico que hay detrás de estos derechos que hoy se ven atacados, por cierto, como lujos que la sociedad no puede permitirse. Juan José Morato, el tipógrafo historiador del socialismo español, fue expulsado del partido socialista por haber aceptado en 1902 un cargo remunerado

por el gobierno en el Ministerio de Industria. Lo cuenta Santiago Castillo en su estudio preliminar al libro de Morato *Historia de la sección española de la Internacional (1868-1874)* (Morato, 2010, XXV). Un socialista no podía aceptar un cargo pagado por el gobierno. Los socialistas entendían que el gobierno era una cueva de Alí Babá y que no era ético trabajar para cuarenta ladrones. La presión actual hacia salarios bajos a los de abajo y salarios altísimos a los directivos de grandes empresas nos recuerda que la sociedad en que vivimos se parece bastante a esa cueva. La presión sobre el Estado como distribuidor, como regulador de aquello que Marx llamaba «a cada uno según sus necesidades» viene precisamente de los intereses privados que quieren convertir la medicina, la enseñanza y demás prestaciones sociales en negocio generador de succulentas plusvalías. No digamos nada de las grandes empresas que controlan la economía mundial sobrevolando las capacidades de control de los Estados.

Pero en definitiva, creo que una lectura de Marx de sentido humanista, como la defendida por Gramsci, por Mariátegui, Sánchez Vázquez, Sacristán, Kohan y tantos otros, admite perfectamente hablar de moral y justicia en Marx y permite hacerlo dentro del capitalismo actual. Con ello no pretendo convertir a Marx en un reformista *malgré lui*. Se trata más bien de que Marx no desdeñaría seguramente hoy incluir como sujetos de la revolución no sólo al proletariado, sino también a las mujeres, a los emigrantes, a los marginados, a los indignados que luchan por lo que Fernández Buey llamaba poliética. Sánchez Vázquez escribió una ética anclada en los valores y virtudes defendidos por los grandes clásicos de la filosofía y no creo que por ello pueda ser tachado de marxista falto de espíritu revolucionario. Es más, un autor como Fernando de los Ríos, que escribió en 1926 un libro con el título *El sentido humanista del socialismo*, libro en que se distancia del marxismo por entenderlo como dogmático (estamos en pleno debate entre seguidores del Lenin de la tercera Internacional y quienes no querían romper con la construcción gradual del socialismo), propone todo un itinerario ético que muy bien puede ser aprovechado para construir la sociedad justa a la que él aspiraba. Pero, en definitiva, considerar que Marx no tiene nada que decir sobre justicia e injusticia en el capitalismo creo que es privarle de uno de sus resortes esenciales, tanto en su crítica del capitalismo como en su incesante estímulo por una futura sociedad comunista.

No me extiendo a las consideraciones de los frankfurtianos, que han sido en Europa de los que más han atendido al contenido moral de la filosofía, sobre todo por parte de Habermas. José Luis Aranguren escribió en 1986 *El marxismo como moral*. No menciono este libro porque lo juzgue el más afortunado del autor, que fue un católico crítico con el franquismo, pero

resulta interesante que él considerara que el marxismo podía confluir con el cristianismo en la lucha común por la justicia. Aranguren afirmaba incluso que el marxismo podía ser un acicate para que los católicos tomaran conciencia del problema social. No es precisamente éste el espíritu que propaga hoy la jerarquía católica española. Tal vez en Hispanoamérica sí tiene sentido este planteamiento con la filosofía de la liberación, una filosofía con contenido pedagógico y político que en Europa es bastante infrecuente en ambientes académicos. Tal vez la filosofía de Marx, que nunca enseñó en la academia, a pesar de haberse doctorado en ella, es también una buena guía para recuperar una filosofía más vertida a los problemas políticos y sociales del momento y del lugar. Desde luego, su filosofía muestra que la justicia es incompatible con el capitalismo realmente existente. Es incompatible con la inicua explotación de los recursos de los países que llamamos menos desarrollados. No digamos nada del desfase entre desarrollo tecnológico y desarrollo social, como lo recordaba Carlos París en su último libro (París 2014, 68). Pero si hay una guía para acercarse con rigor al estado de la justicia en nuestro mundo actual, yendo a las cosas y no sólo a su apariencia, la obra de Marx sigue siendo, si no la única, sí una guía ineludible.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUER, Otto. «Marxismo y ética», en K. KAUTSKY, *Ética y concepción materialista de la historia*.
- FARRELL, Martín Diego. *Análisis crítico de la teoría marxista de la justicia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- LABRIOLA, Antonio. *La concepción materialista de la historia*, Barcelona: 7 ½, 1979.
- KAUTSKY, Karl. *Ética y concepción materialista de la historia*. Córdoba (Argentina): Pasado y Presente, 1975. Trad. de Conrado Cerutti.
- LAFARGUE, Paul. *El derecho a la pereza*. Barcelona: Presa (colección Los Pequeños Grandes Libros), 1908. [Hay reediciones, entre otras la de M. PÉREZ LEDESMA. Madrid, Fundamentos, 1971].
- LAFARGUE, Paul. *Justicia e injusticia del cambio capitalista*, en *El Socialista*, Madrid, 1889.
- MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI, 1972, vol. I. Trad. de Pedro Scaron.
- MARX, Karl. *El capital*, I. México: Fondo de Cultura Económica, 1968. Trad. de W. Rocés.
- MARX, Karl. *El capital*, I. Barcelona: Grijalbo, 1976. Trad. de M. Sacristán.
- MARX, Karl. *El capital*, I, 3 vols., vol. 2. Madrid: Siglo XXI, 1979. Trad. de P. Scaron.
- MARX, Karl. *Crítica del Programa de Gotha*. Madrid: Ricardo Aguilera, 1971.

- MARX, Karl. *La sagrada familia*, OME, vol. 6. Barcelona: Grijalbo, 1978. Trad. de Pedro Scaron.
- MARX, Karl. *Miseria de la filosofía*. Barcelona: Orbis, 1984. Trad. de José Mesa.
- MARX/ENGELS, *Werke*. Berlin: Dietz, 1956-1990, 43 vols., más dos de índice y uno de registro; vol. 4, 1959.
- MEHRING, Franz. «Ética socialista», incluido en la citada edición de KAUTSKY, *Ética y concepción materialista de la historia*.
- MORATO, Juan José. *Historia de la sección española de la Internacional (1868-1874)*. Estudio preliminar de Santiago Castillo. Madrid: Fundación Largo Caballero, 2010.
- PARÍS, Carlos. *Ética radical*. Madrid: Tecnos, 2014.
- RIESER, Vittorio. «La «apariencia» del capitalismo en el análisis de Marx», en Maurice DOBB, Giulio Pietranera *et al. Estudios sobre El capital*. Madrid: Siglo XXI, 1973.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Ética*, Barcelona: Crítica, 1984.
- SCHLÜTER, Hermann. *Die Anfänge der deutschen Arbeiterbewegung in Amerika* (Los comienzos del movimiento obrero en América). Stuttgart, 1907.
- STEINBERG, Hans-Josef. *Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie* (Socialismo y socialdemocracia alemana). Berlin: Dietz Nachf, 1976.





## MARX Y LA ESTÉTICA MARXISTA\*

### *Marx and Marxist Aesthetics*

Clara RAMAS SAN MIGUEL  
Universidad Complutense de Madrid  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3598-3556>

Enviado: 16 de junio de 2023  
Aceptado: 8 de julio de 2023

### RESUMEN

El objetivo de este artículo es delimitar el sentido de lo estético moderno a partir de dos pensadores representativos de la llamada teoría marxista de la estética, Fredric Jameson y Terry Eagleton, en relación con los planteamientos de Marx. Para ello, se seleccionan algunos conceptos del pensamiento de Jameson y Eagleton –mapeo cognitivo, crítica dialéctica y lo estético como ideología– y se argumenta que pueden pensarse como un desarrollo del núcleo crítico de la crítica de la economía política de Marx, el concepto de apariencia. Se propone así completar el recorrido habitual, explícito en estos mismos pensadores, que encuentra en Marx la genealogía de sus aportaciones, con el camino inverso: qué podría decirse desde Marx a los problemas que sus trabajos plantean en el campo de la estética.

*Palabras clave:* Karl Marx; Terry Eagleton; Fredric Jameson; Estética marxista; Modernidad; Crítica; Dialéctica.

\* Este trabajo se ha realizado en el marco de los siguientes proyectos de investigación: *Por una historia conceptual de la contemporaneidad* (PID2020-113413RB-C31); *Precariedad laboral, cuerpo y vida dañada. Una investigación de filosofía social* (PID2019-105803GB-I0/AEI/10.13039/501100011033); y *Seminario Hegel Complutense 2023-2024. Lectura de «Líneas fundamentales de la filosofía del derecho»* (UCM Innovación 2023-2024, nº 196). Agradezco al profesor Germán Garrido la invitación a la sesión dedicada a Terry Eagleton en el Máster de Estudios Literarios de la UCM, donde se ensayaron algunos de los argumentos de este texto.

## ABSTRACT

The aim of this article is to frame the meaning of the modern aesthetic from two representative thinkers of the so-called Marxist theory of aesthetics, Fredric Jameson and Terry Eagleton, in relation to Marx's approaches. To this end, some concepts of Jameson's and Eagleton's thought –cognitive mapping, dialectical criticism and the aesthetic as ideology– are selected and it is argued that they can be thought of as a development of the critical core of Marx's critique of political economy, the concept of appearance. We suggest to complete the usual path, explicit in those thinkers, which finds in Marx the genealogy of their contributions, with the inverse path, asking what could be argued from Marx to the problems that their works pose in the field of aesthetics.

*Keywords:* Karl Marx; Terry Eagleton; Fredric Jameson; Marxist aesthetics; Modernity; Critique; Dialectics.

## 1. INTRODUCCIÓN. EL PROBLEMA DE LA ESTÉTICA Y LA HERENCIA DE MARX

En contraste con su desarrollo posterior, es preciso recordar el origen de la estética no como una teoría del arte, sino, siguiendo el sentido de la *aisthesis* griega, una teoría de la percepción y la sensación. Su ámbito no es el de lo artístico, sino el de lo corporal y sensorial. La estética nace, en su origen con Alexander Baumgarten, como una teoría de lo sensible (Eagleton 2011, 65 y ss.). Desde su mismo nacimiento, juega un papel político absolutamente crucial: todo poder necesita para su autoconservación contar con el mundo de la experiencia inmediata, los afectos, las creencias, las pasiones. La hegemonía no se construye sin imaginarios, sentido común y afectos compartidos. Como afirma Juan Carlos Rodríguez: «De ahí que Terry Eagleton hable de la estética como discurso del cuerpo [...] y Rancière hable del paradigma estético como *sensorium* común (o sea, en relación con la política) donde se distribuyen las cosas y se hace visible el arte.» (2015, 22). Este mundo sensible, por motivos filosóficos, pero sobre todo políticos, no podía verse confinado a lo meramente subjetivo o a la opinión particular: debía articularse con los postulados de la pujante razón moderna. Si Rousseau afirma que el contrato social no está grabado en tablas de mármol, sino «los corazones de los ciudadanos», con mayor motivo resurge la preocupación por esta unidad en común según avanza la dinámica de implacable competencia e individualismo que constituye la moderna sociedad civil: «La costumbre, la conciencia venerable de la tradición, la intuición y la opinión deben ahora reunirse en

un orden social que de otro modo sería abstracto y atomizado.» (Eagleton 2016, 77).

La moderna sociedad capitalista guarda así una relación compleja con lo sensible: en lo político, lo necesita para sostener una hegemonía que pasa por las lógicas abstractas de la razón de Estado; en lo social, como veremos, lo necesita como soporte de la abstracción real de la mercancía. La sociedad moderna necesita de lo sensible, pero supeditado a lo racional. Mirando desde aquí la particularidad de la sociedad moderna, la historia del pensamiento estético adquiere otro cariz. ¿Qué papel estructural juega lo estético en la sociedad moderna? ¿Qué expresa sobre el funcionamiento de dicha sociedad? Se trata de detectar el cruce entre representación e historia, la historia hecha sensible (Jameson 1989, 13 y 30).

En este artículo se plantea el problema desde los dos teóricos marxistas de la estética más representativos de las últimas décadas, Fredric Jameson y Terry Eagleton (Tally Jr. 2021, 318). Para ello, se reconstruye la cuestión desde algunos conceptos clave en la trayectoria teórica de ambos: respectivamente, la noción de mapeo cognitivo y crítica dialéctica y la noción de estética como ideología.

Ambos autores reconocen explícitamente que la obra de Marx es su marco ineludible: para Jameson, citando a Sartre, un «horizonte no trascendible» (1989, 12); Eagleton afirma que su obra puede pensarse como demasiado marxista o, si se considerara como demasiado poco marxista, sería solamente porque su perspectiva «materialista», que ubica el pensamiento de los autores en su contexto histórico de desarrollo material, poder estatal y balance de fuerzas clase, podría extenderse aún varios volúmenes (2011, 54-55). Dada esta deuda reconocida, este trabajo pretende poner a ambos autores en diálogo con su herencia reconocida, el pensamiento de Marx; y encuentra en el concepto de apariencia, que se toma aquí como núcleo crítico de la crítica de la economía política, el suelo que alimenta las lecturas de lo estético moderno de Jameson y Eagleton. Por último, se realiza un balance de las aportaciones de los tres autores para la comprensión de la Modernidad.

## 2. JAMESON: MAPEO COGNITIVO Y CRÍTICA DIALÉCTICA

«Por ahora, basta con decir que la totalidad no es algo con lo que uno termina, sino algo con lo que uno comienza; y también que es el capitalismo como nuevo sistema global el que constituye la totalidad y la fuerza unificadora (de modo que también podemos decir que la dialéctica misma no se vuelve históricamente visible hasta el surgimiento del capitalismo.» (Jameson

2013, 13). Esta cita de Jameson tiene la virtud de situar la cuestión: en el momento histórico del capitalismo consumado como sistema global, la noción de totalidad ha sido efectivamente realizada, y por ello constituye el inevitable punto de partida; por ello, también, a su juicio se vuelve históricamente visible la necesidad de un pensar filosófico que pueda denominarse en algún sentido «dialéctico», aún por precisar. En todo caso, si en condiciones de capitalismo, la totalidad es «lo primero», inmediatamente se impone la pregunta de cómo es posible abordarla.

El problema de la representación de la totalidad es, además de un problema epistemológico, un problema político de primer orden. Se atribuye precisamente a Jameson el conocido aserto de «hoy parece más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo». La presencia total del capitalismo desafía los límites de la imaginación y de la representación. La pregunta de Jameson por la totalidad, en tanto que pregunta específicamente estética, es una pregunta por las condiciones de lo visible, por el aquí y el ahora (o el entonces y el allí) de la totalidad. «Aquí, ahora, allí, entonces»: condiciones, pues, de espacio y tiempo: para Kant, tales son las formas de lo sensible. La pregunta por la totalidad cobra un cariz inmediatamente estético en la medida en que apunta a formas de visibilidad, a formas de sensibilidad, coordenadas de presencia, y dicha pregunta produce inmediatamente un rendimiento político. Pues tal visibilización estética es necesaria para movilizar afectos y constituir horizontes de acción colectiva, como han defendido pensadores como Gramsci o Raymond Williams ¿Cómo pensar esta dimensión sensible en condiciones del sistema capitalista?

Jameson ya había explicitado esta vertiente estética en su famosa conferencia de 1983 sobre la necesidad de una «estética del mapeo cognitivo», que retoma en el capítulo VI de *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* de 1991 (Jameson 2020 y 1991). Este concepto, que se considera una de las aportaciones fundamentales de Jameson a la crítica estética y cultural marxista (Oulc'hen 2019), trataría de unificar las dimensiones de lo espacio-temporal y lo imaginativo-figurativo<sup>1</sup>. A pesar de que su mención literal se diluye en los escritos a partir del 2000, el concepto estaba en cierto modo ya presente en el uso que Jameson hace de la idea de mapa desde los 60 y perdura en obras posteriores, de modo que Tally Jr. ha sugerido que «toda la carrera de Jameson podría ser imaginada como una cartografía cultural del sistema mundial, un intento de trazar un mapa figurativo de la totalidad de

1. Las aportaciones de Jameson sobre la idea de espacio en sus textos sobre lo posmoderno también han sido recibidas desde el «giro espacial» en las ciencias sociales (Clint en Landau, Pohl y Roskamm 2021).

las relaciones sociales tal como pueden ser reveladas a través de una variedad de formas de narrativa» (Tally Jr. 2022, 262).

La fuerza unificadora del capitalismo ha producido entonces una totalidad inconmensurable con el punto de vista del sujeto individual. Este mapeo debería proporcionarnos, según Jameson, una figuración de la experiencia de la totalidad social que es el capital. Es decir, nos permitiría conectar las formas de abstracción real que produce el capitalismo con la percepción rutinaria. El análisis crítico ha de partir de esta concepción del capitalismo como totalidad social: el capital o es total o no es nada. Pero el capital no es una totalidad que pudiera sistematizarse en una ecuación matemática, o una trama lógica del mundo: es una totalidad que produce, desde sí misma, sus propias formas de representación y figuración. Por eso, a Jameson le interesa mostrar las formas culturales que corresponden a las diferentes etapas del capitalismo. En el capitalismo imperial se vuelven visibles los problemas de figuración: «[...] y ellos pueden expresarse mediante una creciente contradicción entre la experiencia vivida y la estructura, o entre la descripción fenomenológica de la vida de un individuo y un modelo más propiamente estructural de las condiciones de existencia de esa experiencia.» (Jameson 2020). La experiencia vital individual ya no es capaz de abarcar la realidad material y efectiva del capital, y se va recluyendo en una escala cada vez más diminuta, más interior, más comunicable. La estructura comienza a ser una causa ausente, irrepresentable, demasiado grande para una escala humana: la experiencia cotidiana de lo que ocurre en un salón de Londres tiene su fundamento real en las relaciones coloniales globales de India o Jamaica. Esta brecha se agudiza aún más en nuestro capitalismo tardío, donde el capital se ha expandido más allá del marco del Estado-nación, estableciendo una red multinacional o global y suprimiendo la propia noción de distancia.

Esta brecha no siempre se manifiesta directamente, como contenido temático, sino que aparece en el nivel de la forma de la obra. Sería una perogrullada decir que el avión, los grandes almacenes, la *Légion d'honneur* y el problema de la emancipación de la mujer no pueden ser elementos temáticos en las obras de arte creadas por sociedades donde esos elementos no existen; lo que hay que comprender es cómo esa materia prima social aparece reflejada no en el contenido, sino en la forma de la obra (Jameson 2016, 126). El mayor impacto del capitalismo sobre el arte, así, no se ha producido en el nivel de los temas de las obras, sino en su dimensión formal, al provocar un profundo tensionamiento del lenguaje e, incluso, una cierta quiebra de posibilidad de la representación. Esto supone que el arte no es una actividad sometida a dictados meméticos en cuanto a su contenido, sino que conserva autonomía formal.

Jameson recoge aquí un motivo de Lukács que fue retomado también por Adorno. Para Adorno,

el momento político del arte no estriba en su contenido sino en su forma. Lo políticamente relevante en arte es el impacto de las fuerzas reales en su forma. Los contenidos políticos conscientemente introducidos son epifenómenos respecto a la realidad social objetiva. Por ejemplo, la música de Schönberg con su renovación del lenguaje musical sería mucho más representativa de los problemas de su siglo, que la hipotética música de un compositor que hiciera un Oratorio sobre los horrores del nazismo. (Salmerón 2020, 47).

De este modo, las formas de representación opacas, tensas, alejadas del sentido común que adoptan las obras a lo largo del siglo XX refieren de modo no temático a la imposible comparecencia de la estructura internamente desgarrada del capitalismo tardío.

Por eso, ya en 1971, en *Marxismo y forma*<sup>2</sup>, destinado a hacer accesible al ámbito anglosajón las grandes figuras del pensamiento estético dialéctico europeo, y que le consagró como el crítico literario marxista más prominente de dicho ámbito (Tally Jr. 2021, 320), Jameson afirmaba que las modificaciones introducidas por el capitalismo posindustrial de masas habían trastocado por entero la relación entre la vida personal, encerrada en las cuatro paredes de la anónima existencia privada, y la estructura de un sistema mundo dominado por el neocolonialismo, las guerras y la globalización económica. El yo está separado de la estructura por un abismo. Y es precisamente aquí que se renueva la necesidad de un pensamiento de raíz hegeliana:

En el contexto de este último marxismo, que estoy entado a llamar posindustrial, es donde los grandes temas de la filosofía hegeliana –la relación de la parte con el todo, la oposición entre lo concreto y lo abstracto, el concepto de totalidad, la dialéctica de la apariencia y la esencia, la interacción entre sujeto y objeto– vuelven a estar al orden del día. (Jameson 2006, 11).

Se sigue aquí una vieja intuición de Adorno en su ensayo «Sociedad»: la sociedad moderna es una totalidad, pero no aparente; un objeto real pero indefinible; determinante de la existencia de los individuos pero invisible (Jameson 2016, 250-251). La sociedad no es un *factum* ni una generalización de *facta*, pero, en su carácter abstracto, y precisamente en tanto que tal, determina y condiciona todo lo empírico.

2. Sobre la influencia de este trabajo, (Tally 2014, 58-76, Homer 1998)

Lo que queda más allá de la experiencia inmediata en condiciones modernas, la oscura unidad sintética de lo social, es pues algo abstracto. Siguiendo al Lukács de *Teoría de la novela*, Jameson caracteriza a la sociedad moderna como una sociedad abstracta. He aquí una tarea a la que deben atender los marxistas: comprender que lo alienado es lo abstracto. Desde los personajes al tiempo de la obra, pasando por los objetos o el modo simbolista de representación, la literatura de la era industrial nos entrega una evidencia: el significado inmediato de los objetos ha desaparecido, y la experiencia individual es incapaz de restituirlo. Tenemos que abandonar el registro de la experiencia individual y transitar al del análisis sociológico o histórico para hacer inteligible qué es una mercancía o una clase social. Pero con esto entramos ya en el campo del pensamiento abstracto, incorpóreo:

Y esta vida en dos planos irreconciliables se corresponde con una fractura básica en la estructura misma del mundo moderno; lo que logramos entender en cuanto mentes abstractas somos incapaces de vivirlo directamente en nuestras vidas y experiencias individuales. Nuestro mundo, nuestras obras de arte, son a partir de entonces abstractos. (Jameson 2016, 129).

En *Cartografías de lo absoluto*, Alberto Toscano y Jeff Kinkle han recuperado el concepto de mapeo cognitivo de Jameson para pensar artefactos, obras visuales o narrativas actuales que permitan al individuo ubicarse en este sistema «sublime» que es el capital (2019, 30-31). El propio Jameson había aplicado los desarrollos de *The Political Unconscious* (en castellano, *Documentos de cultura, documentos de barbarie*) al análisis de películas (1995). «Si Jameson está en lo cierto, si el estudio del ‘capital en sí mismo’ es ahora ‘nuestra verdadera ontología’, ¿cómo podemos hacer pasar de la forma en que imaginamos el mapeo absoluto del universo y nuestro conocimiento de él a una cartografía del capital como capitalismo mundial?» (Toscano y Kinkle 2019, 16). El problema sigue siendo cómo visualizar o narrar el capitalismo hoy, con ese paradójico equilibrio entre la cartografía, que es una empresa técnica juzgada por su precisión, y lo absoluto, como categoría filosófica de lo infinito. Los autores encuentran pistas en el arte de vanguardia o en la obra de Brecht; la imposibilidad de la unidad comparcería en todo caso, siguiendo a Lukács, en los momentos de crisis (Toscano y Kinkle 2019, 82 y ss., 100).

A partir de aquí, Jameson desarrolla su programa de una crítica literaria propiamente dicha, «Hacia la crítica dialéctica» (2016, 239 y ss.), que continuaría en *The Political Unconscious* (1989), donde yuxtapone el enfoque dialéctico marxista y el estudio de códigos y categorías interpretativas de la

obra (1989, 11)<sup>3</sup>. Para Jameson, el núcleo del concepto de dialéctica es el acto dinámico y productivo de poner la antinomia en movimiento (Ankersmit 2012, 95). En *Marxismo y forma*, Jameson parte de la comprensión hegeliana del par «contenido y forma»: a diferencia de la comprensión tradicional, de origen aristotélico, de una materia como inerte e informe que recibe una forma, Hegel piensa el movimiento de un contenido que busca expresarse adecuadamente en una forma. Del mismo modo, la crítica dialéctica no proyecta categorías preexistentes sobre una obra dada, sino que atiende a cómo ella misma las despliega desde sí en su propio desarrollo interno: cada obra desarrolla sus categorías y dicta los términos de su interpretación. El contenido no es una materia inerte, sino él mismo motor de sus formas, y la forma nace orgánicamente del contenido: tal es una comprensión dialéctica de este par (Jameson 2016, 244). Por un lado, las posibilidades del contenido están contorneadas y definidas por las relaciones sociales y culturales de un período dado, mientras que la forma implica de suyo una determinada manera de aferrar la experiencia e imaginar la realidad (Jameson 2016, 15-16).

Jameson recupera la categoría de «mediación» en su sentido dialéctico (1989, 33-37)<sup>4</sup>. De forma aún por determinar, la obra guarda una relación fundamental con las instancias sociohistóricas. Por otro lado, muy especialmente en condiciones modernas de capitalismo, la crítica literaria y la sociología tienen a aproximarse, debido a que los términos clave de totalidad e individualidad son comunes tanto al análisis de la vida social como a la obra de arte (Jameson 2016, 258). Dicho de otro modo: aquello en juego en la sociedad como totalidad es relevante también para la obra, y a la vez, dada la autonomía formal de ésta, podría parecer no serlo. La pregunta, por supuesto, es de qué manera lo es. La obra permanece como un enigma.

Sin embargo, hay ganado más de lo que parece. En realidad, considera Jameson, podemos partir del axioma marxista de que la obra debe ser explicada desde el código de contenidos socioeconómicos, pues ello estaba implícito en la comprensión de forma arriba mencionada: la materia prima literaria, o contenido latente, a diferencia de las sustancias de las demás artes, no es un material informe, sino que, en la medida en que se trata de componentes ya insertos en nuestra vida social concreta (palabras, ideas, deseos, personas), es

3. J. M. Cuesta Abad (2021), con gran empaque teórico, ha propuesto reconstruir la crítica dialéctica jamesoniana a partir de su reciente concepto de «alegoría».

4. Y lo actualiza con el concepto de transcodificación: «la invención de un conjunto de términos, la elección estratégica de un código o lenguaje particular tal, que pueda utilizarse la misma terminología para analizar y articular dos tipos bastante diferentes de objetos o «textos», o dos niveles estructurales de la realidad muy diferentes». (1989, 33).



significativa desde el principio (Jameson 2016, 292). Por lo tanto, el contenido no necesita ser «interpretado», porque es ya en sí mismo significativo, está recubierto ya de capas sedimentadas de sentidos social e históricamente compartidos. «Así el procedimiento crítico no trata tanto de interpretar el contenido como de revelarlo, de desnudar, de restaurar el mensaje original, la experiencia original, [...] y esta revelación adopta la forma de explicación de por qué el contenido estaba así distorsionado [...]» (2016, 293). La crítica, entonces, debe mostrar la necesidad de determinada forma de aparición para determinado contenido, o cómo la forma artística es la necesaria expresión de un determinado contenido que no puede satisfacerse de otro modo en su contexto concreto social. Considero que es desde aquí que hay que entender la afirmación de que el método crítico utilizado es una forma de «análisis ideológico» como designación apropiada del «método crítico específico del marxismo» (1989, «Prefacio»)<sup>5</sup>.

Como síntoma, la obra supone «una gratificación simbólica que desea ocultar su propia presencia» (2016, 294): ella contiene, al mismo tiempo, una dimensión de revelación y una de ocultación. La «crítica marxista» supone, así, reconstruir «la forma interna de una obra literaria como disfraz y revelación de lo concreto» (2016, 299). De este modo, como ha descrito Jiménez Heffernan, Jameson subsume las obras en espacios sociales de sentido:

En el primer caso, su penetración dialéctica discrimina, siguiendo una intuición hegeliana, constantemente entre forma y contenido. En el segundo caso, la imaginación dialéctica opone, siguiendo un principio ya marxista, los planos de base (mano de obra asalariada, fuerzas y relaciones de producción) a la superestructura jurídica, política, social y cultural. El problema es determinar la naturaleza (reflexión, expresión, determinación causal) de las relaciones entre contenido y forma, entre infraestructura y superestructura, y el modo en que ambas relaciones, aparentemente la misma, se reproducen (fractalmente) en los distintos niveles de la jerarquía dialéctica. (Jiménez Heffernan 2020, 45).

Para Jameson, pueden y deben tomarse las obras como índices de un «todo lesionado», y la labor del crítico dialéctico es «detectar la concreción objetiva de esa cosa (la cosa total: el Capital, el Imperio, la Burguesía, the *Big Other*) allí donde se presente» (Jiménez Heffernan 2020, 52)<sup>6</sup>.

5. Esta afirmación se desarrolla en las conclusiones, donde se propone una crítica de la ideología y la cultura de masas más allá de teorías instrumentales o funcionales, «una versión marxiana de la hermenéutica del sentido», a partir de Bloch, Adorno, Horkheimer o Benjamin (227 y ss.).

6. Jameson relaciona su concepto de inconsciente político latente en las obras con

## 3. EAGLETON: IDEOLOGÍA, O DE LA AMBIVALENCIA DE LO ESTÉTICO

«Esta obra no es una historia de la estética. [...] Este libro constituye más bien un intento de encontrar en la categoría de lo estético un modo de acceder a ciertas cuestiones centrales del pensamiento europeo moderno; de arrojar luz, desde este particular ángulo de visión, sobre un conjunto de cuestiones sociales, políticas y éticas mucho más amplio.» (Eagleton 2011, 51). El conocido comienzo de *La estética como ideología* se sitúa inmediatamente fuera de una noción de ideología demasiado ingenua, que asumiría que las ideas filosóficas, religiosas o políticas son un mero reflejo de condiciones materiales de producción, que pueden conocerse directamente mediante la historia, la economía o la sociología como ciencias positivas, por vía «puramente empírica»<sup>7</sup>. Por el contrario, Eagleton parte de la asunción de que las construcciones filosóficas y estéticas no solo, como es obvio para cualquier producto cultural, corresponden a determinadas etapas socio-históricas, sino que ellas mismas, siquiera a modo de síntoma, dicen algo relevante sobre tales formaciones. En nuestro caso, las cuestiones estéticas modernas sirven para acceder a determinadas cuestiones del pensamiento y arrojan luz, desde ese ángulo de visión, sobre «cuestiones sociales, políticas y éticas» que van ya mucho más de ese mero pensamiento filosófico. Pero entonces, también puede afirmarse lo inverso: hay algo en la realidad social política y ética de la Modernidad que requiere para su comprensión del ángulo de visión de esa forma de pensamiento filosófico que es la estética moderna.

Lo que en esta lectura se defiende, en definitiva, es que Eagleton está indicando que la necesidad de atender a un cierto «a la vez».

Por un lado, el pensamiento moderno filosófico y estético pertenece a un mundo socio-histórico determinado: concretamente, el mundo que se describe en el último capítulo «De la polis al pensamiento moderno». Eagleton describe aquí este paso en consonancia con la *Estética* de Hegel y su «mundo de la prosa»: el paso de la comunidad orgánica de la polis, «una sociedad en

---

la noción de utopía, argumentando que toda conciencia de clase, también la de las clases dominantes, necesariamente opera como utópica, en la medida en que expresa un afán de reconciliar la totalidad real desgarrada por contradicciones y antagonismos en la figura unitaria de la vida colectiva de una sociedad sin clases (1998, 231-235).

7. Esta concepción de la ideología, asumida por un cierto marxismo ortodoxo, tiene su origen en el manuscrito de Marx y Engels *La ideología alemana*, pese a que se trata de un escrito privado de juventud y meramente polémico. Eagleton había desarrollado otra noción de ideología fuera de este paradigma en *Ideología. Una introducción*, donde propone considerar la ideología como un fenómeno «discursivo», es decir, a la vez material, social, práctico y simbólico (243 y ss).

la que las tres grandes regiones de lo cognitivo, lo ético político y la estética libidinal se encontraban todavía en gran medida entremezcladas» (447), a la sociedad moderna, en que estas tres grandes áreas se disocian, bajo la forma de ciencia, moral autónoma y el arte como esferas independientes. Es precisamente aquí que el arte parece emanciparse de sus deudas con lo cognitivo, lo moral y lo político y lo religioso, es decir, con lo comunitario, pero lo hace al precio de integrarse en el modo de producción capitalista y el régimen de la mercancía.

Por otro lado, ese mundo moderno está internamente constituido de modo que necesariamente produce una expresión filosófica y estética. De ahí la persistencia de lo estético a través de las posturas y debates filosóficos modernos, una persistencia que engarza con conceptos tan constituyentes de la autocomprensión de la Modernidad como libertad y legalidad, espontaneidad y necesidad, particularidad y universalidad o autonomía y heteronomía.

En consonancia con este punto de partida, el concepto de lo estético, afirma Eagleton, es un «concepto anfibio»: detenta una doble función. Por un lado, es funcional a la legitimación del ascenso de las nuevas formas de subjetividad y ordenación del mundo moderno capitalista burgués contra el Antiguo Régimen: como pensamiento moderno, postula un individuo totalmente autorregulado, autónomo y dependiente, que se ha liberado de los lazos de la tradición y la comunidad, que se determina por la propiedad privada que teóricamente ha logrado con su trabajo y aparece como átomo listo para establecer con otros individuos relaciones de intercambio. En este proceso, fue de crucial importancia la «esfera pública» del siglo XVIII, tal y como la denominó Habermas, entre la sociedad civil y el Estado, como sede de la crítica ilustrada (Eagleton 1999).

Pero, por otro, en la medida en que el concepto de lo estético, en tanto que pensamiento moderno, realiza dicha legitimación bajo el manto de la promesa de la razón, la emancipación y la libertad, pero además lo hace subrayando el carácter autónomo, integral y libre de sus facultades capacidades humanas y la necesidad de armonizar a aquellas con la dimensión corporal y afectiva del ser humano, tensiona constantemente su limitada expresión de clase, y apuntala un ideal antropológico de armonía sensible-intelectual y autodeterminación que ha servido, al menos desde los jóvenes hegelianos, para oponerse crítica o revolucionariamente a la instrumentalidad burguesa o la dominación arcaica del Antiguo Régimen:

Lo estético es a la vez [...] el modelo secreto de la subjetividad humana en la temprana sociedad capitalista, y una visión radical de las energías humanas, entendidas como fines en sí mismos, que se tornan en el implacable enemigo

de todo pensamiento de dominación o instrumental; lo estético constituye tanto una vuelta creativa a la corporalidad como la inscripción en ese cuerpo de una ley sutilmente opresiva; representa, por un lado, un interés liberador por la particularidad concreta; por otro, una forma engañosa de universalismo. (2011, 60).

La tesis de la obra de Eagleton, entonces, es doble: la categoría de lo estético tiene la importancia que exhibe en el la Europa moderna porque al hablar de arte trata también de las cuestiones políticas y sociales en el meollo de la lucha de la burguesía por alcanzar la hegemonía, y sirve así a su proyecto político; pero, además, las categorías estéticas presentan un inusual desafío y una alternativa a estas formas ideológicas dominantes, por ejemplo, en la medida en que dan importancia al cuerpo, al deseo o prometen una existencia no alienada y armónica, una realización de las potencias del ser humano (Eagleton 2011, 53-54; Puglia 2019, 118 y ss.). De aquí, además de su persistencia, la fundamental ambivalencia de lo estético: a la vez el producto del proceso histórico de la sociedad de clases moderna, la plasmación de un concepto de autonomía necesario para tal proceso, y, a la vez, un ideal universal de humanidad plena, perdida y alienada por ese mismo proceso. Dicha ambivalencia requiere para ser pensada, a decir de Eagleton, un «pensamiento dialéctico». Se avanza, así, un concepto elaborado de Modernidad que la piensa a la vez como contradictoria y como ocasión para la crítica inmanente: emanciparnos de la Ilustración es emanciparnos de nosotros mismos (2011, 59).

Eagleton desgrana este carácter anfibio de lo estético moderno desde el pensamiento de varios autores. Por lo que concierne al tema de este artículo, es pertinente recoger su lectura de Marx.

Si Marx es para Eagleton, junto con Freud y Nietzsche, el pensador estético más importante de la era moderna, es porque retorna al cuerpo (2011, 266); «Marx es más profundamente estético cuando cree que el empleo de los sentidos, poderes y capacidades humanas es un fin absoluto en sí mismo, sin necesidad alguna de una justificación utilitaria; [...]», (2011, 272). La actualización de las «potencialidades humanas» es un fin en sí mismo, y Marx elige el arte como paradigma autotélico (2011, 274).

Ahora bien, el cuerpo no está exento de ambigüedad. Eagleton interpreta el carácter contradictorio de la sociedad capitalista para Marx tomando en consideración el carácter ambivalente del cuerpo: «La historia que el marxismo tiene que contar es un cuento clásicamente *hybrístico* de cómo el cuerpo humano, a través de esas extensiones de sí mismo que llamamos sociedad y tecnología, llega a rebasarse a sí mismo y se transporta hacia la nada, abstractando su propia riqueza material hasta hacer de ella una cifra mientras

convierte el mundo en su propio órgano corpóreo.» (2011, 267). El cuerpo trabajador encabalgado en las formas de producción capitalista acaba dando a luz una red de abstracciones que acaba violando su propia naturaleza sensible. De esta manera, el capital se torna «un cuerpo fantasmal, un monstruoso *Doppelgänger*», un zombi alter ego que se mueve como si estuviera vivo mientras su artífice humano duerme (2011, 270). Los deseos se exacerban hasta el éxtasis, a la vez que la entera existencia del ser humano se reduce a una grosera necesidad material. Narcisismo y necesidad, muertos vivos y vivos muertos, personas reducidas a cosas y cosas que se mueven como personas: el capitalismo ofrece un aspecto «dialéctico» (2011, 271). La mercancía es una caricatura del desde Schiller y Kant anhelado artefacto estético, un absoluto metafísico hecho carne.

Es por este carácter dialéctico que el estudio concreto de la totalidad capitalista, aunque quiera llamarse materialista, exige herramientas dialécticas. La materialidad reinante en el capitalismo no es una cosa tangible, sino una abstracción realmente existente: la abstracción del valor que se valoriza a sí mismo o capital (en la fórmula de Marx, dinero que produce más dinero, D-D'). Es éste un «sujeto automático» se mueve a sí mismo y subsume toda la pluralidad material del reino de las mercancías: Eagleton sanciona el carácter contradictorio de la sociedad moderna.

El ideal estético de Marx se advierte sobre todo, a juicio de Eagleton, en su ideal de sociedad futura. Esta sociedad deberá ser la reconciliación de los opuestos, el cierre de la herida, de lo separado en la Modernidad: razón y sensibilidad, deber y corazón. Pueden distinguirse tres aspectos en dicho ideal de Marx para Eagleton.

En primer lugar, una «antropología revolucionaria» que rastree la raíz de la racionalidad humana en su origen escondido: «las necesidades y capacidades del cuerpo productivo», o, simplemente, la «vida» encabalgada en relaciones de producción que la cercenan y limitan (2011, 278 y 292). En segundo lugar, contra el reino de la abstracción real del valor en el capitalismo, en la sociedad futura el valor de uso será restituido: los objetos podrán ser utilizados, es decir, integrados sensualmente en nuestro sistema significativo estético y práctico. Además, Eagleton encuentra en Marx un ideal de inspiración griega que contrapone al reino de la inconmensurabilidad, o el infinito malo de la mercancía: la noción de medida [*Maß*] como medida, ajuste, encaje. Así, el desarrollo libre de las capacidades humanas dará lugar a su propia medida, tal y como Marx argumenta en la *Crítica del Programa de Gotha*. Dicho de otro modo, el contenido latente de las capacidades humanas debe encontrar una forma adecuada (2011, 282-283).

El ideal del comunismo responde a esta adecuación, que es así una actualización del ideal estético de unión de lo que fue desgarrado en la Modernidad, donde la nueva forma parece brotar desde dentro del contenido, como el árbol brota de la semilla: «Como el artefacto romántico, el contenido de la sociedad comunista debe generar su propia forma desde dentro, encontrar su propio nivel y medida.» (Eagleton 2011, 287, también 2013, 51)<sup>8</sup>.

#### 4. ESTÉTICA Y APARIENCIA OBJETIVA EN MARX

Tanto Jameson como Eagleton parten de una noción que Marx ha sostenido desde intuiciones hegelianas. A saber: la sociedad capitalista constituye una totalidad no inmediatamente aparente, que no puede conocerse por vía puramente positiva y empírica, y en la que cada momento es insuficiente y abstracto y debe comprenderse en relación con el resto de momentos. ¿Cómo hacer comparecer aquello que no es una cosa, sino la totalidad de lo presente? ¿Cómo hacer presente aquí y ahora una estructura o forma que es la de la totalidad? La recepción de Marx se ha preguntado por la cuestión del método de exposición a este respecto, partiendo sobre todo de las indicaciones en el apartado «El método de la economía política» de la «Introducción» de 1857 (Fernández Liria 2019, Ruiz Sanjuán 2019).

El aspecto que aquí interesa es que, si dicha totalidad no comparece directamente, produce en cambio sus propias formas de aparición inmediata, que exhiben un cierto carácter de inversión, desplazamiento o cosificación. El mundo del capital es, en expresión de Marx, un mundo invertido. Consideramos que la estética marxista, tal y como la hemos reconstruido desde Eagleton y Jameson, desarrolla este núcleo crítico de la crítica de la economía política de Marx: el concepto de apariencia.

Marx afirma que la ciencia sería superflua si la forma de aparición y la esencia de las cosas coincidiesen inmediatamente (2022, 930). Este aserto, que podría compartir todo el programa epistémico de la ciencia moderna, cobra especial peso para Marx en el caso de la crítica de la economía política. Pues, de entrada, esta crítica lo es de una ciencia: la economía política burguesa. El principal reproche de Marx a esta ciencia, especialmente en su

8. Eagleton ya había propuesto una lectura de la relación entre forma y contenido en *Marxismo y crítica literaria* de 1976, partiendo del aserto de Lukács «el verdadero elemento social en la literatura es la forma», que coincide en muchos aspectos con la de Jameson: puede considerarse que ambas obras fundan en los 70 la crítica literaria marxista (2013, 63 y ss.).

faceta vulgar, es que permanecer atrapada en lo que inmediatamente aparece, reproduciéndolo espontáneamente, sin preguntar por la razón o la condición de su aparición:

No nos puede maravillar, por ende, que precisamente en la forma enajenada de aparición de las relaciones económicas, donde éstas *prima facie* son contradicciones absurdas y consumadas [...], que precisamente aquí, decíamos, la economía vulgar se sienta perfectamente a sus anchas y que esas relaciones se le aparezcan como tanto más evidentes cuanto más escondida está en ellas la conexión interna, pero más correspondan a la representación ordinaria (2022b, 930)<sup>9</sup>.

Así pues, el economista burgués es un esclavo de la apariencia. La economía política reproduce sin reflexión una estructura de lo real atravesada por la inversión y con un cierto juego complejo entre las relaciones económicas y sus formas de aparición. Frente a semejante pseudo-saber, la crítica de Marx pretende ser ciencia, porque ofrece un conocimiento de las relaciones que efectivamente articulan la sociedad moderna hasta ahora inaccesible a la economía política.

Ahora bien, el punto clave es que estas categorías absurdas y contradictorias no son errores epistemológicos o carencias de una ciencia incipiente, sino un producto necesario de la sociedad capitalista: «Se trata de formas de pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan este modo de producción social *históricamente determinado*: la producción de mercancías» (Marx 2022, 126). Estas formas son, además, «socialmente válidas» porque corresponden a la representación inmediata que la sociedad moderna se hace de sí misma: son su «para-sí» acrítico, inmediato y, podría decirse, ideológico. Marx plantea así la cuestión de una apariencia objetiva, que no es un error subjetivo de conocimiento, sino que corresponde a la efectividad de las relaciones de producción. Dicha apariencia objetiva nace para Marx ante todo de la objetividad del valor, una objetividad «fantasmal» pues, en ella, una relación social, la del trabajo social total, aparece como propiedad de una cosa, su valor. Es esta la conocida definición de fetiche de la mercancía:

Lo misterioso de la forma mercancía consiste pues, simplemente, en que ella devuelve a los hombres el carácter social de su propio trabajo reflejado como carácter objetivo inherente a los productos de trabajo, como propieda-

9. Retocamos algunas traducciones de Marx a partir del original en *Marx-Engels Werke*.

des naturales-sociales de estas cosas; y por ello también devuelve la relación social de los productores con el trabajo total reflejada como una relación social de objetos que existiera fuera de ellos. (2022, 123).

El valor como fetiche es una apariencia objetiva porque, por mucho que se descifre su origen social, se adhiere ineludiblemente a la cosa como propiedad suya. El fetichismo que inhiere en el mundo de mercancías es, en fin, «la apariencia *objetiva* de las determinaciones sociales de trabajo» (Marx 2022, 134). Este carácter se manifiesta, especialmente, en el término equivalente, y continúa en el dinero. La objetividad de valor encierra, también, la dimensión de lo que Sohn-Rethel luego denominaría la «abstracción real». La objetividad de valor no es una objetividad física, sino social: es el resultado de que el vínculo social se efectúa solamente mediante el intercambio, y se expresa así solamente cristalizado como propiedad de una cosa.

Como hemos desarrollado en otro lugar (Ramas San Miguel 2021), este tipo de apariencia se complementa con formas posteriores de inversión, las formas de «mistificación», que afectan a la relación entre trabajo y capital, en las formas de salario, por un lado, y ganancia, interés y renta del suelo como formas derivadas del plusvalor, por otro.

Pues bien, nos gustaría sostener que el problema de lo estético, tal y como lo han planteado Eagleton y Jameson, encuentra su suelo, dentro del pensamiento de Marx, en este concepto de apariencia.

El problema de la representabilidad del capitalismo capitalista y la necesidad de un mapeo cognitivo, para Jameson, o la presencia del problema del cuerpo y los afectos en el pensamiento moderno, para Eagleton, remite en última instancia a la peculiaridad de la sociedad capitalista: que la abstracción real del valor sea la forma general de mediación social. Ello establece un hiato entre la dimensión corporal, afectiva y material del ser humano y su práctica social, alejando a ésta de los parámetros de la vivencia y la experiencia; como Marx ha enfatizado en los *Grundrisse* y en el *Urtext*, la mediación social capitalista es inédita en la historia de la humanidad, puesto que sustituye relaciones personales de dependencia, jerarquía, identidad cualitativa o dominio por el reino impersonal del intercambio: «El dinero se ha convertido en el único *nexus rerum* [...]. Con él llevo conmigo, en el bolsillo, el poder social universal y el vínculo social universal.» (Marx 2016, 187 y 189). De aquí deriva también el carácter «fantasmal» del capital subrayado por Eagleton y su naturaleza dialéctica, donde los cuerpos concretos de los individuos parecen inertes frente a la abstracción de valor que se mueve a sí misma en la figura del capital, D-D'.



El carácter anfíbio de lo estético que detecta Eagleton, a la vez síntoma de la particularidad de las relaciones capitalistas e imagen de una universalidad potencialmente liberadora, es propio de todo concepto filosófico moderno. Corresponde con ese «para-sí» inmediato y abstracto que Marx recoge como forma de apariencia de la sociedad para sí misma.

Marx ha explicado también cómo los principales conceptos filosóficos y jurídicos modernos tienen su sede en la esfera de circulación o intercambio de mercancías, donde propietarios libres e iguales establecen contratos e intercambian sus mercancías. Esta esfera, que Marx denomina «mera apariencia», no es simplemente falsa, sino una aparición unilateral y abstracta incapaz de recoger las determinaciones concretas que introduce la contemplación del proceso de producción. Se trata del nivel de la sección primera de *El capital*, la esfera del intercambio, donde solo juegan los conceptos de mercancía y dinero: tenemos que acceder al concepto de capital y fuerza de trabajo en la sección segunda para comprender la totalidad capitalista de forma más determinada. Esta esfera de superficie, sin embargo, cumple un rol muy importante: como ha señalado Jacques Bidet, es «lo primero» en el orden de la «pretensión», es decir, lo que la sociedad moderna quiere ser *para sí* misma, aquello que la sociedad moderna cree ser para sí misma. Sabemos que, desde el punto de la ciencia, la sociedad moderna es otra cosa: trabajo explotado por el capital, apropiación de trabajo no pagado. Pero, ¿por qué entonces Marx expone ese nivel de apariencia? Porque esa aparición no es una mera nada, sino es algo, a saber: ella es una pretensión, lo que la sociedad quiere ser: «[...] lo propio de la forma moderna de sociedad es que está fundada no sobre la referencia a la desigualdad entre los hombres, sino sobre la *pretensión* de su libertad, igualdad y racionalidad.» (Bidet 2012, 25).

En la medida en que Marx hace no solo ciencia sino también crítica, debe exponerse la necesidad de la aparición de aquello que aparece tal y como aparece. La crítica no opera con la contraposición entre el dato real positivo y la falsedad, sino con la dialéctica entre las relaciones efectivas y sus pretensiones de legitimidad o formas de aparición para sí mismas. Se supera así el concepto ingenuo de ideología y llegamos, como con Eagleton, a una comprensión del carácter consustancialmente ambiguo de los conceptos modernos.

Por último, la dialéctica entre forma y contenido que Jameson desarrolla para fundamentar su noción de crítica dialéctica coincide con el enfoque crítico de Marx en el estudio de la mercancía, concretamente, en el análisis de la forma valor<sup>10</sup>. La economía política, reconoce Marx, en sus mejores representantes, como Ricardo, que intentan penetrar la superficie de los fenó-

10. Así lo reconoce el propio Jameson, por ejemplo, en 2013, 80 y ss.

menos para encontrar su fundamento oculto, ya había analizado el valor y la magnitud de valor y descubierto su contenido oculto: el trabajo social. «Pero nunca había planteado la pregunta de por qué ese contenido tomaba aquella forma; [...]» (2022, 132). Ésta es la carencia de la economía política. Puede, en el mejor caso, encontrar el contenido, pero en ningún caso descubrir el camino inverso: por qué ese contenido toma esa forma. Por ello, los economistas políticos se dejan extraviar por la apariencia fetichista y atribuyen validez supra-histórica a las categorías del capitalismo. No comprenden que la objetividad del valor es social, y por tanto histórica, aunque aparece como una determinación natural, ahistórica, porque efectivamente se encarna en la objetividad física de la mercancía. Es esta dialéctica entre contenido y forma social la que Jameson rescata para su programa de crítica literaria.

La dialéctica entre forma y contenido está también presente en la comprensión de Eagleton de la propuesta de Marx de crítica del capitalismo: el contenido de las potencialidades humanas aprisionadas por las formas de organización social del modo de producción capitalista debe liberarse para encontrar una nueva configuración. El ideal del comunismo en Marx, como vimos, es para Eagleton un ideal estético: la sutura de la brecha propia de la Modernidad, declinada en los tres temas de las necesidades vitales, el valor de uso y las necesidades limitadas. El contenido encuentra así una nueva forma que encaja como artefacto estético. Jameson concuerda aquí con Eagleton: la potencia del uso crítico en Marx del par de categorías forma y contenido es que Marx aplica algo relativamente evidente en el ámbito cultural, a saber, que un contenido busca su expresión adecuada y eso produce un cambio formal, al ámbito del «cosificado mundo de las realidades políticas, sociales o económicas, en el que la noción de que la ‘materia prima’ social o económica subyacente se desarrolla de acuerdo con una lógica propia produce un efecto explosivo y liberador. La historia es producto del trabajo humano al igual que la obra en arte en sí, y obedece a una dinámica análoga.» (Jameson 2016, 240 y 249). Así, ambos autores rescatan de Marx la noción de que el contenido de las capacidades humanas debe encontrar una forma que armonice en lugar de subyugar y limitar dichas capacidades.

## 5. CONCLUSIONES

La ambigüedad que Eagleton detecta en lo estético, a la vez modelo secreto de la subjetividad capitalista y visión radical de las energías humanas, es propia de toda la Modernidad: dominación de una clase en nombre del universal; abstracción real como mediación social; razón y mercancía. La misma

ambigüedad interna atraviesa el Estado, que, como detectaron Hegel y el joven Marx, pese a sus pretensiones de sede de la razón universal adolece de una impotencia constitutiva frente a la lógica de la escisión y la particularidad en la sociedad civil; ya Kant había convertido la libertad del sujeto en algo tan inviolable como ineficaz (Eagleton 2011, 160). La unidad de la sociedad de clases burguesa no es nada positivo, pero a la vez no puede dejar de buscarse: «como unidad ideal de una realidad dividida, lo estético es necesariamente ambiguo y oscuro; [...]» (Eagleton 2011, 171). Dicha ambigüedad estallarà como conflicto abierto conforme avanza la Modernidad:

El principio de la esfera pública se ha vuelto violentamente contra sí mismo: los sujetos pertenecientes a la clase dirigente que tienen un discurso ilustrado, habiendo sido forzados a extender a las masas el derecho al voto, y con él los límites de la esfera pública, de repente se ven como una minoría desprotegida dentro de sus propios dominios, y esto incluso antes de que la clase obrera adquiera el derecho al voto. (Eagleton 1999, 61).

Desde este punto de partida, cabe valorar desde lo arriba expuesto sobre el estatuto de la estética marxista en relación a los planteamientos de Marx. Como se ha argumentado, las teorías marxistas sobre la estética son un modo de abordar la cuestión por lo específico de la sociedad moderna: una totalidad internamente escindida que no puede ser reconciliada pero que no puede dejar de buscar la unidad, siquiera como ideal regulativo; una totalidad que produce su propia forma de apariencia desplazada, invertida, desde las que se miden las pretensiones de la sociedad misma; una totalidad cuya sociabilidad específica consiste en una no-sociabilidad, como reconoce, por lo demás, el propio Kant con la «insociable sociabilidad del hombre», el mismo que ha intuitido que hay algo insondable en el oscuro negocio de la imaginación sintética que ocurre de espaldas a la conciencia, trasunto de la imposible síntesis social en condiciones modernas. El asunto para los modernos es, siempre, desde Kant hasta Marx y Freud, la «desconocida raíz común»: y el hecho es que no puede ser, en efecto, conocida. La realidad efectiva de la sociedad burguesa es más que pura materialidad empíricamente constatable: la naturaleza de su estructura económica consiste en su desdoblarse en un reflejo, apariencia o síntoma. Pensar este pliegue, que es pensar la Modernidad, requiere, como Eagleton y Jameson reclaman, con Marx, un pensamiento que pueda denominarse dialéctico.

Sobre la estética marxista así entendida, finalmente cabría plantear la pregunta siguiente: ¿qué rendimientos específicos ofrece el concepto de lo estético para este análisis de la Modernidad? Lo estético moderno, como

muestran Eagleton y Jameson, cumple el papel de hacer sensible lo abstracto, de unir lo separado, y encarnar así el ideal de una comunidad posible en la escindida sociedad de clases moderna: «Lo estético no es aquí otra cosa que el nombre para el inconsciente político: es simplemente el modo en que la armonía social se registra en nuestros sentidos y causa impresión en nuestras sensibilidades.[...] La unidad de la vida social se sostiene, y no requiere ninguna otra legitimación, toda vez que está anclada en nuestros instintos más primordiales.» (Eagleton 2011, 92). En esa medida, lo estético opera como síntoma: al ser interpretado, al desvelarse no como punto de partida sino como sutura de un conflicto previo, remite a la escisión interna de la sociedad de clases. Estos pensadores, en suma, permiten estudiar la historia del pensamiento moderno y del pensamiento estético en particular como testigo y operador de ese conflicto.

Ahora bien, Marx, por no decir Hegel, ya había descubierto que la lógica dialéctica del contenido y la forma ocurre al nivel de «lo histórico, lo económico, lo social»: su investigación económica es «el modelo más llamativo» de esa lógica, recuerda Jameson (2016, 245). Aunque no se dispone aquí del espacio para desarrollarlo detenidamente, sostenemos que las lecturas más sugerentes de Marx son las que sospechan que la obra de Marx constituiría una investigación de hasta qué punto el movimiento especulativo que Hegel expone en su *Lógica* puede ubicarse en concreto nivel de la dialéctica entre Estado y sociedad civil, donde el «infinito malo» del auto-movimiento del capital supondría la entera estructura de la objetividad del ser y la esencia de la lógica hegeliana, y cabría preguntar si la lógica subjetiva del concepto ofrece posibilidades para pensar la emancipación del capital (Arthur 2008, Abazari 2020, Hamza, Ruda y Žižek 2022, Reichelt 2008). La pregunta sería si el ámbito de la estética permite ilustrar algo de ese movimiento dialéctico que no se encuentre ya en el análisis de la forma mercancía que Marx lleva a cabo. En otras palabras, si el estudio de lo estético mejora la comprensión de lo que Marx quiere plantear con su análisis de la forma mercancía, donde ya está «hecha carne» la abstracción real y su movimiento lógico. Es pertinente recordar que el propio Marx utiliza metáforas estéticas, algunas muy afortunadas, como la contraposición entre tragedia y farsa, el espectro de la revolución o el capital como vampiro (Eagleton 2011 284 y ss., Neocleous 2017); no pueden desligarse, sin embargo, de su análisis de la mercancía y el movimiento de la sociedad moderna.

En conclusión, resulta productiva la lectura de lo estético en Jameson y Eagleton como inconsciente político o como síntoma de una imposible unidad buscada que es, como ya mostraron Adorno y Horkheimer, el trasunto de la imposible síntesis social en el capitalismo, siempre que se tenga a la

vista la necesidad de considerar, tal y como se hizo Marx, el peculiar carácter lógico y dialéctico del movimiento de la sociedad moderna.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABAZARI, Arash. *Hegel's Ontology of Power: The Structure of Social Domination in Capitalism*. New York: Cambridge University Press, 2020.
- ANKERSMIT, Frank. «The Dialectics of Jameson's Dialectics» [Review of *Valences of the Dialectic*, by F. Jameson]. *History and Theory* 51, 1 (2012): 84-106. DOI: <http://www.jstor.org/stable/41342633>
- ARTHUR, Chris. J. *The New Dialectic and Marx's Capital*. Leiden: Brill, 2002.
- BIDET, Jacques. «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos El capital. Sobre por qué hay que transformarlo y cómo hacerlo». En Franck Fischbach (ed.). *Marx. Releer El capital*, 11-34. Tres Cantos: Akal, 2012.
- CUESTA ABAD, José Manuel. «Materialismo figural: Crítica e ideología en Fredric Jameson». *Theory Now. Journal of Literature, Critique, and Thought* 4, 1 (2021): 42-66. doi: <https://doi.org/10.30827/tmj.v4i1.16247>
- EAGLETON, Terry. *Marxismo y crítica literaria*. Trad. Fermín A. Rodríguez. Barcelona: Paidós, 2013.
- EAGLETON, Terry. *La estética como ideología*. Trad. Germán Cano y Jorge Cano. Madrid: Trotta, 2011.
- EAGLETON, Terry. *La función de la crítica*. Trad. Fernando Inglés. Barcelona: Paidós, 1999.
- EAGLETON, Terry. *Ideología. Una introducción*. Trad. Jorge Vigil. Barcelona: Paidós, 1997.
- HAMZA, Agon, Frank RUDA, y Slavoj ŽIŽEK, *Reading Hegel*. Cambridge: Polity, 2022.
- HOMER, Sean. *Fredric Jameson. Marxism, Hermeneutics, Postmodernism*. London: Routledge, 1998.
- JAMESON, Fredric. «Mapeo cognitivo». Trad. Rodrigo Zamorano. *ROSA Una revista de Izquierda* (2020). DOI: <https://www.revistarosa.cl/2020/11/30/mapeo-cognitivo/>
- JAMESON, Fredric. «Prefacio: Hacia una crítica dialéctica». En Pampa Arán y Ariel Gómez Ponce (eds.). *Fredric Jameson: una poética de las Formas sociales: claves conceptuales*, 13-19. Córdoba-Argentina: Edicea, 2020.
- JAMESON, Fredric. *Marxismo y forma. Teorías dialécticas de la literatura en el siglo XX*. Tres Cantos: Akal, 2016.
- JAMESON, Fredric. *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2013.
- JAMESON, Fredric. *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System*. Bloomington and London: Indiana University Press and the British Film Institute, 1995.

- JAMESON, Fredric. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Buenos Aires: Paidós, 1991.
- JAMESON, Fredric. *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente crítico*. Madrid: Visor, 1989.
- JIMÉNEZ HEFFERNAN, Julián. «Dialéctica», en Pampa Arán y Ariel Gómez Ponce (eds.). *Fredric Jameson: una poética de las Formas sociales: claves conceptuales*, 41-57. Córdoba-Argentina: Edicea, 2020.
- LANDAU, Friederike, Lucas POHL, y Nikolai ROSKAMM, (eds.). *[Un]Grounding. Post-Foundational Geographies*, Transcript Publishing, 2021.
- FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos. *Marx 1857. El problema del método y la dialéctica*. Tres Cantos: Akal, 2019.
- MARX, Karl. *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*. Edición de Pedro Scaron. Tres Cantos: Siglo XXI, 2017 (reimpr. 2022).
- MARX, Karl. *El capital. Crítica de la economía política. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista*. Edición de Pedro Scaron. Tres Cantos: Siglo XXI, 2017 (reimpr. 2022b).
- MARX, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI, 1981 (reimpr. 2016).
- NEOCELOUS, Marco. «La metáfora cognitiva de los vampiros en Marx». *Revista Epsys* (2017). doi: <http://www.eepsys.com/es/la-metáfora-cognitiva-de-los-vampiros-en-marx/>
- OULC'HEN, Hervé. «Comment cartographier une totalité? Le «marxisme Tardif» de Fredric Jameson». *Études Sartriennes* 23 (2019): 63-84. DOI: <https://www.jstor.org/stable/48594478>.
- PUGLIA, Daniel. «Terry Eagleton: Cultura e política em transformação». *Ilha do Desterro* 72, 1 (2019): 115-124. doi: 10.5007/2175-8026.2019v72n1p115
- RAMAS SAN MIGUEL, Clara. *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*. Tres Cantos: Siglo XXI, 2018 (2ª ed. 2021).
- REICHELT, Helmut. *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*. Hamburg: VSA, 2008.
- RODRÍGUEZ, Juan Carlos. *Para una teoría de la literatura (40 años de historia)*. Madrid: Marcial Pons, 2015.
- RUIZ SANJUÁN, César. *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Siglo XXI, 2019.
- SALMERÓN INFANTE, Miguel. «Wagner desde Adorno: la forma como contenido social». *Fedro, Revista de estética y teoría de las artes* 12 (2020): 45-57. doi: <https://revistascientificas.us.es/index.php/fedro/article/view/12658>.
- TALLY Jr., Robert T. «Hermenéutica y política: relejendo el inconsciente político». *Revista Guillermo de Ockham* 20, 2 (2022): 261-269.
- TALLY Jr., Robert T. «Fredric Jameson (1934-)». En Alex Callinicos, Stathis Kouvelakis y Lucia Pradella (eds.). *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism*, 318-325. New York: Routledge, 2021.

- TALLY Jr., Robert T. *Fredric Jameson: The Project of Dialectical Criticism*. London: Pluto Press, 2014.
- TOSCANO, Alberto, y Jeff KINKLE. *Cartografías de lo Absoluto*. Buenos Aires: Materia Oscura, 2019.
- WILLIAMS, Raymond. *Cultura y política. Clase, escritura y socialismo*. Madrid: Lengua de Trapo. 2022.
- ŽIŽEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI Editores, 1992.





## LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS EN ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

*Adolfo Sánchez Vázquez and the Philosophy of Praxis*

Gabriel VARGAS LOZANO  
Universidad Autónoma Metropolitana de México

Enviado: 4 de mayo de 2023  
Aceptado: 19 de mayo de 2023

### RESUMEN

En este ensayo se reflexiona, en primer lugar, sobre el conflicto de interpretaciones que surge a partir de la obra de Marx. El conflicto se inicia con el significado que le da el propio Engels y continúa con la versión soviética del materialismo dialéctico; la teoría crítica de la sociedad y las diversas concepciones que se han realizado bajo el rubro de filosofía de la praxis, empezando con Gramsci. En esa dirección se destaca la propuesta de Adolfo Sánchez Vázquez que coincide, pero también difiere del gran pensador italiano. Sánchez Vázquez, filósofo español exiliado en México en 1939, a raíz de la derrota de la República, da a conocer una propuesta original y define sus tareas del futuro: crítica del capitalismo; explicación científica y estrategia política; proyecto de emancipación; autocrítica y debilidad teoría y práctica. El presente ensayo confronta estas tareas con los desafíos de la sociedad contemporánea.

*Palabras clave:* Marxismo; Filosofía de la praxis; Materialismo dialéctico; Gramsci; Ideología; Socialismo; Althusser; Teoría crítica; Feuerbach; Teoría; práctica.

### ABSTRACT

First, this essay reflects on the conflict of interpretations arising from Marx's work. The conflict begins with the meaning given by Engels himself.

It continues with the Soviet version of dialectical materialism, the critical theory of society and the various conceptions that have been made under the heading of the philosophy of praxis, starting with Gramsci. In this direction, Adolfo Sánchez Vázquez's proposal is highlighted, which coincides with but also differs from the great Italian thinker. Sánchez Vázquez, a Spanish philosopher exiled to Mexico in 1939 following the defeat of the Republic, presents an original proposal and defines his tasks for the future: a critique of capitalism; scientific explanation and political strategy; emancipation project; self-criticism and weakness in theory and practice. This paper confronts these tasks with the challenges of contemporary society.

*Keywords:* Marxism; Philosophy of praxis; Dialectical materialism; Gramsci; Ideology; Socialism; Althusser; Critical theory; Feuerbach; Theory; Practice.

#### 1. ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ EN «EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES» SOBRE EL SIGNIFICADO DE LA FILOSOFÍA EN MARX

Como es sabido, Marx no escribió ningún texto en donde expusiera ampliamente lo que entendía por filosofía. Sin embargo, en toda su obra se pueden encontrar referencias y temáticas en este sentido. Una primera expresión la encontramos en su tesis doctoral, *La diferencia entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*<sup>1</sup> de 1841 (Marx 1972). De igual forma, en su manuscrito de 1843 titulado *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* (Marx 2004) y en el ensayo que publicó en 1844 ya residiendo en París en la revista *Anales franco-alemanes*, titulado «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» (Marx 1970) en donde dice, por un lado, que «la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía, sus armas espirituales» (Marx 1970, 116) y, por otro lado, que la cabeza de la emancipación del hombre es la filosofía y su corazón el proletariado, concluyendo con la frase, digna de análisis, de que «la filosofía no puede llegar a realizarse sin la abolición del proletariado, y el proletariado no puede abolirse sin la realización de la filosofía» (Marx 1970, 116). En ese mismo año Marx escribió un texto fundamental que quedó inédito, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*<sup>2</sup> y que cuando se

1. Existe una traducción al español de Juan David García Bacca publicada en la Universidad de Venezuela (Marx, 1972).

2. Adolfo Sánchez Vázquez publicó un estudio muy detallado de esos manuscritos en su libro *Filosofía y economía en el joven Marx* (Sánchez Vázquez 1982).

conoció por primera vez, en 1932, produjo una verdadera revolución en la filosofía. Hasta entonces se creía, a partir de lo que había publicado en vida, que Marx era más economista, historiador, politólogo y revolucionario que filósofo. Sin embargo, en el texto de 1845 que escribió con Engels que los editores de la MEGA1 llamaron *La ideología alemana* y que se considera fundacional del materialismo histórico, aborda temas filosóficos en su crítica a los jóvenes hegelianos. De esa fecha es también otro manuscrito que dio a conocer Engels en su libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* publicado en Londres en 1888. Engels dice al final de la nota preliminar: «he encontrado en un viejo cuaderno de Marx, las once tesis sobre Feuerbach que se insertan en el apéndice (...) [notas escritas a vuelo de pluma pero] de un valor inapreciable por ser el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo» (1975, 18)<sup>3</sup>. En este importante texto, en forma muy sintética, Marx aborda su perspectiva de la teoría del conocimiento frente al idealismo y al empirismo, considerando a la praxis como central; una crítica a la forma en que Feuerbach aborda el tema de la religión; la interrelación entre individuo y sociedad y la famosa frase de la tesis XI «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es Kömmt drauf an, sie *zu verändern*» (MEW 3, 5-7) en donde vuelve a poner el acento en la transformación sin obviamente omitir la interpretación. Más tarde, Marx sigue utilizando conceptos ontológicos, epistemológicos y metodológicos tanto en sus textos preparatorios para *El Capital (Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858)* (Marx, 2007)<sup>4</sup> como en la misma obra cuando utiliza, por ejemplo, los conceptos de enajenación o el de valor (valor de uso y valor de cambio de las mercancías, así como el tema del fetichismo) entre otros. En otras palabras, Marx no abandonó la filosofía, sino que la integró a sus análisis en forma transdisciplinaria. A pesar de todo, no encontramos en los escritos de Marx una respuesta a la forma en que concebía la filosofía. Este hecho dejó el espacio para el conflicto de las interpretaciones.

La primera interpretación la encontramos en la obra de Friedrich Engels, quien, como es sabido, fuera su amigo y compañero de toda la vida. Este consideraba que el materialismo histórico que ellos habían descubierto se integraba a la evolución de la ciencia y que ello implicaba una nueva concepción del mundo que buscó exponer en su libro *La revolución en la ciencia*

3. Un excelente estudio sobre este texto se encontrará en el libro de Georges Labica, *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach* (Labica, 1987).

4. *Grundrisse der kritik der politischen Ökonomie (Robentwurf) 1857-1858*.

en *Eugenio Dühring* (Engels, 1964)<sup>5</sup> mejor conocido como el *Anti-Dühring* publicado en 1878, así como en otros textos como *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (Engels 1975) o en su manuscrito titulado *Dialéctica de la naturaleza* (Engels 1979). Engels (1975) considera que el último filósofo que había podido sintetizar en su filosofía todo el conocimiento había sido Hegel, pero que esto ahora ya no se podía llevar a cabo, en virtud de todos los descubrimientos que se habían hecho hasta el momento y que Engels ejemplifica mencionando la célula, la transformación de la energía y la evolución de las especies. Con esos descubrimientos ya no es posible ni una filosofía de la naturaleza ni una filosofía de la historia, sino que ahora «a la filosofía desahuciada de la naturaleza y de la historia no le queda más refugio que el reino del pensamiento puro, en lo que aún queda en pie de él: la teoría de las leyes del mismo proceso de pensar, la lógica y la dialéctica» (Engels 1975, 63-64). En conclusión, la perspectiva de Engels en el sentido de dar cuenta de la transformación de la filosofía, le lleva a plantear el fin de un tipo de filosofía idealista y el inicio de otra, producto de la ciencia, que llamaría la nueva concepción materialista y dialéctica del mundo. En el libro mencionado, Engels puso el acento en las luchas sociales, pero no extrajo las consecuencias filosóficas de las «Once tesis sobre Feuerbach».

El conflicto de las interpretaciones siguió más tarde con el texto que propició José Stalin, junto a un pequeño equipo, que denominó «Materialismo dialéctico y materialismo histórico» (Stalin 1977), que fue incorporado en la *Historia del Partido Comunista de la Unión Soviética. Curso breve* y que fue difundido como la versión oficial del marxismo-leninismo. En este texto se divide a la concepción de Marx, Engels y Lenin en dos partes: materialismo dialéctico y materialismo histórico. «El materialismo dialéctico [dice Stalin] es la concepción filosófica del Partido marxista-leninista» y «el materialismo histórico, es la aplicación de los principios del Materialismo dialéctico a los fenómenos de la vida social» (Stalin 1977, 850). Esta concepción fue planteada en forma muy esquemática y simplista para difundirla como la ideología del Estado soviético y permaneció así hasta 1956, año en que Nikita Jrushov, secretario del PCUS, decidió acabar con el mito de Stalin como un héroe a la altura de Lenin y pronunció su «informe secreto» al Comité Central del PCUS durante su XX Congreso. Este informe trascendió y produjo una fuerte escisión en el movimiento comunista internacional. La división del marxismo prosiguió durante mucho tiempo, aunque con diversos cambios,

5. Sobre el tema de la concepción del mundo de acuerdo a Engels véase el texto de Manuel Sacristán Luzon llamado «La tarea de Engels en el Anti-Dühring» antepuesto a su traducción del libro al español.

incluyendo la lógica dialéctica sobre la cual se publicaron una gran cantidad de textos: aquí solo mencionaremos los libros *Lógica dialéctica* de Pavel P. Kopnin (1966), *Lógica formal y lógica dialéctica* de Henry Lefebvre (1970) o *Introducción a la lógica dialéctica* de Eli de Gortari (1956).

En 1923 se fundó en Frankfurt el Instituto de Investigación Social (después llamada la Escuela de Frankfurt) que transforma la concepción de Marx en una «teoría crítica» diferente a la teoría tradicional como lo expone Max Horkheimer en 1937. Como se sabe, los miembros de esta institución (de origen judío) se vieron en la trágica necesidad de huir de su país para salvar la vida, dado el ascenso del nazismo. Entre 1944 y 1947, Max Horkheimer y Theodor. W. Adorno escribieron el libro emblemático *Dialéctica de la ilustración*. Agregaremos que formaron parte de ese grupo, además de los mencionados, filósofos como Marcuse, Erich Fromm y otros como Walter Benjamin, quien no perteneció a la Escuela pero sí tuvo relaciones con sus directores y con otros dos importantes filósofos como Ernst Bloch y el polígrafo Bertold Brecht, quienes sostienen otras tantas concepciones de la filosofía marxista.

Después surgieron las tesis en *Marxismo e individuo humano* (entre otras obras) de Adam Schaff (1967), y *Marx y su concepto del hombre* de Erich Fromm (1959) que consideraron al marxismo como un humanismo, desarrollando el concepto de individuo de manera diferente al humanismo cristiano y al existencialista, aunque J.P. Sartre, en un principio, declaró que Marx es un filósofo y él un ideólogo<sup>6</sup>. Por su parte, Louis Althusser planteó que la filosofía es una teoría de la práctica teórica y también una posición en el seno de la teoría. Y aún existen otras interpretaciones más que nos dan una idea de las diversas concepciones a que dio origen la teoría de Marx. Pero he dejado para el final la interpretación de la filosofía del clásico como una «filosofía de la praxis» porque aún bajo este rubro se desarrollan varios sentidos: uno es el de Gramsci; otro es el de Lukács; otro es el de Karl Korsch, Karel Kosik y los filósofos que conformaron el grupo «Praxis» en Yugoslavia, como lo fueron Gajo Petrović<sup>7</sup>, Milán Kangrga y Mijailo Markovic, entre otros y, finalmente, la propuesta de Adolfo Sánchez Vázquez que es el objetivo central de este ensayo. Cada uno de estos últimos autores tienen una interpretación

6. La verdad es que existen diferencias cualitativas entre la concepción de Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica* y la obra de Marx, pero señala una cuestión importante que puede ejemplificarse con una frase suya: «Flaubert era un pequeño-burgués pero no todo pequeño burgués es Flaubert».

7. Aquí quiero aclarar que Petrovic considera que Marx no puede conceptuarse como filósofo sino como pensador revolucionario.

que se requiere diferenciar<sup>8</sup>. Pasemos entonces a exponer la concepción del marxismo como filosofía de la praxis en Sánchez Vázquez.

Adolfo Sánchez Vázquez nació en Algeciras, Cádiz, en 1915. En su juventud quiso ser poeta y estudió en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid. Al instaurarse la Segunda República, en 1931, se adhirió a ella y a las Juventudes Comunistas. Cuando sobrevino la guerra civil, se alistó en la 11 división del Ejército (Juliana *et al.* 1985) pero cuando sobrevino la derrota, se acogió al exilio en México como muchos intelectuales, científicos y filósofos españoles. En México, se mantiene como militante del PCE y prosigue sus estudios de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Durante el periodo de la guerra civil y unos años después mantuvo su adhesión al marxismo-leninismo, sin embargo, una serie de acontecimientos históricos<sup>9</sup> le llevaron primero a la crítica del llamado «realismo socialista» en el terreno del arte y la literatura, y, luego, a la crítica del dia-mat. Sobre la estética publicó un importante libro llamado *Las ideas estéticas de Marx* (1965) en donde demostró que el pensador revolucionario no reducía sus concepciones al mencionado realismo socialista<sup>10</sup> y, dos años más tarde, bajo la dirección de José Gaos, presentó su tesis doctoral en filosofía que posteriormente publicó como *Filosofía de la praxis* en 1967 (Sánchez Vázquez 2003). En esta obra desarrolló su tesis en forma original habiendo conocido a Labriola (1843-1904), Lukács (1885-1971) y Korsch (1886-1961) pero no especialmente a Gramsci (1891-1937) ni a los miembros de la escuela Yugoslava a quienes conoció posteriormente.

Mediante estas dos obras y otras que escribe posteriormente, Sánchez Vázquez rompe tanto con la concepción del «realismo socialista» como con

8. Por ejemplo, la concepción de Sánchez Vázquez es diferente a la propuesta por de Antonio Gramsci. Sobre este tema publiqué «Las filosofías de la praxis en Adolfo Sánchez Vázquez y Antonio Gramsci» (Leyva *et al.* 2013).

9. En 1985, Juliana González, Carlos Pereyra y el autor de este ensayo, coordinamos la publicación del libro titulado *Praxis y filosofía* (Juliana *et al.* 1985). En él, Sánchez Vázquez publica dos textos: «Mi obra filosófica» y «postscriptum político filosófico a ‘Mi obra filosófica’». En ellos dice: «Dos grandes acontecimientos influyeron en mí decisivamente en la ruptura con el marxismo dominante: las revelaciones de Jrushov en su famoso «informe secreto» al XX Congreso del PCUS, en 1956, y la invasión de un país, como Checoslovaquia, considerado hasta entonces como socialista, por las tropas del Pacto de Varsovia en 1968, que se consideraban a sí mismos, socialistas» (Juliana *et al.* 1985, p. 438) y agrega que también influirá en él la Revolución Cubana.

10. Posteriormente publicó su antología en dos tomos, *Estética y marxismo* (Sánchez Vázquez 1970) en donde recogió las múltiples y muy ricas concepciones de la estética marxista.

la versión soviética del materialismo dialéctico<sup>11</sup>. Sánchez Vázquez se opondrá también a la centralidad que le otorgan al humanismo en la obra de Marx autores como Adam Schaff o Erich Fromm; a la tesis estructuralista de Louis Althusser y también a los autores de la Escuela de Frankfurt, aunque respecto a estos no publicó ningún análisis amplio al respecto equivalente a la detenida crítica de la obra de Louis Althusser en *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser* (Sánchez Vázquez 1978).

## 2. ESTRUCTURA DE LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

En su *Filosofía de la praxis*, Sánchez Vázquez (2003) comienza reflexionando sobre el paso de la conciencia ordinaria a la conciencia filosófica de la praxis. La primera parte está dedicada al estudio de la praxis en Hegel, Feuerbach, Marx y Lenin. La segunda parte estudia qué es la praxis (unidad entre teoría y praxis; praxis creadora y reiterativa; espontánea y reflexiva; conciencia de clase, organización y praxis; praxis, razón e historia; y praxis y violencia), agregando además dos apéndices: uno sobre la enajenación y otros sobre la esencia humana.

Examinaremos a continuación cómo concibe la praxis en Marx. Adolfo Sánchez Vázquez aborda el tema de Hegel y sus relaciones con Marx mediante la siguiente tesis: «La filosofía de Hegel, en sustancia, es incompatible con una verdadera filosofía de la praxis, de la acción, de la transformación revolucionaria de lo real» (2003, 129). Analiza también la crítica de Marx y Engels a los jóvenes hegelianos, a partir de la cual Marx y Engels desarrollan el concepto de ideología.

Sin embargo, la formulación fundamental en la reflexión sobre la praxis en Marx se encuentra en sus «Tesis sobre Feuerbach». Aquí es esencial diferenciar la concepción de Marx sobre la praxis de la concepción utilizada por Aristóteles. El filósofo griego utilizó dos conceptos: *Praxis* y *poiesis*. La *praxis* sería la actividad que tiene por objeto a sí misma mientras la *poiesis* sería la que produce un objeto, como en el caso de los artesanos. La razón es que Aristóteles no le concede al trabajo su significado fundamental de transformador de la naturaleza y el ser humano, debido a que solo conoce el trabajo esclavo. Sin embargo, observa Sánchez Vázquez, desde el Renacimiento

11. Por cierto, aquí es importante señalar, por un lado, que bajo este concepto se han expuesto diversas concepciones, y, por otro, que ni Marx ni Engels lo utilizaron así. Ello no quiere decir que no hubieran concebido a su obra materialista y dialéctica, pero no como la conciben como el dia-mat.

y, con mayor claridad, desde la revolución industrial, el trabajo se vuelve una actividad esencial. Fue por ello, a juicio de nuestro autor, por lo que las consideraciones de Marx sobre el trabajo en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, y luego en las «Tesis sobre Feuerbach», van más allá de la concepción aristotélica<sup>12</sup>.

En su ponencia presentada en el IX Congreso interamericano, celebrado en Caracas en 1977, bajo el título «La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía», Sánchez Vázquez considera que hay «una unidad indisoluble en el proyecto de emancipación, la crítica de lo existente y el conocimiento de la realidad a transformar. El gozne en que se articulan estos tres momentos es la praxis como actividad real orientada a un fin» (1983, 35). En este mismo ensayo, Sánchez Vázquez define a la *praxis* como la interrelación entre lo objetivo y lo subjetivo. En el caso del concepto *práctica*, la considera como «actividad o ejercicio» que en el caso de la filosofía implicaría «hacer, cultivar o ejercer la filosofía. Pero se trata de una práctica que de por sí no es praxis» (1983, 36). Finalmente, *teoría* es visión, contemplación o descubrimiento.

Sánchez Vázquez se opone a la concepción althusseriana de «Práctica teórica», porque «la práctica de la teoría no es de por sí práctica» (1983, 37). Pero la actividad teórica puede contribuir a la transformación práctica o efectiva de la realidad. En este sentido, distingue entre teorías especulativas que se ponen de espaldas a la realidad y teorías revolucionarias. Por tanto, la filosofía de la praxis «hace de la praxis su categoría central» (Sánchez Vázquez 1983, 38) y no se reduce entonces a únicamente un cambio de objeto, como ocurre en las diversas concepciones filosóficas.

La novedad de la filosofía de la praxis está *en el modo de hacer filosofía*, que podemos resumir en tres ideas:

1. La filosofía de la praxis no es solo reflexión sobre la praxis «sino momento de ella» (Sánchez Vázquez 1983, 41)
2. No es solo conciencia de la relación teoría-praxis sino «inserción de la teoría misma en la transformación del mundo» (Sánchez Vázquez 1983, 42)
3. «Ello implica una opción ideológica. En ese sentido toda filosofía implica una ideología. Y la ideología de la filosofía de la praxis es la adopción de un punto de vista de clase» (Sánchez Vázquez 1983, 43)<sup>13</sup>

12. Es curioso que todavía hoy, importantes autores como Jürgen Habermas no hayan registrado dicho cambio cualitativo.

13. Sobre el concepto de ideología, llevó a cabo una polémica con Luis Villoro quien



Por último, conviene destacar que en su *Filosofía de la praxis* Sánchez Vázquez distingue entre diversos tipos de praxis: productiva, artística, experimental, política, reiterativa, burocratizada, espontánea y reflexiva, además de abordar la relación entre teoría y praxis. Hay dos capítulos del libro muy importantes: su crítica a la teoría de la conciencia de clase atribuida y el capítulo destinado a analizar, en forma profunda, el concepto de violencia.

### 3. LA ÚLTIMA FORMULACIÓN DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

La última formulación que hizo Adolfo Sánchez Vázquez sobre las tareas que, a su juicio, tendría su concepción del marxismo como filosofía de la praxis fue la publicada en 1997 en el libro compilado por Fernando Quesada, titulado *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales* (Sánchez Vázquez 1997). Considero que este texto, junto a otros escritos posteriores de Sánchez Vázquez, deben ser leídos desde hoy para comprobar su vigencia pero también para incorporar algunas de las novedades que nos ha traído el desarrollo económico, político, tecnológico y social del mundo actual.

En lo que sigue, comentaré brevemente algunas de las tesis planteadas por Sánchez Vázquez: las características del marxismo como filosofía de la praxis, su autocrítica del socialismo real y las limitaciones entre teoría y praxis.

#### 3.1. *Las características del marxismo como filosofía de la praxis en el último Sánchez Vázquez*

Sánchez Vázquez define cuales serían las características del marxismo como filosofía de la praxis, que divide en cuatro: el marxismo como crítica, el marxismo como proyecto de emancipación, el marxismo como conocimiento y el marxismo en su relación con la práctica.

La primera característica, por tanto, es la idea de la crítica: «El marxismo es en primer lugar una crítica de lo existente [...] que apunta a un triple blanco: a la realidad capitalista; las ideas (falsa conciencia o ideología) con las que se pretende mistificar y justificar esa realidad; c) los proyectos y programas que solo persiguen reformarla» (Sánchez Vázquez 1997, 20). Por mi parte, con-

---

consideraba que la ideología era opuesta a la ciencia y a la filosofía. Por mi lado, realicé un análisis sobre la polémica que publiqué en mi libro, *Intervenciones filosóficas: ¿qué hacer con la filosofía en América Latina?* (Vargas Lozano 2007).

sidero que esta función es vigente, ya que el capitalismo ha acompañado al modo de la producción con una serie de actitudes, desvalores, formas de ser y de pensar basadas en la exaltación de la propiedad privada, el mercantilismo, el individualismo y el egoísmo, que en el periodo neoliberal de los últimos cuarenta años hemos venido padeciendo, y que ha implicado la exclusión de la filosofía y las humanidades tanto en los medios de comunicación como en los sistemas de educación. Sobre las últimas ideologías podríamos citar la del «fin de la historia»; la división del mundo en niveles por su grado de pobreza o riqueza; la justificación de la desigualdad económica; la identificación del capitalismo con la democracia, entre otras.

La segunda característica de la filosofía de la praxis es ser un «proyecto de emancipación» (Sánchez Vázquez 1997, 20). Se trata de incidir en las necesidades radicales del ser humano. Frente a la tesis conservadora según la cual el socialismo es una sociedad utópica y por tanto irrealizable, porque, entre otras cosas, el hombre sería un ser egoísta por naturaleza, Sánchez Vázquez dice que el egoísmo tiene un carácter dominante en la sociedad burguesa. A mi juicio, el ser humano ha desarrollado los dos aspectos: egoísmo y altruismo, pero dependerá del tipo de sociedad en donde se viva que uno u otro aspecto se vean estimulados independientemente de la actitud que asuma una persona en lo individual. El problema de la utopía fue abordado en su ensayo *Del socialismo científico al socialismo utópico* (Sánchez Vázquez 1971) reivindicando la importancia de la utopía como proyección del futuro pero concibiéndola como un ideal, en cierto modo inalcanzable. Esta concepción de Sánchez Vázquez puede ser enriquecida con las posiciones de Ernst Bloch en *Principio esperanza* y Franz Hinkelamert en *Crítica de la razón utópica*.

La tercera característica de la filosofía de la praxis, para Sánchez Vázquez, es que la revelación del contenido científico de la obra de Marx y del marxismo posterior en su análisis del capitalismo no bastan, sino que hay que analizar también su relación con la estrategia política. En este sentido, Sánchez Vázquez rechaza tanto la posición reformista de la socialdemocracia que renuncia al socialismo a pesar de que utiliza su nombre, como el marxismo-leninismo que se presentó como socialista pero que perdió sus fines emancipatorios, así como también el guerrillerismo en América Latina que cayó en un voluntarismo. También se refiere críticamente a los representantes de la escuela de Fráncfort como Horkheimer y Adorno (a excepción de Marcuse), que renuncian a la práctica.

Lo que dice Sánchez Vázquez es que hay que rescatar la tesis de Gramsci en el sentido de que «no se trata de tomar el poder, sino de alcanzarlo como fruto de la hegemonía de las fuerzas políticas» (Sánchez Vázquez 1997, 27). En este caso encontramos las tesis muy ricas de Gramsci sobre los

intelectuales y la construcción de la hegemonía que Sánchez Vázquez no llegó a desarrollar.

En la actualidad, el capitalismo ha promovido el pensamiento único; ha profundizado las formas de enajenación mediante el uso de las nuevas tecnologías de la información y comunicación; ha empobrecido a los niños y jóvenes con juegos de guerra, con el analfabetismo cultural; con una educación de un bajísimo nivel, con el consumismo y en contra del pensamiento mismo. Como se observa hoy, existe una tendencia a la eliminación de la filosofía y las humanidades en la educación.

Para Sánchez Vázquez, en el sentido de Gramsci, el marxismo como filosofía de la praxis rescata la unidad de socialismo y democracia, lo que significa admitir:

a) que no se trata de tomar el poder, sino de alcanzarlo como fruto de la hegemonía de las fuerzas políticas y sociales (...); b) que el sujeto plural del cambio a una sociedad verdaderamente democrática como la socialista, sólo puede serlo si él mismo practica la democracia en sus relaciones externas e internas; y c) que el proyecto de sociedad socialista incluye necesariamente la democracia, pero una democracia que lejos de limitarse a su forma política, se extiende a todas las esferas de la vida social. (1997, 27-28)

Estoy de acuerdo con todo ello, pero existen una serie de problemas para lograr la hegemonía de las fuerzas subalternas. En primer lugar el de la organización de las grandes masas sociales que sufren la opresión de diversas maneras: la opresión de la mujer por el patriarcado y el machismo; la opresión del indígena que en nuestros pueblos de América Latina se han rebelado buscando otro tipo de organización social, como en los casos de México (con el neozapatismo), Perú o Bolivia, para citar solo algunos casos; el racismo; la amenaza de una guerra nuclear por la confrontación de las potencias o la crisis ecológica por la explotación de los recursos naturales. Frente a todas estas luchas se debe generar una respuesta que logre un consenso. Por otro lado, encontramos el problema de la democracia. El sistema ha hecho creer a las mayorías que solo existe un tipo de democracia que es la democracia liberal basada en el «individualismo posesivo» (Macpherson) y que se encuentra condicionada por los «poderes tras las urnas» (como expone Norberto Bobbio<sup>14</sup> en *El futuro de la democracia*). Solo los especialistas saben que han existido múltiples formas de democracia y que es necesario analizar qué democracia queremos. En el capitalismo se han desarrollado diversas

14. Creo que este señalamiento es importante a pesar de que Bobbio no incorpora, equivocadamente, a mi juicio, la relación entre economía y política que plantea Marx.

formas de democracia como la planteada por Locke y Stuart Mill; el elitismo democrático (Schumpeter y Weber); la democracia neoliberal (Von Hayek); pero también se han buscado opciones como una democracia directa (desde Rousseau hasta la práctica de los pueblos originarios); una forma republicana crítica (Luis Villoro); radical (Chantal Mouffe) y otras. A mi juicio, Sánchez Vázquez plantea correctamente la profunda relación que debe haber entre socialismo y democracia pero sería necesario profundizar tanto la idea del socialismo como de democracia.

En ello está presente la ampliación de la lucha por las reivindicaciones de la clase obrera pero también la incorporación, como el propio Sánchez Vázquez señala, de las luchas contra el racismo, feministas, indigenistas, ecologistas y anti clasistas. El problema que ha quedado es cómo se articulan estas diferentes luchas en una filosofía de la praxis.

### 3.2. *La autocrítica*

Otro aspecto en el que Sánchez Vázquez tuvo un papel destacado es su concepción autocrítica. Un ejemplo de ello fue su análisis sobre el debate acerca de la existencia o no del socialismo en la URSS y en los países de Europa del Este aunque considero, por mi parte, que se podría extender a China.

Sánchez Vázquez, a través de algunos de sus textos incluidos en su libro *A tiempo y destiempo*, como el llamado «Ideal socialista y socialismo real» (Sánchez Vázquez 2003) analiza un tema que estaba siendo motivo de enconados debates en la izquierda en los años previos al derrumbe del llamado socialismo real en Europa Este y la URSS (1989-1991). En ese ensayo, el autor de *Filosofía de la praxis* analiza la concepción que tenía Marx sobre lo que debería ser el socialismo y luego las expuestas por Brejnev (socialismo desarrollado); Trotsky («estado obrero degenerado»); Bettelheim (capitalismo de Estado); Adam Schaff (una base económica socialista y una superestructura autoritaria), y la de otros autores hasta llegar a proponer la suya de la siguiente forma:

Llegamos a la conclusión de que el ‘socialismo real’ no es realmente socialista. Tampoco puede considerarse como una sociedad capitalista peculiar. Se trata de una formación social específica en las condiciones históricas concretas en que se ha desarrollado el proceso de transición, no al comunismo –como había previsto Marx –, sino al socialismo (...). En suma, el ‘socialismo real’ es una formación social específica poscapitalista –con su peculiar base económica

y supraestructura política propia– que bloquea hoy por hoy el tránsito al socialismo (Sánchez Vázquez 2003, 448)

Esta posición, insisto, antes del derrumbe y en medio de una fuerte ofensiva mediática por parte del capitalismo, cayó entonces (1981) como una bomba, porque procedía de un marxista convencido y que, a pesar de todo, se mantenía en esa posición. A mi juicio, el debate quedó trunco sobre qué eran esas sociedades y que tipo de socialismo requiere ser construido. Es por ello que se necesita llegar a ciertos consensos sobre las experiencias llevadas a cabo evitando caer en los errores en que se incurrieron, pero rescatando los aciertos. Se requiere enriquecer la idea del socialismo para que vuelva a constituir un ideal posible y deseable.

### 3.3. *Debilidad de la relación entre teoría y praxis*

Por último, pero no al último, me referiré a algo también planteado por Sánchez Vázquez: nos dice que «no podemos dejar de reconocer que, en la actualidad, justamente por el adelgazamiento –casi mortal– de sus vínculos con la práctica, su vigencia se encuentra en una grave crisis» (1997, 33). A nosotros nos toca responder. ¿Por qué hay esta ruptura entre teoría y praxis, por ejemplo, en la política? Ha pasado que la política se ha vuelto pragmática y oportunista. Sin teoría la práctica es ciega y sin práctica la teoría es ineficiente. Como dice el filósofo, el proyecto de la filosofía de la praxis es vigente y más necesario que nunca, pero faltan condiciones y mediaciones, así como la superación de los desencantos, las abjuraciones y las mistificaciones.

Sánchez Vázquez considera que, para la vieja o nueva izquierda, la alternativa no es hoy el socialismo, sino la democracia; sin embargo, su tesis es que «si bien es cierto que no hay socialismo sin democracia, también lo es que no hay democracia consecuente sin socialismo» (Sánchez Vázquez 1997, 34). La democracia representativa ha sido adaptada a las condiciones del capitalismo y, por tanto, acotada al ámbito político. Una democracia radical tendría que influir, por tanto, en todas las esferas de la sociedad.

Al socialismo hay que agregar la reivindicación de diversos aspectos de la cultura originarias; la lucha contra el eurocentrismo y la descolonización. Para Sánchez Vázquez, «sólo el socialismo, si es consecuentemente democrático, puede superar los límites que la desigualdad económica y social impone tanto a las reglas universales de la democracia como a su extensión a todas las esferas de la vida social» (1997, 33-34).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, N° 4, 1977.
- DE GORTARI, Eli. *Introducción a la lógica dialéctica*. México: FCE, 1956
- ENGELS, Friedrich. *La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring*. Trad. y prólogo de Manuel Sacristán Luzon («La tarea de Engels en el Anti-Dühring»). México: Grijalbo, 1964
- ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1975.
- ENGELS, Friedrich. *Dialéctica de la naturaleza*. Edición dirigida por Manuel Sacristán. Trad. Wenceslao Roces. Barcelona: Crítica, 1979.
- FROMM, Erich. *Marx y su concepto del hombre*. México: FCE, 1959.
- GONZÁLEZ, Juliana, Carlos PEREYRA y Gabriel VARGAS LOZANO (coords.). *Praxis y filosofía*. México: Grijalbo, 1985.
- KOPNIN, Pavel. *Lógica dialéctica*. México: Grijalbo, 1966.
- KORSCH, Karl. *Marxismo y filosofía*. Prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez. México: Era, 1971.
- PETROVIC, Gajo. *Filosofía y revolución*. México: Extemporáneos, 1972.
- LABICA, Georges. *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach*. París: PUF, 1987.
- LEFEBVRE, Henry. *Lógica formal y lógica dialéctica*. México: Siglo XXI, 1970
- LEYVA, Gustavo, Sergio PÉREZ, Jorge RENDÓN, Gabriel VARGAS (compiladores), *Raíces en otra tierra. El legado de Adolfo Sánchez Vázquez*. México: Era, 2013.
- MARKOVIC, Mihailo, *El Marx contemporáneo*. México: FCE, 1978.
- MARX, Karl. *Anales franco-alemanes*. Trad. de J.M.Bravo. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1970.
- MARX, Karl. *La diferencia en la concepción de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*. Trad. al español de Juan David García Bacca. Caracas: Universidad de Venezuela, 1972.
- MARX, Karl. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2004.
- MARX, Karl. *Grundrisse der kritik der politischen Ökonomie (Robentwurf) 1857-1858*. Edición a cargo de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scarón. Trad. al español por Pedro Sacarón. México: Siglo XXI, 2007
- QUESADA, Fernando (ed.). *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía Volumen 13*. Madrid: Trotta, 1977.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Del socialismo científico al socialismo utópico*. México: Era, 1971.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*. Madrid: Alianza, 1978.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Filosofía y economía en el joven Marx*. México: Editorial Grijalbo, 1982.

- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Barcelona: Ediciones Océano, 1983.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Estética y marxismo*. Dos volúmenes. Madrid: Era, 1970.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. «La filosofía de la praxis». En Fernando Quesada (ed.), *Filosofía política I. Las ideas políticas y movimientos sociales*, 17-35. Madrid: Ed. Trotta, 1997.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Filosofía de la praxis*. Prólogo de Francisco José Martínez. México: Siglo XXI, 2003.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *A tiempo y destiempo*. México: FCE, 2003.
- SCHAFF, Adam. *Marxismo e individuo humano*. México: Grijalbo, 1967.
- STALIN, Iósif. «Sobre el Materialismo Dialéctico y el Materialismo Histórico» (1938). En *Cuestiones del Leninismo*, 849-890. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977.
- VARGAS LOZANO, Gabriel. *Intervenciones filosóficas: ¿qué hacer con la filosofía en América Latina?* Toluca: UAEM, Facultad de Humanidades, 2007.





DE -ISMOS, MATERIALISMOS Y «OTRAS COSAS»:  
FELIPE MARTÍNEZ MARZOA LEE *DAS KAPITAL* DE MARX

*-Isms, Materialisms and «Other Things»: Felipe Martínez Marzoa Reads Marx's Das Kapital*

Julián JIMÉNEZ HEFFERNAN  
Universidad de Córdoba  
<https://orcid.org/0000-0002-1023-8843>

Enviado: 29 de marzo de 2023  
Aceptado: 5 de mayo de 2023

RESUMEN

Treinta y seis años después de su publicación original en 1982, se publica de nuevo el libro de Felipe Martínez Marzoa titulado *La filosofía de El capital* (Abada, Madrid, 2018). En este artículo persigo identificar las debilidades de una propuesta, presentada como original por su autor, que no ha sido corregida en su nueva versión. Dicha propuesta viene a decir que la teoría del valor presente en el primer libro de *El capital* exhibe una constitución ontológica indisociable de la condición estructural de la sociedad moderna y refractaria, en su inmanencia, al rebasamiento ideológico. Cuatro presunciones conceptuales (sincronía, estructura, ontología, ideología) organizan, pues, el rechazo de Marzoa de las categorías «materialismo histórico» y «materialismo dialéctico» como definidoras de la filosofía de *El capital*. Mi objetivo es revisar cada una de estas premisas, y tratar de socavar la posición de Marzoa no sólo desde las pruebas textuales que Marx proporciona, sino también desde un ángulo hermenéutico, como el de Heidegger, afín a su discurso.

*Palabras clave:* Marx; Martínez Marzoa; Materialismo histórico; Materialismo dialéctico; Estructura; Ontología; Ideología.

## ABSTRACT

Thirty six years after its original publication, Spanish thinker Felipe Martínez Marzoa published a new edition of his book *The Philosophy of Marx's Capital* (Abada, Madrid, 2018). In this paper I seek to identify the flaws of a conception, presented as hermeneutically original by its author, and left untouched in the new version. This conception holds that the theory of value present in the first book of *Capital* shows an ontological constitution that is indissociable from the structural condition of modern society and averse, therefore, in its immanence, to ideological outdistancing. Four conceptual assumption, namely synchrony, structure, ontology, and ideology, organize Marzoa's rejection of the categories of «historical materialism» and «dialectical materialism» as defining of *Capital's* philosophy. My aim is to interrogate each one of these assumptions, and to try to undermine Marzoa's view by resorting not solely to textual evidence drawn from Marx's texts, but also to a hermeneutic angle, like Heidegger's, germane to his discourse.

*Keywords:* Marx; Martínez Marzoa; Historical materialism; Dialectical materialism; Structure; Ontology; Ideology.

*I have offered my services [...] This does not mean  
 that I kneel at the shrine of Karl Marx  
 Sax Rohmer, Re-Enter Fu Manchu*

## 1. LA SOLEDAD DEL INTELECTUAL PURO

No es noticia que la naturaleza exacta de la contribución de Marx a la cultura resulta difícil de determinar. Todavía hoy resulta inconcebible abordar este asunto sin tratar antes de «separar [...] lo que pertenece a Marx y lo que perteneció al marxismo» (Fernández Liria 11). El hecho mismo de que el término «cultura» en la frase anterior deba carecer de precisión ulterior (cultura occidental resulta, en este contexto, absurdamente restrictivo) o no alcance la justeza exigible de otros como *sociedad* o *pensamiento*, supone ya un indicio no sólo del alcance potencial de dicha contribución, sino del modo en el que ésta, y sólo ésta, nos permite distinguir con solvencia analítica los términos (*cultura*, *sociedad*, *pensamiento*) que la definen. ¿A qué dominio disciplinario contribuyó Marx?, ¿a la economía política (moderna), a la economía (científica), a la política (revolucionaria), a la sociología (dialéctica), a la filosofía política (materialista), o sencillamente a la filosofía

crítica?<sup>1</sup> Lo que se ha dado en llamar, al menos desde Engels, *pensamiento marxista*, resulta en muchos casos el intento de estabilizar el debate sobre la naturaleza de esta contribución en torno a una, o algunas, de estas disciplinas aparentemente autónomas. No es noticia, tampoco, que dicho debate se ha elaborado preferentemente en idiomas distintos al español. Aquí –el caso latinoamericano es otro– el marxismo se asimiló pronto al dominio práctico de la política revolucionaria, siendo invocado, más o menos explícitamente, por el socialismo, el anarquismo y el comunismo en las décadas previas a la guerra civil. La irrupción, durante la posguerra, del marxismo en el espacio intelectual y académico fue lenta y defectuosa. España, situada al margen de este debate, se ha limitado a proporcionar, lo que no es poco, testigos responsables y cronistas perspicaces –con vocación de actores implicados en la reconfiguración de nuestro campo académico (José Luis Aranguren), social (Manuel Sacristán) o literario (Juan Carlos Rodríguez)– de las deliberaciones incubadas en el seno de un debate agitado por otros<sup>2</sup>.

Ello no implica que la crónica interesada del debate, elaborada por estos y otros testigos excepcionales, carezca de un sello propio<sup>3</sup>. Muy al contrario. Uno de los rasgos más distintivos de cierta manera española de enfocar sus términos reside en una singular indisposición frente al *althusserianismo*, es decir, la comprensión postestructuralista (esto es, *especulativamente estructuralista*) del marxismo como posición filosófica<sup>4</sup>. Dicho rechazo pudiera su-

1. Para el concepto de *Kritik* en Marx, véase el ensayo de Hamza, «Imprinting Negativity: Hegel Reads Marx», en *Reading Marx*, 111-112. Para la concepción de la contribución de Marx a la cultura como *teoría crítica*, es fundamental el libro de 1993 de Postone, *Time, Labor and Social Domination*, cuyo significativo subtítulo es *A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*.

2. Fernández Buey denuncia con acertada contundencia nuestra falta de «tradición» interpretativa de la obra de Marx (*Marx sin Ismos* 11). Diego Guerrero recoge la opinión de Luis Araquistáin de 1957: «España es el país europeo donde menos se ha leído y escrito sobre el marxismo, quizás con la única excepción de Portugal» (39, n.25).

3. En el mercado español reciente nos topamos con significativos títulos como los de *Marx sin ismos* (2009), de Francisco Fernández Buey, *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo* (2013), de Juan Carlos Rodríguez, o *Marx desde cero*, de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero (2018). Nótese la tolerada impureza de Juan Carlos Rodríguez al aceptar, de entrada, la categoría de «marxismo». Adelanto que este ensayo versa, en el fondo, sobre *la intolerante miopía de la pureza*.

4. Actitudes de perplejidad y desdén hacia la obra de Althusser se encuentran esparcidas en la obra de Aranguren (*El marxismo como moral*, 146-159), de Manuel Sacristán (*Escritos sobre El Capital*, 48-50, 54, 98, ...; *Seis conferencias*, 192; y el artículo no publicado de 1981 para *AVUI* recogido en *Escritos sobre El Capital* y en *Sobre dialéctica*) y reemergen todavía en la obra de Antonio Elorza (*Utopías del 68*, 23), Diego

poner en principio una toma clara de posición respecto al problema que nos ocupa –el del signo de la contribución de Marx a la cultura–. Como si la radical intervención teórica en la hermenéutica marxista propuesta por Althusser –caracterizada por una aparente *producción de conceptos* como *sobredeterminación*, *última instancia*, *causa estructural*, o *ideología* y, conviene decirlo, compatible con la vigencia incontestada e incontestable del proceder *dialéctico*– supusiera una desviación ultrafilosófica del fondo de sentido de unos textos animados por intenciones no estrictamente conceptuales<sup>5</sup>. Pero esto no es del todo exacto, pues existen apropiaciones ascéticamente filosóficas –ora militantemente racionalistas, ora afectadamente ontológicas– del marxismo en ámbito español que se muestran idénticamente hostiles al sentido recto de la obra de Althusser. Y esto constituye, creo, un síntoma de algo. Qué cosa sea ese algo no es evidente a primera vista. Pero puede que la lectura atenta de la obra de uno de los pensadores españoles representantes de esta segunda orientación, la de quienes defienden una concepción estrictamente *filosófica* (ontológica pero no dialéctica) de la obra de Marx al margen de (o en abierta oposición a) los -ismos de Althusser, nos ayude a elaborar un diagnóstico. Ese autor es el eminente filósofo español Felipe Martínez Marzoa<sup>6</sup>. Su obra es la reedición del libro, publicado originalmente en 1982, *La filosofía de «El capital»* (Abada, Madrid, 2018).

El título es elocuente. No estamos –no estábamos en 1982– ante un libro sobre Marx o el marxismo. Estábamos y estamos ante un libro sobre la *filosofía* de otro libro titulado *El capital*. Reitero los tiempos, pasado y presente, porque el autor asegura no haber tocado una coma del original finalizado en el verano de 1981. Admite que se pudo haber sentido inclinado, con razón, «a pensar que esto o aquello «estaría mejor» de otra manera». Pero rechaza la

---

Guerrero (*Un resumen completo*, 16), y otros. Y cierta incompreensión es visible en la obra de Carlos Fernández Liria. Convendría asimismo recordar la defensa de su figura que Savater valientemente hizo, en un ensayo extraordinario, meses después de que Althusser matase a su mujer: *La tarea del héroe*, 19-23. Para las distancias de Sacristán con Althusser, véase el valioso estudio de José Sarrión, *La noción de ciencia en Manuel Sacristán*, 261-273.

5. Subrayo la compatibilidad del estructuralismo althusseriano y la dialéctica debido a la pretensión exhibida por pensadores como Gabriel Albiac y Carlos Fernández Liria de cuestionar la validez de la segunda como parte de la herencia hegeliana de Marx. También Juan Carlos Rodríguez se resiste a pensar la continuidad de esta herencia, argumentando, quizás erróneamente, que «el lado el lado crítico y revolucionario de la dialéctica [...] en absoluto está en Hegel» (2013, 130). La idea de la filosofía como ámbito de creación o producción de conceptos procede de Deleuze y Guattari, *Que-est-ce que la philosophie?* (12).

6. A partir de ahora, me referiré a este pensador como Marzoa.

conveniencia de modificar nada con arreglo a un motivo escasamente dialéctico –lo que el autor experimente y piense en el tiempo transcurrido no debe conducir a la revisión del original: «el libro debe dejarse tal como está» (8)–. Es una pena, pues el libro «tal como está» no termina de estar. Atesora pasajes de indiscutible penetración interpretativa, pero constituye una defectuosa exposición de la filosofía de «*El capital*». Se trata, en el fondo, de otra *Lectura insólita* de «*El Capital*», también producto de un secuestro<sup>7</sup>.

El libro tiene una tesis y una meta-tesis. La primera, bien armada, brota de una interpretación supuestamente «ontológica» de unos pasajes fundamentales del primer libro de *El capital*. La meta-tesis postula que (todo) el pensamiento marxista se limita a esa tesis. Que no hay más. O que lo que hay de más –todo lo que inercialmente llamamos *marxismo* y que no es más que lo mucho que ha sido tergiversado o añadido por exégetas embriagados, discípulos sectarios y detractores airados– ha de ser convenientemente extirpado. Así, en el primer capítulo titulado «Objetivos y método del presente trabajo», Marzoa procede a una *reductio* progresivamente purificada del ámbito de estudio: marxismo, pensamiento marxista, corpus textual del marxismo, corpus textual de Marx, corpus textual de obras planificadas como tales por Marx, *El capital*, los primeros capítulos de *El capital*, la teoría del valor y, por fin, y «¡No le toques ya más / que así es la rosa!»: la filosofía de *El capital*<sup>8</sup>. Esta depuración está presidida por una concepción de la filosofía como horizonte de «discurso» propio de gentes como «Hegel, Kant o Leibniz» (11). Karl Marx, «en cuanto autor de *Das Kapital*», asegura Marzoa, es un «intelectual puro» y pertenece a este distinguido club. Propio del *intelectual puro* es no admitir que su pensamiento –como la *sustancia* de Spinoza (*Ética* I, definición 3)– dependa de otra cosa que sí mismo. Marzoa abre su libro con una cita en la que Thomas Mann afirma que, en la medida en que «la fuente de la productividad es la conciencia individual», su «obra» ha sido «hecha por necesidad absolutamente propia» (9-10). Al encomiar esta «afirmación “indi-

7. El secuestro de su autor a manos de la madrastra de Blancanieves. Aludo, en primer lugar, a la novela de Raúl Garrido, publicada en 1976, en la que un industrial secuestrado por ETA lee la obra de Marx. En segundo lugar, Adorno se burla de Heidegger alegando que «la ontología fundamental se relaciona con el dominio de los entes como la perversa madrastra en el cuento de Blancanieves» (*Ontologie und Dialektik* 105; mi traducción). Para una breve reconstrucción del contexto (de connivencia marxista-heideggeriana) en el que Marzoa escribe su libro, véase el artículo de Royo, quien destaca la soledad, singularidad y rareza de la contribución de Marzoa: 644-648. Conviene subrayar que Royo muestra una anuencia prácticamente total hacia las tesis de Marzoa.

8. Los versos citados son un poema de Juan Ramón Jiménez, de su libro *Piedra y Cielo* (1919).

vidualista” del “intelectual puro”, la ruda negativa a considerarse, en cuanto artista, servidor o “expresión” de una praxis colectiva» (10), el pensador español busca exorcizar el fantasma de un marxismo impuro que preconiza la sumisión de los sujetos a dicha «colectividad». Marzoa acaba de encender la depuradora –o mejor, la lavadora–. Y comienzan las distorsiones. La primera: la oposición *intelectual puro* frente a *praxis colectiva* no es operativa en el contexto exigido por la cita de Mann y su intento de explicarla. La oposición real se establece entre *sujeto* e *ideología*. Pero Marzoa ni quiere, ni quizás puede, ni quizás debe, hablar de *ideología*. Y cuando lo hace, más adelante en el texto, o cuando lo hizo, en su libro anterior titulado *Revolución e ideología* (1979), no habla de la ideología en el sentido que Marx y Engels dieron al término. Habla de otra cosa –habla de algo que «no es propiamente [dicho] falacia» (2018, 154)–. Esta evasión del sentido recto del término ideología no sólo revela una impropiedad filosófica y una indigencia filológica claramente enfrentadas a las intenciones expresas de un autor que se reclama filósofo de aliento filológico sino que también exhibe el signo mismo de la resistencia que los textos de Marx ofrecen a la lectura purificada de Marzoa<sup>9</sup>. Y a la lectura de tantos otros, por supuesto, en España, quienes, negándose a pensar su ideología, se limitaron a pensar desde ella y se pensaron (y creyeron) marxistas. En suma: Marzoa, pensador inmaculado que lee exclusivamente un texto mayor de otro intelectual puro, se resiste a *pensar la ideología* precisamente porque, entre otras cosas, el criterio fijado de la absoluta pureza (*absolute Reinheit*) –comprendida, en el fondo, como alergia a los entes y al trabajo corporal (*körperliche Arbeit*) (Adorno 2002, 102-104), o como mero olvido de nuestra relación con nuestras «conditions réeles d’existence» (Althusser 1976, 101)– junto a la asignación de dicho criterio a determinados nombres, y la exigencia de una hermenéutica depurada de ciertos textos, no son sino un efecto evidente de su propia ideología, una *ideología pequeño-burguesa y tardo-modernista* que sitúa en la *trascendencia formalizada* –«La transparencia, Dios, la transparencia» (J. R. Jiménez)– el medio de redención para *su* conciencia derrotada (pero no tanto) por la prosa mercantil del mundo<sup>10</sup>. En

9. Las precisiones filológicas en torno a Marx ya habían sido objeto de debate, en ocasiones acalorado, en suelo español: Véase Albiac, *Althusser*, 9-10; y su discusión con Gustavo Bueno y Julio Rodríguez Aramberri en la revista *Sistema*.

10. Resulta sorprendente la tolerancia de algunos admiradores de Marzoa hacia esta distorsión del término *ideología* propiciada por la condición, atribuida a Marx, de intelectual puro. Diego Guerrero, en su valiosísimo libro, esgrime hospitalariamente esta categoría (*Un resumen completo*, 13, n.5). El asunto de la ideología modernista de la pureza formal está en el corazón de la obra crítica de Juan Carlos Rodríguez. Una incipiente formulación de sus tesis a este respecto puede encontrarse en el ensayo

dicho medio –en el que flotan ingravidas las mónadas de Mallarmé, Flaubert, Rilke, Hesse, Wittgenstein, Pound, Juan Ramón o, pongamos, Sánchez Ferlosio, a la captura de «la *trascendencia* del *Dasein* extático» (Heidegger, «Aus der letzten Marburger Vorlesung», 1976, 89)– la *ontológica* no es ni mucho menos la higiene menos apremiante. Cuando Heidegger afirmó en 1943 que «el calcular no permite que surja otra cosa más que lo contable [*Das Rechnen läßt anderes als das Zählbare nicht aufkommen*]» («Nachwort zu «Was ist Metaphysik», 1976, 308), no pudo prever el impacto que este tipo de oráculos podía tener en generaciones de pensadores dispuestos a desnudarse, cual *siddharthas* helenizados, en las fuentes del Rin, y evitar de este modo convertirse en contables. Que lo lograsen es cuestión muy diversa. Y que cambiasen el Rin por el Jarama es lo de menos.

En este artículo analizaré cuatro puntos conflictivos del insólito libro de Marzosa. Los cuatro, a mi juicio, están relacionados, y brotan de una tergiversación interesada –si bien un punto inconsciente– del sentido recto del término *ideología*. Que Marzosa no acepte conscientemente el valor original de dicho término constituye, en rigor, la más contundente prueba de la eficacia distorsionadora de dicho operador (el *inconsciente ideológico*) en el régimen de razones que persiguen determinar los umbrales de aceptabilidad doctrinal –es decir, distinguir aquello que, en el horizonte llamado «marxista», procede realmente de Marx de lo que no<sup>11</sup>.

Recordemos la tesis central: *la originalidad filosófica de Marx reside en la postulación de la ley económica (la teoría del valor) del movimiento de la sociedad moderna*.

Esta tesis reposa en cuatro formulaciones determinantes:

1. *La teoría del valor es inmanente a (sincrónica con) la sociedad moderna, y su hallazgo no depende de investigaciones preparatorias de Marx*

---

«Maldoror, Zaratustra, Igitur (Algunas precisiones sobre ideología poética: la música y el silencio)», incluido en *La norma literaria*, 195-214.

11. Junto a Adorno, Althusser es obviamente responsable de la inclinación freudiana del concepto de ideología, y en España la elaboración crítica de la noción de *inconsciente ideológico* es obra de Juan Carlos Rodríguez: véanse la sección sobre Althusser en *De qué hablamos*, 165-208, y el libro *Freud, la escritura, la literatura*, 3-85. La hostilidad que despierta esta elaboración entre marxistas españoles incluso matizadamente favorables a Althusser es en sí mismo un síntoma de nuestro inconsciente cultural moderno, atrapado en sectarias ortodoxias y falsos cientifismos –en ritos, mitos y equívocos, por decirlo con el sobrino de Baroja–. Para una revisión crítica temprana, particularmente lúcida, de la concepción althusseriana de la ideología como inconsciente, véase el texto «De l'idéologie» (1977) de Alain Badiou y François Balmès, en *Les années rouges*, 99-200.

*sobre formaciones sociales previas al capitalismo* (Corolario: no existen ni el materialismo histórico ni el materialismo dialéctico).

2. *El hallazgo de la teoría del valor procede como constitución ontológica.*
3. *La constitución ontológica revela la estructura económica de la sociedad moderna.*
4. *La condición estructural de dicha sociedad impide que la ideología pueda trascenderla.* (Corolario: la ideología propiamente dicha no es falacia).

## 2. SINCRONÍA E INMANENCIA

Retomo la formulación primera: *La teoría del valor es inmanente a (sincrónica con) la sociedad moderna, y su hallazgo no depende de investigaciones preparatorias de Marx sobre formaciones sociales previas al capitalismo* (Corolario: no existen ni el materialismo histórico ni el materialismo dialéctico).

Marzoa afirma que para «estudiar un pensamiento» conviene primeramente determinar «un «corpus» de fuentes» (2018, 12) o «canon escriturístico» (13) –en nuestro caso: el «corpus marxiano» (14)–. Solo la «irregularidad antifilológica», «el desprecio de la disciplina filológica» (14) y «la ausencia de rigor filológico» (16) han impedido a los exégetas de Marx distinguir «entre obras propiamente dichas y otras cosas», o «entre los diversos tipos de estas otras cosas» (14). El hecho, añade, de que ciertas «citas presuntamente «decisivas» aparezcan en «textos de carácter sumario y circunstancial» (15) reclama prudencia. Por otra parte, la tendencia a sobreinterpretar los textos con la asignación de etiquetas historiográficas del tipo «feuerbachiano» o «hegeliano» conduce asimismo a aberraciones censurables. Los intelectuales puros, parece, no tienen historia, linaje, o familia. Indignado, Marzoa exige el uso de «reglas filológicas» que nos permitan «considerar los textos de Marx precisamente como textos» (15). Los textos menores que Marzoa desestima como «intentos» y «virtualidades» (26) situados en el origen «de todo el aparato pseudofilosófico conocido como «materialismo histórico» y «materialismo dialéctico» (26) son: 1) los manuscritos de 1844 y *Die deutsche Ideologie* (26), usados por Beaufret para demostrar el hegelianismo de Marx; y 2) la Introducción (1857) a los *Grundrisse* y el Prólogo (1859) a *Zur Kritik der politischen Ökonomie*.

Pero midamos a los pensadores por lo que hacen (cuando dicen), no por lo que dicen hacer (cuando dicen hacer). El acendrado *rigor filológico* de Marzoa contrasta con su absoluta indiferencia hacia las fuentes bibliográficas que cita: de las 110 entradas en cuatro idiomas que recoge en su listado bi-



bliográfico, el filósofo español solo emplea –si exceptuamos los fragmentos de textos de Hegel y Heidegger que glosa (a la postre, más que los de Marx)– realmente, con respeto a la literalidad de los textos (quizás también eso sea filología), la obra de cuatro autores: Marcuse, Beaufret, Mandel, Emmanuel<sup>12</sup>. ¿Ha leído Marzoa los textos de Luckács, Adorno, Althusser, Luxemburg, Gramsci o Colletti que recoge en su bibliografía? No lo sabemos. Tampoco estamos seguros de si ha leído algo más de Marx que los tres textos de los que cita: las primeras secciones del libro primero de *Das Kapital*, el «Vorwort» a *Zur Kritik*, y la «Einleitung» a *Grundrisse*. Este tipo de extrema reducción, que –nos confiesa en nota– le ha facilitado una «lectura filológicamente más rigurosa» (269, n. 24) que la realizada de Marx en su previa *Historia de la filosofía*, provoca también efectos singulares, quizás contradictorios, en otros libros de Marzoa. En su ensayo sobre Heidegger, por ejemplo, misteriosamente titulado *Heidegger y su tiempo*, Marzoa se aplica con tal celo a su criterio de pureza filológica que no cita ni un solo párrafo del filósofo alemán. Heidegger, se nos sugiere, no es un conjunto de textos, ni siquiera un texto, tampoco el capítulo de un texto –mucho menos, obviamente, un curso (*Lógica*, 1934) sobre su tiempo transcrito por una alumna resentida (Helene Weiss) y escrutado por un censor oportunista (Víctor Farías)<sup>13</sup>. Heidegger es su propio (y no tematizable) tema. Marzoa dice «escribir sobre Heidegger», propone una «lectura de Heidegger» (5) –pero no de sus textos–. En su libro sobre Leibniz de 1991 volvemos al mismo esquema. La aproximación escrupulosa a Leibniz desde su obra «ingente», un amasijo multilingüe que se presenta «desparramado, sin unidad esencial» (11), es tan fútil como pretender atraparlo desde alguno de sus ángulos: «Leibniz matemático», «Leibniz físico», «Leibniz lógico», «Leibniz jurista», «Leibniz metafísico», «Leibniz filósofo» (11). Solo la aproximación purificadora podrá proporcionar unidad. Se trata, pues, de

demostrar que en todo Leibniz se trata de una sola cosa. Esa «sola cosa» es lo que en el título primitivo se designaba con el nombre del pensador (práctica que también seguimos cuando decimos «Kant» o «Platón» o cualquier otro nombre de esa lista), y es a esa «sola cosa» a lo que se trata de «aproximarse». (12)

El tono misterioso en torno al grial ontológico –*una sola cosa, de lo que se trata, el tema*– oculto en una estéril trama de proliferación textual es muy característico del tratamiento esotérico que Marzoa, y la exigua diáspora de

12. Cita también textos de Einstein y Mann que no se recogen en la bibliografía.

13. Estoy siendo (lamento tener que recordarlo) deliberadamente irónico.

sus discípulos, dan al corpus sagrado de Heidegger. Marx sólo podrá ingresar en la comunidad de elegidos (la de los iniciados del Ser) si depone su oscuro pasado textual.

Marzoa esgrime, en primer lugar, un argumento a su juicio «filológico». Existen los textos reales (o puros) de Marx –muy escasos– y existen «otras cosas», es decir, «textos de carácter sumario y circunstancial», ya sea porque fueron redactados antes que los textos puros o porque se trata de prólogos, prefacios, introducciones. Para Marzoa, esas otras cosas son τὸ μὴ ὄν –lo que Platón estigmatizara como el no-ser–. Así, el prólogo de 1859 a *Zur Kritik*, en el que se esboza la relación entre «base real [*reale Basis*]» y «edificio de las ideas jurídicas y políticas [*juristischer und politischer Überbau*]» (*Zur Kritik*, *Werke* 13, 8) es, «como suele suceder» con los prólogos, «externo a la obra, justificado por razones accidentales, pero teóricamente innecesario» (126). En su libro anterior lo califica de «texto de no mucho rigor teórico» (1979, 25). Pero entonces, si los paratextos y preámbulos textuales son impuros e innecesarios, ¿por qué recurre Marzoa en un momento decisivo de su elucidación del concepto de ideología (252-256) a extensos fragmentos de la Introducción de la *Fenomenología del Espíritu*, citando casi más de ese paratexto que de todos los textos de Marx que se digna usar en su libro? ¿Una *Einleitung* sí, pero un *Vorwort* no? ¿Hegel sí, pero Marx no? Supongo que los caprichos de la *filosofía* tienen también su límite<sup>14</sup>.

Pero vayamos al meollo del problema: Marzoa postula que «el «materialismo histórico» y el «materialismo dialéctico», supuestamente descritos en esos textos circunstanciales, «ni son de Marx ni son filosofía». Y «que la filosofía de Marx es precisamente lo que él presenta como «la crítica de la economía política» y como el descubrimiento de «la ley económica del movimiento de la sociedad moderna» (25). Este apunte abre del todo el melón de la potencial identificación entre ontología y crítica, que ya Gustavo Bueno descerrajara de golpe, en un ensayo brillante, con la pregunta que obsesiona a Marzoa: «la crítica a la sociedad capitalista (mediante el comunismo y no sólo mediante *El capital*), ¿puede entenderse en los términos de una estricta crítica científica o incluye también una crítica filosófica, una nueva ontología?». Marzoa no se molesta ni en cerrar el melón ni en comérselo. Ya saben,

14. Marzoa dedica una extravagante página (252) a justificar la inclusión de lo que llama «texto en cuestión», resistiéndose a llamarlo Introducción, de Hegel como documento *filosófico* de validez *teórica* comparativa. Convendría recordar, entre otras cosas, que toda la *Fenomenología del espíritu* fue originalmente planeada como una «Introducción» a la primera parte de su proyectado opus magnum *Logik und Metaphysik*. Para una sofisticada discusión del carácter recursivamente introductorio de los textos hegelianos, véase Frank Ruda y Rebecca Comay, *The Dash*.

*primum philosophari, semper philosophari*. Frente al espejo de la identidad pura del Ser, no hay tiempo para insinuaciones (¿la *Fundamentalontologie* como forma de *Kritik*?) ni para «otras cosas». Así, *quod erat demonstrandum*, es «en *Das Kapital* donde está la *filosofía* de Marx» (29). Su lectura, concede, no será «la única posible», pero recuerda que hay «lecturas imposibles o, para ser más exactos, presuntas lecturas que no son lecturas» (39). Su lectura, pues, es lectura: Marzoa se presenta como archi-lector en suelo hispano, como hiciera Ortega en 1906, sintiéndose el primer español capaz de leer y entender a Kant (1991, 255). Pero entonces, Marzoa, lector ¿de qué cosa? De *El capital*. Pero ¿ha leído las «otras cosas», esas que califica de sumarias y circunstanciales, incluyendo textos tentativos, prematuros y en ocasiones a cuatro manos como *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843-44), el ensayo «Zur Judenfrage» (1844), los *Pariser Manuskripte* (1844), *Die heilige Familie* (1844), *Die deutsche Ideologie* (1845/46), *Misère de la philosophie* (1847), «Das Manifest der Kommunistischen Partei» (1848), los *Grundrisse* (1857-58), con su «Einleitung» (1857) y *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) con su «Vorwort» (1859)? No lo sabemos. En su libro solo demuestra haber leído fragmentos de los dos paratextos finales: la Introducción a los *Grundrisse* y el Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la economía política*. Marzoa no cita ni comenta ningún otro texto. Su argumento –son «otras cosas»– no parece, empero, el producto de una lectura. Parece más bien el reducto de una presunción. El refugio de un prejuicio. El estornudo de una alergia.

### 3. MATERIALISMO DIALÉCTICO

Marzoa, pues, rechaza la validez del término «marxismo» (39) y arguye que *lo único que hay* –en jerga ontológica, «aquello en lo que sencillamente se está» (*Heidegger y su tiempo*, 11), en jerga lírica italianizante, aquello en lo que «estoy y estaré siempre puesto» (Garcilaso, soneto V)– resulta estar en (y en cierto modo ser) «cierto libro inacabado que se titula *Das Kapital*» (38). Pero si solo es *cierto* (no *el*) libro y está *inacabado* ¿se trata entonces de algo más que un *intento* o *virtualidad*, algo más que un texto no *circunstancial*? ¿Le concede a dicho texto, frente a otros, la muerte de un señor enfermo de 65 años un estatuto especial por el mero hecho de ser el texto que esta muerte –y no otra cosa: la inseguridad, la desidia, el hartazgo, la precariedad de la vida– interrumpe? Entiendo que no: los tiempos de destrucción no son necesariamente más elocuentes que los tiempos de silencio. Es, en cualquier caso, indiscutible que *Das Kapital* condensa aspectos determinantes de la contri-

bución de Marx a la filosofía –su aportación a la economía (o a su crítica) no suscita una respuesta tan unánime– pero no lo es menos que su ingente obra previa, siempre atenta a la evolución de la *bürgerliche Gesellschaft* en las sociedades premodernas, propone, mediante el uso continuado de la *crítica transformativa* heredado de Feuerbach, herramientas decisivas de análisis social (base, superestructura, determinación, ideología) que, en su aplicación auxiliar a la *anatomía de la sociedad moderna* (*Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft* en «Vorwort», *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, *Werke* 13, 8) permiten la elucidación tanto de su «ley económica» como del plexo de ideas, valores e instituciones que dicha ley condiciona<sup>15</sup>. Esto es tan evidente que resulta sonrojante repetirlo: existe un consenso tradicional y autorizado en atribuir a la *teoría de la ideología* un valor incuestionable en la historia de la filosofía moderna, y un valor, insisto, aplicable a cualquier sociedad

15. La crítica transformativa de Feuerbach está en la raíz misma de todo el pensamiento marxista. Cuando Feuerbach dice que «el comienzo de la filosofía es lo finito, lo determinado, lo actual» (citado por O'Maley en su Introducción a Marx, *Critique* XXXI), sienta el fundamento de todo lo que Marx habrá de construir intelectualmente hablando. El propio análisis de la *mercancía* y la teoría resultante del *valor* es reducible a los principios básicos de la crítica transformativa. Así como la indiferencia relativa, y la eventual sustituibilidad, de cantidades variables de mercancía propone un valor abstracto cuya materialización más evidente es el dinero como *nada que es*, del mismo modo la indiferencia relativa, y la eventual sustituibilidad, de cantidades variables de concepto propone un valor abstracto cuya materialización más directa es Dios como *nada que es*. En ambos casos, asimismo, el valor que ostentan tanto la *mercancía* como el *concepto* procede de la naturaleza material del hombre como sustrato último de la operación abstractiva. En un caso (la mercancía) la plusvalía se origina en el trabajo humano realizado no remunerado. En el otro caso (el concepto) el sobre-sentido procede de la hipóstasis de determinaciones humanas alienadas y no repercutidas. Así, la *libertad*, la *infinitud*, el *derecho*, la *justicia*, la *perfección*, no son sino «conceptos» abstraídos de determinaciones que cabe, idealmente, predecir y predicar del individuo humano libre, infinito, recto, justo, perfecto: son los predicados presumibles del hombre convertidos, en primer lugar, mediante hipóstasis gramatical, en sustantivos, y en segundo lugar, mediante hipóstasis sintáctica, en sujetos. La alienación tiene dos fases. En primer lugar el hombre pasa a ser un predicado del sujeto abstraído: *La perfección es humana* o *La libertad es propia del hombre*. En segundo lugar, en la medida en que todos estos sustantivos (perfección, justicia, bondad, libertad...) son intercambiables, el hombre y sus determinaciones pasa a ser el predicado del sujeto sustantivado (Dios) que homologa todas estas abstracciones. Este es exactamente el mismo razonamiento que, en *Das Kapital*, subyace a la teoría del valor –elaborada sobre ideas simples como trabajo humano, mercancía o dinero–. Para la relevancia indiscutible –aunque muy discutida– de la crítica transformativa heredada de Feuerbach en la obra de Marx, véase la excelente introducción de C.J. Arthur a *The German Ideology*.

estamental o de clases, no sólo la moderna<sup>16</sup>. En 1975, cuando Marzoa llama al concepto «marxiano» de ideología a capítulo, un principiante trilingüe de cuestionable formación filosófica llamado Paul Ricoeur está dictando en inglés en la Universidad de Chicago las conferencias, luego publicadas como *Lectures on Ideology and Utopia*, en las que disecciona cuidadosamente el rico concepto de ideología tal y como se presenta en los primeros escritos de Marx (algunos en colaboración con Engels)<sup>17</sup>. Invito al lector a que co-teje ambas posiciones: la del modesto Ricoeur y la del inmodesto Marzoa. Constituye toda una lección sobre los estragos de la incontemporaneidad filosófica y el retraso cultural.

Pero Marzoa, desde su alcázar hispano, apostilla su enmienda a la totalidad del marxismo entendido como materialismo dialéctico: «Marx no pretende exponer “leyes” del desarrollo de sociedades en general (ni cree que tal pretensión pudiese tener sentido) sino poner de manifiesto “la ley económica de movimiento de la sociedad moderna”» (45). E insiste en el desinterés de Marx hacia la historia en general, pues su análisis de sociedades precapitalistas (antigua, asiática, feudal) «está dentro de su análisis de la sociedad presente y asume conscientemente el carácter que este análisis le marca» (45). No niego el valor de la apuesta inmanente de Marzoa: someter el sentido de términos como «sociedad» o «modo de producción» al dictado exclusivo de la semántica nueva que supuestamente brota de la configuración de un campo o nuevo objeto –«la construcción de un modelo, de una estructura, a la cual llamamos “estructura de la sociedad moderna” o “modo de producción capitalista”» (45). Lo que niego es, en primer lugar, la originalidad de dicha apuesta, pues los drásticos términos en los que la plantea rezuman althusserianismo por los cuatro costados<sup>18</sup>; y en segundo lugar, que Marx no incluya

16. Véase la autorizada síntesis del historiador de las ideas Gregory Claeys, *Marx and Marxism*, 81-111.

17. Mi caracterización de Ricoeur es, claro, irónica. Toda la llamada hermenéutica de la sospecha, estudiada por Ricoeur, descansa sobre principios de interpretación tendencialmente destructiva que sólo son comprensibles en un horizonte de hermenéutica *dialéctica* e irrenunciablemente *historicista*. No hace falta quizás recordar una frase de Heidegger –«Die absolute Metaphysik gehört mit ihren Umkehrungen durch Marx und Nietzsche in die Geschichte der Wahrheit des Seins» (1976, 336)– para verificar su papel en la fundación de una hermenéutica de la *Auslegung* (*Sein und Zeit* §32), luego sistematizada por su discípulo Gadamer, que sería inconcebible sin procedimientos de *Destruktion* y *Zerstörung* decididamente contra-ideológicos.

18. Althusser sitúa el corte epistemológico en fechas previas (entre 1845 y 1857), pero también persigue identificar la filosofía genuina de Marx y también descarta la validez teórica del Marx más influido por Hegel y Feuerbach.

en el ámbito redefinido de la problemática que aborda la necesidad de contemplar sociedades y modos de producción previos.

Es, curiosamente, en el capítulo II sobre «La mercancía» donde Marzoa se retuerce más airadamente contra lo que califica erróneamente (lo veremos) de visión *suprahistórica* de Marx. Aquí también desliza un comentario sencillamente asombroso: afirma que la expectativa ordinaria de «cualquier marxista» sería la de situar la «ontología» de la mercancía «en el campo de la «ideología» y no, como hace Marzoa, en el campo «de aquello que se suele llamar «la base económica» (45). El marxista ordinario, en suma, especialmente si está «instruido en filosofía», presume una lectura superestructural o ideológica (no infraestructural) del problema ontológico (45-46) porque entiende, equivocadamente, que «la ontología [es] no sólo un elemento entre otros de la «ideología», sino la raíz de toda ella». Esto es absurdo. Es como censurar que un pensador interesado en retórica aspire a elaborar una lectura tropológica de un tratado de gramática, o una interpretación figural de un tratado de lógica –y no es en absoluto fortuito (para la presente discusión) que esa intolerancia la padecieran Derrida y De Man a manos de gentes como Brian Vickers, John Searle o Georg Steiner. Permítaseme recordar que ambos, Derrida y De Man, siempre empezaron por la gramática–. El hecho de que el objeto de análisis sea tan *básico* como la mercancía no lo exime de verse arrastrado, como objeto, a especulaciones tan *superestructurales* como las ontológicas (Marzoa no admite, claro está, que la ontología sea un efecto discursivo supraestructural). Todo lo contrario. Como el erizo del cuento evocado por Heidegger, la ideología está siempre allí –«Ick bünn all hier»– para la liebre que siempre llega tarde («Die onto-teologische Verfassung der Metaphysik», 2006, 69). Eso es precisamente lo que explica Marx en ese texto «circunstancial», despreciado por Marzoa, que es el prólogo de 1857 a *Zur Kritik*: dices *Bevölkerung* (población) y la ideología ya está ahí, contenida en esa abstracción, y si te das la vuelta, corres a la otra punta, y enuncias abstracciones algo más simples como *Klassen*, o *Lohnarbeit* (trabajo asalariado), o *Kapital*, también allí te espera la ideología erizada de espinas. Lo mismo sucede con la categoría de *propiedad*: la re-determinación conceptual desde el «dato» *propiedad privada* a la *propiedad* como categoría simple conduce, a fortiori, a la reconceptualización retroactiva de otras «formas» de *propiedad*. O con la categoría, mucho más decisiva, de *mercancía*: reconceptualizar el *trabajo* o el *dinero* como mercancías que exhiben una «forma de valor» es en sí mismo una operación dialéctica –no sólo «ontológica»–, y, contrariamente a lo que afirma Marzoa, Ernest Mandel es perfectamente consciente

de la distinción entre sustancialidad y forma del valor<sup>19</sup>. El movimiento de la liebre que acabo de describir, siguiendo el cuento de los Grimm evocado por Heidegger, es un movimiento característicamente dialéctico. Pero eso, claro está, Marzosa tampoco quiere aceptarlo: si la metafísica ya fue una perversión de la ontología fundamental, qué decir de la dialéctica.

Que Marzosa lea la discusión económica de Marx sobre la mercancía y el valor en clave ontológica y asuma que dicha clave articulaba la propia construcción teórica de Marx de dichos fenómenos no escapa a las expectativas marxistas: todo lo contrario, es lo esperable<sup>20</sup>. El marxismo teóricamente sofisticado asume que toda lectura de la problemática infraestructural (económica) es una lectura, es decir, una práctica ideológica. Lo que ocurre es que la ideología admite grados de desengaño constitutivo (es decir, de autodesconstrucción inmanente) y resulta por ello más o menos capaz de denunciar su error y de provocar, de este modo, explicaciones efectivas (ya que no verdad) de lo que es (ente) y del todo de lo que es (entes) –ya que no del Ser–. Que se acceda a la explicación de un fenómeno económico con herramientas ontológicas no deslegitima la operación explicativa. Como insiste Marx, y recuerda oportunamente Fernández Liria, el problema idealista-materialista de la realidad está preventivamente amortizado, y «todo se juega entre conocimientos» (Fernández Liria 151). Pero Marx sugiere algo más, algo aparentemente inaceptable para sus exégetas: que incluso dichos conocimientos, en la medida en que son objetos dialécticos, están ya *ideológicamente constituidos*. En otras palabras: la lavadora nunca nos dará los conceptos (*Begriffe*), determinaciones (*Bestimmungen*) o categorías (*Kategorien*) más simples

19. Marzosa se lo reprocha en las páginas 49 y 106. Compárese con Mandel, *Traité*, 58, 109-113. Creo que Bueno acierta cuando dice: «Es cierto que estas ideas –funciones ontológicas– no preexisten *a priori* precisamente porque su campo –a la vez extensión e intensidad– es el conjunto de sus realizaciones. Brotan, de algún modo, del material, pero no se sostienen sobre él como si éste fuera material empírico, sino que se entretajan con él, constituyendo su marco ontológico». Ese *entretajarse* sella, mediante la «negatividad esencial» que le es propia, el destino dialéctico de lo que, a su juicio, ha sido ontológicamente determinado –o sencillamente producido–.

20. En la década de los ochenta, de la mano del grupo de pensadores alemanes (Robert Kurtz, Claus-Peter Ortlieb, Roswitha Scholz) que fomentaron la *Wertkritik* (crítica del valor) inspirados en la obra de Robert Scholz y usando las revistas *Kritik* y *Exit* como cajas de resonancia, y gracias a la obra de filósofos como Anselm Jappe y Moishe Postone, se elaboró una crítica similar de orientaciones ortodoxas del marxismo tradicional (materialismo histórico, materialismo dialéctico) al tiempo que se reclamaba una mirada ontológica al problema del valor. La prevalencia, en la obra de Marx, de una orientación «ontológica» en torno al concepto de trabajo se examina rigurosamente en el libro de Postone, 60-83.

(*einfachere*)<sup>21</sup>. La ineludible coimplicación recíproca de todo lo conceptual sella su destino inexorablemente dialéctico, así como el de la realidad social, la efectiva (*wirkliche*) y la no tanto: la realidad no es racional porque un Espíritu haya procedido a absolverla, sino porque está constituida por intenciones, previsiones, esperanzas, temores, y acciones (pasiones tristes y pasiones alegres, diría Spinoza) de sujetos que, al estar necesariamente mediados por conceptos dialécticamente entrelazados –esa mediación es la *ideología*– terminan por determinar el entrelazamiento dialéctico-conceptual de las «realidades» en que viven. El proceso está animado por un *feedback* dialéctico. Si la realidad social y la razón transitoriamente coinciden es porque ambas son tendencialmente *objetivas* –es decir, productos de una determinación multi-lateral posibilitada por (los errores de) la experiencia–<sup>22</sup>. El problema es que ni Heidegger, ni Marzoa, ni el resto de *confratelli* de la Cofradía del Ser, tienen paciencia con los errores de la experiencia. Hegel sí la tuvo, amén de una devoción genuina por los *Seiende* arrojados allende el χωρισμός, y por eso la dialéctica de Marx –como ha recordado Adorno en muchos lugares– no puede no ser hegeliana.

Pero Marzoa es inflexible: «Marx no asume como problema la presencia de la dialéctica (esto es: de Hegel) en su propia obra» (2018, 24). Como dicen los ingleses, Marzoa, tratando de depurar al máximo, ha terminado arrojando por el sumidero al bebé (Hegel) junto con el agua sucia de la bañera (la dialéctica). Y esto es mucho depurar. Marzoa discute la tesis de Beaufret sobre «la real y verdadera dependencia de Marx con Hegel» (23). Y para ello olvida deliberadamente una frase de Heidegger –«Marx y Kierkegaard son los más grandes hegelianos [*die Größten der Hegelianer*]» («Hegel und die Griechen», 1976, 432-433)– y esgrime otra, la célebre comparación entre el estudio que los teólogos medievales hicieron de la obra de Platón y Aristóteles con el modo en el que «Karl Marx für seine politische Weltanschauung die Metaphysik Hegels benützt» (1997a, 116; citado en 31). Marzoa se apresura a decir que Heidegger no habla de marxismo, que la alusión a Marx es puramente casual, y que la fórmula *politische Weltanschauung* «no pertenece al léxico heideggeriano» (31). En fin, que todo ha sido una ilusión. Lo que

21. Tomo los conceptos de la sección tercera de la Introducción a *Grundrisse, Werke* 13, 631-639.

22. Para el problema, en Hegel, de la unidad originaria de la apercepción, en la que sujeto y objeto, identidad y diferencia, están inicialmente reconciliados, así como para el problema de la virtualmente interminable determinación de lo ente en el campo de objetividad de lo real, véase la original exposición de Marcuse en brillante traducción de Sacristán, en *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, 1-63. Este libro de Marcuse fue su tesis de habilitación, dirigida por Heidegger, y originalmente publicada en 1932.



Marzoa no explica es por qué para Heidegger en 1932 «la doctrina de la ideología [*Ideologienlehre*] y del sistema íntegro [*Denksystematik*] de Marx y el marxismo» son cosas reales, por qué cuestiona la posibilidad de una superación (*Überwindung*) de la doctrina marxista que busca en el fondo superar (y denunciar) a la «“Weltanschauung” als Ideologie» (1997b, 325), por qué se molesta en citar de *Die deutsche Ideologie* en su ensayo «Kants These über das Sein» (1976, 446-447); o por qué *Misère de la philosophie*, en su versión alemana, sí forma parte del «corpus escriturario» marxiano susceptible de ser citado y comentado, aunque sea indirectamente –*et pour cause*–: «Die-selben Menschen, welche die sozialen Verhältnisse gemäß ihrer materiellen Produktionsweise gestalten, gestalten auch die Prinzipien, die Ideen, die Kategorien gemäß ihren gesellschaftlichen Verhältnissen» (*Von Wesen* 325); por qué, en la «Brief über den «Humanismus» –dirigida, no olvidemos, al errado Beaufret– habla el filósofo alemán de «eso que, partiendo de Hegel, Marx reconoció en un sentido esencial y significativo [*in einem wesentlichen und bedeutenden Sinne*] como el extrañamiento del hombre [*als die Entfremdung des Menschen*]» (1976, 339)<sup>23</sup>; o por qué, en esa misma carta, se dice que con dicho concepto de extrañamiento Marx se adentra «en una dimensión esencial [*wesentliche*] de la historia por lo que la consideración marxista de la historia [*die marxistische Anschauung von der Geschichte*] es superior al resto de las historias» (1976, 340). Han leído bien. *La consideración marxista de la historia*: dos sustantivos, un adjetivo, una preposición, y dos artículos determinados –*la* marxista de toda *la* historia–. Marzoa, filológicamente, prefiere no leer. Recuerdo, por otro lado, que, según Marzoa, esta idea del extrañamiento o alienación –a la que Heidegger no fue precisamente indiferente (*Sein und Zeit* § 38; 1977, 233-239)– pertenece a los *Lehr-und-Wanderjahre* del joven filósofo, y llamo la atención sobre el primer adjetivo de la frase preposicional: «*in einem wesentlichen und bedeutenden Sinne*», pues el intelectual puro de Messkirch no arroja esa perla a cualquier cerdo<sup>24</sup>.

Pero Marzoa asegura que en 1940, cuando alude a la relación Marx-Hegel, Heidegger «no había pensado por su cuenta sobre Marx». Tampoco en 1946, cuando escribe la carta, «y en todo caso, el “diálogo” no empezó» nunca (2018, 32). Leamos entre líneas. Lo que Marzoa sugiere es que él mismo va a pensar por cuenta de Heidegger sobre Marx, que el libro que el lector tiene en sus manos no es otra cosa que el diálogo que Heidegger nunca empezó. Pero

23. Las traducciones citadas proceden de la excelente versión de Helena Cortés y Arturo Leyte para Alianza Editorial.

24. Para la relación entre Heidegger y Marx, es útil la tesis doctoral de Gerry Stahl leída en 1975. Pero sobre todo véanse los libros de Kittsteiner y Hemming.

el caso es que sí lo empezó, sí lo pensó, y toda la interpretación ontológica de Marzosa reposa sobre una frase muy pensada de Heidegger, y tan preñada de lo que puramente se trata (el tema), y de lo que hay (los entes), como contaminada de otras cosas (materialismo histórico): «La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es materia, sino, más bien, en una determinación metafísica [*in einer metaphysischen Bestimmung*], según la cual todo ente [*alles Seiende*] aparece [*erscheint*] como material de trabajo [*Material der Arbeit*]» («Brief», 1976, 340). ¿Por qué no arranca Marzosa su libro con esta extraordinaria cita? No podemos juzgar a un pensador por su ambición: la de Marzosa es magnífica, y otros no menores –como Marcuse– también siguieron la senda de ontologizar el marxismo<sup>25</sup>. Pero sí cabe juzgarlo por sus resultados.

Pero entonces, si «Marx no asume como problema la presencia de la dialéctica (esto es: de Hegel) en su propia obra» (24), ¿por qué concluye su prólogo a la segunda edición de *Das Kapital* (1873) afirmando que su «método dialéctico no es solamente distinto del de Hegel, es directamente su opuesto»? ¿Por qué se obsesiona tanto con la justificación (filo-hegeliana, para-hegeliana, o contra-hegeliana) de su método? Para quien esta afirmación no suponga la asunción consciente de un problema serio, y la frase «*meine dialektische Methode*» no conlleve un agravamiento del mismo, para ese artista puro del mundo flotante (Ishiguro), todo quedará definitivamente envuelto *in rosigem Licht* (*Das Kapital*, Werke 23, 16). Que así es la rosa. Que así sea. Amén.

#### 4. MATERIALISMO HISTÓRICO

El capítulo VI, titulado «La presunta “concepción materialista de la historia”», se abre con un iracundo rechazo de la categoría de «materialismo dialéctico», pues no cabe considerarlo «ni como marxismo ni como filosofía» (125). La categoría «materialismo histórico» merece, en cambio, una cortesía diversa. Marzosa la define como «la concepción de la historia que se pretende hacer posible» por la vía del *materialismo dialéctico*, es decir, por medio de

25. Para el giro ontológico del materialismo marxista véanse los textos de Marcuse recopilados en *Heideggerian Marxism*, así como el artículo de Jord Magnet. La tendencia fetichista a mercantilizar conceptualmente la noción del trabajo abstracto se apoya, según algunos marxistas heterodoxos, en una intolerable ontologización transhistórica de la noción de esta noción. Por ello mismo es importante también tener en cuenta el debate en torno a la contestada idoneidad de suponer una «ontología del trabajo» en la obra Marx. Véase Postone, 43-83. Y de Anselm Jappe, véase el capítulo 2, «Critique de travail» de su libro *Les aventures de la marchandise*.

una «filosofía que, cambiando (para la naturaleza y para la historia) el concepto de las leyes de movimiento, haría posible comprender en términos de tales leyes no sólo la naturaleza sino también la historia» (125). Como definición, este patinazo sintáctico deja mucho que desear. Pero Marzoa atribuye su balbuceo circular a los vicios de un «marxismo» vulgar que lleva décadas propalando estas especies conceptuales. El «credo» de dicho marxismo se halla en un «párrafo» constantemente recitado en las «exposiciones ordinarias del «marxismo» (125). *Ordinario, vulgar* –el prejuicio cobra tintes de distinción estamental–. Dicho párrafo es el prólogo de 1859 a *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Marzoa insiste: se trata de «prólogo que, como suele suceder, es externo a la obra» (126); es un texto «de carácter retrospectivo y autobiográfico». Y explica:

Marx está narrando las investigaciones que hizo, los problemas que tuvo y los resultados a que llegó. Y, tal como ya dijimos que hace con la presunta filosofía «general», situada cronológicamente en el nivel de *Die deutsche Ideologie*, Marx no desmiente expresamente estos resultados tempranos, pero los deja ahí, y, en cuanto empieza a exponer su obra en curso (que ya es, en el proyecto, *Das Kapital*, aunque todavía no lleve ese título), aquellos resultados no aparecen por ninguna parte como elemento teórico presente. Se han quedado en prólogo, externo a la obra. (126)

Es evidente que Marzoa, que ha leído algo de *Das Kapital*, no ha leído los otros textos de los que habla, redactados entre 1844 y 1846. Las primeras secciones de *Das Kapital* serían sencillamente inconcebibles sin el esfuerzo de autoclarificación [*Selbstverständigung*] (*Zur Kritik, Werke* 13, 7) metodológica que Marx lleva a cabo en esos años y que lúcidamente detalla en el prólogo de marras. El grueso del argumento de Marzoa para desacreditar la dignidad filosófica de un prólogo –habla de «filosofía «general»– que lee despectivamente como mera narración («Marx narra»), y su papel fundacional en el trazado de una filosofía caracterizable como materialismo histórico, es recordar que «las dos determinaciones que el texto nos da acerca de lo que es esa *bürgerliche Gesellschaft* [...] remiten a la sociedad moderna, y no a una “base” de cualesquiera sociedades en general. Marx no formula aquí tesis alguna acerca de “la historia” en general» (129). Se equivoca: Marx constantemente asume que la sociedad civil preexiste tanto al estado moderno –definido por la tradición de pensamiento filosófico-político que va de Rousseau a Hegel– como al modo de producción capitalista –estudiado por Ricardo y Smith–. Y asume también que la sociedad moderna fluye dialécticamente, y que puede por ello modificarse –que *su* método dialéctico estima que

«cada formación social históricamente desarrollada [*gewordne Form*]» está en «movimiento fluido [*im Flusse der Bewegung*]» («Nachwort zur zweiten Auflage», *Kapital I, Werke* 23, 28)–.

En *Die deutsche Ideologie*, la sociedad civil se define como «el verdadero hogar y escenario de toda la historia [*der wahre Herd und Schauplatz aller Geschichte*]» (*Werke* 3, 36). Nótese el adjetivo: «*aller* Geschichte». La sociedad civil, según Marx y Engels, comprende el intercambio material completo entre individuos en un estadio determinado de desarrollo de las fuerzas productivas. Los estadios más primitivos (sociedades familiares, tribales) quedan también aquí comprendidos, pues en ellos el individuo se relaciona «productivamente» con las materias y fuerzas materiales de su entorno en virtud de relaciones dadas<sup>26</sup>. Si alguien no entiende esto, que lea *Sein und Zeit* §15-17, donde las nociones de uso y producción –en el ámbito mundano de las cosas pre-tematizadas– no están exactamente ocultas debajo de la alfombra<sup>27</sup>. Es evidente que Heidegger sí entendió y apreció a ese Marx de la década de los cuarenta. Que sea a partir del surgimiento de la clase burguesa cuando la *sociedad civil* se consolide, y que el término se acuñe en el siglo dieciocho, no significa que el rodar de esa realidad objetiva (sociedad civil) en el curso de la historia (Marx emplea con descaro el término *Entwicklung*) no fuese un hecho –y un hecho analíticamente relevante, en tanto en cuanto lo objetivo retiene (*hob auf*) dialécticamente el pasado– antes de la constitución definitiva de la «sociedad moderna». La determinación de la *idealistischen Superstruktur* por la *Basis* (*Die deutsche Ideologie, Werke* 3, 36) precede, pues, a dicha constitución, por mucho que ésta consolide su lógica interna<sup>28</sup>.

26. Marx retoma estos casos históricos en *Das Kapital* (Libro 1, Capítulo 1, Sección 4), como formas de mediación primitiva o supuesta inmediatez (*unmittelbar vergesellschafteter Arbeit*): *Das Kapital*, 92.

27. Por ejemplo: «In der Erschließung und Explikation des Seins ist das Seiende jeweils das Vor- und Mitthematische, im eigentlichen Thema steht das Sein. Im Bezirk der jetzigen Analyse ist als das vorthematische Seiende das angesetzt, das im umweltlichen Besorgen sich zeigt. Dieses Seiende ist dabei nicht Gegenstand eines theoretischen Welt-Erkennens, es ist das *Gebrauchte, Hergestellte* und dgl.» (Heidegger 1977, 67).

28. El problema de la sociedad civil es otro, y tiene que ver con su naturaleza constitutivamente ideológica. En el fondo, como explica Geoffrey Hunt, aunque la sociedad civil es para Marx un fenómeno real (la totalidad de las relaciones de intercambio y circulación de las mercancías en la formación social capitalista), constituye también un ideograma fabricado en la superestructura de dicha formación social, proyectado erróneamente hacia estadios pre-históricos –la *Robinsonade* memorablemente parodiada en su Introducción a los *Grundrisse* (*Werke* 13, 615-616) y en otros lugares– y susceptible de ser críticamente anatomizado. En sus inicios, Marx acepta el ideograma como constructo de explicación histórica, y se aferra a él casi hasta el final (aparece unas doce

Marzoa sigue leyendo el célebre pasaje de Marx y apunta dos cosas. Primero, que el hecho de que, como asegura Marx, «las relaciones de producción [correspondan] a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas» no implica que dicho desarrollo «sea esencialmente un *continuum*» (130), lo cual haría pensar en una ley histórica. Segundo, que la relación que Marx establece entre, por una parte, «la base real», es decir la «totalidad» de las relaciones de producción como «estructura económica de la sociedad», y por otra parte, tanto el «edificio jurídico y político» como «determinadas formas de conciencia sociales» no es extrapolable a una sociedad distinta de la moderna. No cabe establecer, asegura, para otra sociedad una estructura «que se realice enteramente en datos “materiales”» (133).

Más adelante, en la sección sexta, trataré este asunto de la estructura. Por ahora basta con formular dos objeciones a estas dos enmiendas de Marzoa a la «escolástica seudomarxista» (134) empeñada en descubrir las bases del materialismo histórico. Primero, Marx sí concibe grados (*Stufe*) de desarrollo de las fuerzas productivas y por ende de las relaciones de producción, y dichos grados corresponden a estadios de una historia: íntimo conocedor del pensamiento escocés (Smith, Ferguson, Robertson, Hume) y probable frecuentador de Gibbon, Marx no desdeña la concepción gradualista de la historia. Obviamente descubre que la lógica interna de la sociedad moderna constituye un salto cualitativo –una discontinuidad– frente a la secuencia histórica previa, pero ello no exige el borramiento de ésta. Que dicha historia no le interese *per se*, como objeto directo de estudio, no invalida el hecho de que asumir su existencia es la condición necesaria para descubrir las leyes inmanentes que operan en el estadio más maduro de ésta –la sociedad moderna–. Para Marx, que supo leer a Darwin, todo es genético, todo es evolutivo, en una dirección fortuita, nunca teleológica, de accidentes enlazados. Darwin le señala a Marx el camino para mantenerse en el gradualismo sin sucumbir a los encantos de la teleología (como le ocurrió a cierto Hegel). No hay ontología rigurosamente sincrónica. Lo que es –Marzoa diría *lo que hay*– en el presente contiene siempre vestigios de lo anterior, concentrados de pasado: esta idea de Leibniz obtuvo su formulación dialéctica más cerrada en Hegel<sup>29</sup>. Adorno solía usar, acertadamente, la metáfora de la historia o el *Geist*

---

veces en *Das Kapital*) ante la dificultad de hallar un concepto alternativo. Para Marx, la anatomía del hombre explica la del simio: «Anatomie des Menschen iste in Schlüsserl zur Anatomie des Affen» (*Werke* 13, 636).

29. Hamza afirma que según el método dialéctico de Hegel, «the present is never alone», y se apoya en Žižek para sugerir la idea de que la «totalidad» dialéctica es también la que afianza al presente con su pasado: «Imprinting Negativity», 118-20. Una frase de Marcuse, en versión de Sacristán, atrapa convenientemente algo de este sentido: «no se

sedimentado<sup>30</sup>. Segundo, la relación entre estructura y superestructura (entre base económica y edificio jurídico-político y formas de conciencia sociales) existe desde que, en la historia humana, existe una base económica, por muy rudimentaria que esta sea. Cuanto más primitiva, más simples serán las formas de conciencia sociales y menos posibilidades habrá de hablar de «edificio jurídico-político». Insisto: que el interés de Marx no se centrara en desvelar la morfología de esta relación en sus versiones más primitivas no cancela ni el hecho de su existencia efectiva ni la necesidad de tomar dicha existencia en consideración al valorar estadios más avanzados de la relación. Por una razón muy sencilla: el dato principal que se trata de demostrar es que la sociedad moderna no es una entidad (o conjunto de entes) que brota espontáneamente y se ofrece al estudioso (el filósofo puro) para que proceda al descifrado de sus leyes ontológicas inmanentes. No olvidemos que Saussure culmina su análisis inmanente y sincrónico de la *langue* tras años de estudio de gramática histórica, y que su gesto epistemológico (su *coupure épistémologique*, digamos) no consistió tanto en desautorizar la relevancia del vector diacrónico como en demostrar que aquello que evolucionaba a lo largo de la historia no era un conjunto de elementos –un puñado de *data* dispersos, de *facta bruta*– sino un sistema (o estructura) dotado de lógica (trascendental) interna. Toda la burla despiadada de Marx contra las *robinsonadas* de economistas liberales y filósofos idealistas brota de su desprecio de la actitud de olvido de la materialidad y la historicidad: «Las categorías de la economía burguesa [...] son formas objetivas de pensamiento, con validez social, sobre las relaciones de producción del modo de producción social históricamente determinado [*historisch bestimmten*] que llamamos producción de mercancías» (*Das Kapital, Werke* 23, 90). La sociedad moderna es un *objeto dialéctico*, un horizonte de pasados retenidos y relativamente superados, y sus leyes están sometidas, *in letzter Instanz*, al dictado genético tanto de las bases materiales de dichos pasados como de las relaciones que fueron capaces de establecer con sus respectivas formas supraestructurales. Recordemos que, para Marx, la historia hace hallazgos: la historia, en cierto modo, analiza –y de este modo, *produce* objetividad–<sup>31</sup>. Cuando Marx, en la Introducción de 1859 a los *Grundrisse*, nos invita a considerar (*bretracthen*) una «gegebenes Land politisch-ökono-

---

trata de que ‘ser’ no es; sino de que ‘ser’ es, cuando es, siempre ya ‘pasado’» (*Ontología de Hegel*, 53). Como escribió Faulkner en *Requiem for a Nun*, «The past is never dead. It’s not even past» (49)

30. Véase, por ejemplo, *Negative Dialektik*, 163, 239.

31. En el primer capítulo de *El capital* se nos dice que la historia –en realidad, el obrar de la historia (*geschichtliche Tat*)– la que descubre los usos de las cosas, y la que establece los criterios socialmente establecidos de medida de cantidades (y valores) de los objetos útiles: *Das Kapital*, 49.

misch» (una sociedad dada desde el punto de vista político-económico), lo hace, como el curso posterior de su argumento habrá de demostrar, con una intención claramente irónica, socrática, pues la sociedad nunca está *dada*. La sociedad *existe*, y *está* como realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y objetiva, pero no se *da* (como los datos intencionales de la conciencia, los guisantes de Mendel, las gracias de Dios a Teresa o la orina de Ramoncín) porque solo lo inmediato se da de manera espontánea, y todo el esfuerzo de Marx persigue demostrar que los objetos sociales (es decir, sus conceptos determinados) no se ofrecen de manera inmediata y espontánea<sup>32</sup>. Los conceptos, las determinaciones, las categorías sociales y sus realidades objetivas, se dejan entrever en el fondo de un entramado conceptual: Juan Carlos Rodríguez hablaba, con razón, siguiendo a Montale, de «un'aria di vetro» («Lecciones de escritura», *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*, 56) evocando la alusión de Marx a la indisipable «niebla objetiva del carácter social del trabajo [*gegenständliche Schein der gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit*]» (*Das Kapital, Werke* 23, 88). Conceptos y realidades objetivas están mediados dialécticamente. En un doble sentido: mediados por la totalidad estructural e inmanente del resto (que es el todo) y mediados por los conceptos pasados y superados que siguen retenidos en los conceptos presentes como memoria de la experiencia contingente y errada que los constituye. ¿Por qué, si no, habla Marx de un «historischen Charakter des Kapitals» («Zu Ersten Auslage», *Das Kapital, Werke* 23, 11, n1)? Esa supervivencia histórica dicta una retención dialéctica (un pasado) y una proyección ideológica (un futuro): «Al mundo prefabricado [*fertige Welt*] del capital, el economista político aplica las nociones de ley y propiedad heredadas de un mundo precapitalista [*die Rechts- und Eigentumsvorstellungen der vorkapitalistischen Welt*] con tanta más ansiedad y unción cuanto más fuertemente le proclaman a la cara los hechos su ideología» (*Das Kapital, Werke* 23, 792). No cabe desestimar la potencia que el argumento diacrónico corregido –la sociedad capitalista brota de sociedades previas con modos y relaciones de producción distintos, pero progresivamente retenidos (*aufgehoben*) como sedimento– tiene en la narración teórica global de Marx<sup>33</sup>. No es un azar que Derrida, atento a la deriva diacrónica de tropos institutores en Marx, hablara de las flores de la

32. Decía Adorno en *Negative Dialektik* que el materialismo marxista parte de leyes esenciales objetivas y en ningún caso de datos inmediatos o enunciados protocolarios [*von objektiven Wesensgesetzen, keineswegs von unmittelbaren Daten oder Protokollsätzen ausgeht*]» (1966, 25).

33. Ese argumento se explicita, por ejemplo, en la sección 1 sobre la mercancía, al analizar la evolución de las formas del valor, en la sección cuarta sobre la transformación del dinero en capital, en la sección octava sobre la jornada laboral, y en la sección 11 sobre la cooperación.

retórica («La *mythologie blanche*», *Marges de la philosophie* 247-324), pues el mismísimo Marx optaba ya en *Das Kapital* por la metáfora vegetal:

Junto a los males modernos, nos oprime una serie completa de males heredados, que brotan de la supervivencia pasiva de modos superados de producción [*aus der Fortvegetation altertümlicher, überlebter Produktionsweisen*], con su estela inevitable de anacronismos sociales y políticos. Sufrimos no solo por los muertos, sino también por los vivos. Le mort saisit le vif! («Vorwort», *Das Kapital* 35-36)

Marzoa nos dirá que eso son cosas del prólogo. Y entonces, incrédulos, desatentos, nos vamos a la Introducción de los *Grundrisse*, y vemos que la sociedad civil, esa que supuestamente solo computa en nuestro mundo moderno, pero esa que Marx sigue blandiendo con todas sus fuerzas en 1857, se describe como la más compleja organización histórica de producción

las categorías que expresan sus relaciones, la comprensión de su estructura, permiten por ello mismo también penetrar en la estructura y las relaciones de producción de todas las formaciones sociales desaparecidas [*aller der untergegangenen Gesellschaftsformen*], desde cuyas ruinas y elementos [*Trümmern und Elementen*] pudo elevarse [*sich aufgebaut*], cuyos restos todavía en parte sin conquistar [*teils noch unüberwundene Reste*] son portados en su interior [*sich in ihr fortschleppen*], cuyos meros matices [*Andeutungen*] han ido poco a poco cobrando significado explícito [*ausgebildeten Bedeutungen*] en su seno, etc. La anatomía del hombre es una clave [*Schlüssel*] para la anatomía del simio. («Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie», *Werke* 13, 636).

Marzoa nos dirá de nuevo que son cosas de la Introducción. ¡Ay las «otras cosas»! ¿Que la estructura de la sociedad civil moderna retiene grumos, residuos, restos, de su propia historia? ¿Qué cosas tenía este hombre! Y entonces, con la lección aprendida, nos vamos a la sección cuarta sobre el fetichismo en *Das Kapital* y nos preguntamos por qué retoma ahí el tema del método (dialéctico) correcto –examinada en sus prólogos e introducciones a *Grundrisse*, *Zur Kritik*, y *Das Kapital*– para analizar formas sociales (*die Formen des menschlichen Lebens*) que se han constituido en la dirección opuesta de su desarrollo histórico (*der wirklichen Entwicklung entgegengesetzten Weg*) (*Das Kapital* 88). ¿Eso qué es: filosofía, pseudofilosofía, seudomarxismo?

Pero Marzoa insiste: las nociones de «estructura económica» y «totalidad de relaciones de producción» no son «de validez general en la historia» (135). No es cierto. Para Marx, hay «estructura» y hay «totalidad» en estadios históricos previos al de la sociedad moderna. No será la totalidad estructural



provocada por la homologación del ente *mercancía*, pero será *totalidad* (de entes) y será *estructura* (dominio inmanente de elementos, tendencialmente arbitrarios, distribuidos y relacionados en niveles de autoorganización creciente). Marzoa asume que el hecho de que la motivación originaria de Marx no fuese la investigación genética de lo pasado sino la elucidación ontológica del presente basta para demostrar la inexistencia de una «concepción materialista de la historia» (135). Marx, según Marzoa,

No presupone el concepto de una estructura económica para luego buscar cuál es ella en la sociedad moderna, sino que muestra el carácter peculiar de la sociedad moderna haciendo ver que esa sociedad aparece como una estructura económica; el concepto mismo de estructura económica se genera, para Marx, en el análisis de la sociedad moderna. (135)

Se equivoca. Los tiempos metodológicos (heurísticos, analíticos, eidéticos) no son los tiempos genéticos (históricos): esto bien lo sabía Husserl<sup>34</sup>. El hecho de que a Marx se le *aparezca* una norma estructural en un determinado tiempo analítico no significa que dicha norma se *genere* en el horizonte de temporalidad que precinta el método analítico. La norma y su estructura preexisten al análisis y al analista, y surgen o se producen en el desenvolvimiento objetivo –Gustavo Bueno habla de *legalidades objetivas ineluctables*– de materias históricas. Marzoa sugiere que la alusión de Marx a «lo «antiguo», «feudal», «asiático», etc.» es debido a que «esas indicaciones están incluidas dentro del análisis de la sociedad moderna y tienen carácter de contra-conceptos expositivos» (136). Si esto fuera totalmente cierto, que no lo es, no constituiría en cualquier caso un argumento válido para rebatir la tesis de que existe una historia global, un horizonte «suprahistórico» (136), en los que el hombre como ser social usa su naturaleza y la naturaleza como fuerza de producción y va poco a poco configurando relaciones de producción que a su vez determinan una estructura social avanzada (la sociedad civil) cuya lógica interna permite tanto el juego de sobredeterminación causal entre instancias como la dominación, materialmente enraizada, de lo ideológico. Y no es totalmente cierto porque los seres humanos en la historia construyen dicho tejido estructural de relaciones, y porque dicha construcción sucede en la historia, y quizás da inicio a la historia propiamente dicha: es decir, *es*

34. Los primeros esfuerzos académicos de Derrida se volcaron en la clarificación de las consecuencias que el borramiento trascendental de lo genético o histórico en la obra de Husserl. También Adorno debutó académicamente revisando este problema de la génesis en Husserl, que luego desplazó al origen en Heidegger. Véase Adorno *Ontologie und Dialektik*, 83-84.

la historia. Marzoa yerra el tiro cuando niega, *contra mundum*, que haya en Marx «un concepto suprahistórico de la historia». Y no tanto porque Marx haga suyo dicho concepto (el concepto, en efecto, no está en Marx), sino sencillamente porque Marzoa pretende de este modo censurar toda concepción historicista (no austeramente sincronista, no tercamente estructural, o no arrojada al recursivo ocasionalismo ontológico del *Ereignis*) de la historia. Asumir que un dispositivo de relacionalidad estructural *persiste* en las distintas fases –antigua, feudal, asiática– de la historia, adoptando modos diversos de *instancia o insistencia* (modos diversos de producción, relaciones sociales distintas, efectos supraestructurales diversos), no supone en absoluto concederle un carácter suprahistórico al concepto de dicho dispositivo. El concepto, como el dispositivo, es meramente *histórico*. Todos asumimos que la escritura, por ejemplo, que *está* a lo largo de *toda la* (todo lo que llamamos *historia*, es un hecho histórico, no suprahistórico, por mucho que goce de modos de realización diversos determinables, retrospectivamente, como grados o fases en una evolución progresiva. No existe, en Marx, concepto alguno *suprahistórico* de la historia. Lo único suprahistórico en la formulación de Marzoa es su propia concepción de la constitución ontológica de la sociedad moderna. Y es suprahistórica porque supuestamente inmune tanto a la sobredeterminación ideológica como a la determinación, en última instancia, material-histórica.

## 5. ONTOLOGÍA

Para Marzoa, veíamos, «es en *Das Kapital* donde está la filosofía de Marx» (2018, 28). Y no se trata, en rigor, ni de «método» ni de «manera de proceder»: la filosofía de Marx «es la obra misma en su contenido» (26). Ese contenido es la «teoría del valor» y así «todo *El Capital* no es sino la exposición desarrollada de la “teoría del valor”» (36). Marx ha superado «los tanteos y búsquedas» y «encuentra una definición de su problemática» (32). Esta idea de la descubierta *problemática* nos recuerda de nuevo a Althusser: la opción léxica no parece inocente<sup>35</sup>.

Marzoa se empeña en dotar al campo conceptual perimetrado por Marx –su preciso objeto de estudio– de una aún más precisa circunscripción cronológica. Si el objeto concreto de estudio es el misterio de «das elementa-

35. En su lección sobre el libro de Marzoa, Francisco José Martínez Martínez subraya con acierto los paralelos con Althusser: <https://canal.uned.es/video/5c3c8005b1111fd4458b4567>

rische Dasein des bürgerlichen Reichtums», siendo esta *elementarische Dasein* la mercancía («die einzelne Ware»), entonces el marco cronológico lo proporciona la modernidad capitalista en la que se cumple la producción de mercancías (33)<sup>36</sup>. La circunscripción cronológica refuerza la inmanencia temática. Los conceptos de «ley económica» y «modo de producción» se clarifican tan solo en el marco (campo/horizonte inmanente) de «la sociedad moderna»: «toda derivación de categorías económicas a partir de conceptos presuntamente aplicables *más allá* de la sociedad moderna resulta eliminada» (33). La proposición medular es que «lo que hay» (la riqueza: *Reichtum*) en la sociedad moderna es «mercancía» (34)<sup>37</sup>. Esta es posiblemente la traducción especulativa más eficaz del libro de Marzoa, la brillante proposición hermenéutica que justifica (quizás exige) la nutrida suma de sus restantes tergiversaciones. Constituye, en el fondo, su más decisivo paso, en direcciones abiertas, veámos, por Heidegger, y señaladas por Marcuse, hacia un lugar reflexivo propio –la habitación propia encorchada de Juan Ramón– desde el que neutralizar, implícitamente, el cinismo con el que Manuel Sacristán, y otros, se mofaban del intento de Lukács de fundamentar una «ontología marxista» (Sacristán 2005, 169). En suelo hispano, este recóndito sendero ya había sido transitado por Gustavo Bueno, cuyo importante ensayo sobre la *ontología* de los *Grundrisse*, publicado en 1973, es incomprensiblemente preterido por Marzoa. El pensador gallego habla correctamente de una «génesis especulativa» del problema: la mercancía y el dinero. Así, «la «teoría del valor» y, por tanto, *Das Kapital* en su conjunto, es la verdadera obra filosófica de Marx» (36). Resulta singular que, por muy celosamente austero que Marzoa se muestra con sus opciones léxicas, aquí descuida el exceso del término *obra*: este olvido le permite, de nuevo, confirmar su ubicación reflexiva en un ámbito sencillamente no-marxista en el que no es posible someter la teoría misma de Marx –en el fondo, una *obra*– al escrutinio analítico que esta misma teoría autoriza –es decir, a la *crítica* que presupone la determinación ideológica (superestructural) de *toda obra*– la del artesano precapitalista, la del

36. En la edición de Dietz de *Das Kapital*, volumen 23 de las obras completas de Marx y Engels, esa primera fase reza de otra manera: se habla de *Elementarform*, no de *elementarische Dasein: Werke*, 23, 49.

37. Marzoa lee la frase inicial de *El capital* igual que Heidegger lee la frase de Anaximandro, con un enfoque violento sobre la implicación holista de *ta onta*, todos los entes, pero quizás no atienda suficientemente a la implicación genuinamente estructural (la *totalidad* de los entes) (44). Heidegger desarrolla esta idea en su conferencia de Marburgo sobre Leibniz. Para una crítica interesante del modo bruscamente ontológico, hostil a presupuestos hermenéuticos, con el que Marzoa razona sobre Marx y otros pensadores, véase el artículo de Julián Suárez Mouriño.

obrero asalariado, la del obrero periodista-intelectual-franco-tirador (Marx) y la del obrero académico (Marzoa).

Afirmar que *Das Kapital* no puede «contener otra cosa que la teoría del valor desarrollada» (40) supone confundir poder con deber, y exigirle a un texto acosado por «otras cosas» que se excuse. Al describir los contenidos de su libro, Marzoa afirma que en los primeros capítulos (del II al V) de su propio libro «está incluida [...] la propia exposición «abstracta» del capítulo primero de *Das Kapital*». Con ocasión de ésta, añade, «se adelanta ya la asunción «ontológica» que habrá de recogerse posteriormente» (40). La redacción no es clara, y concita un conflicto de propiedad –¿de quién es la exposición, de quién la asunción?– no menor en un libro que se lee, de cabo a rabo, como una demanda de herederos: en nombre de Martín, Felipe reclama la herencia de Carlos. Lo que llama «la propia exposición «abstracta», ¿es *su* glosa de otra exposición menos abstracta, es decir, más concreta, quizás del propio Marx, o se trata de la exposición abstracta que el propio Marx hace en el capítulo primero de *Das Kapital*? Y la «asunción «ontológica» ¿Quién la hace? ¿Marx o Marzoa?, ¿Marzoa o Marxo? Algo se aclara en el siguiente párrafo, cuando Marzoa pondera el «esbozo de lectura ontológica del capítulo primero de *Das Kapital*» (40) y, más adelante aún, «la interpretación ontológica de la ley del valor» (41). Es decir, ¿Marzoa hace una lectura *ontológica* de una exposición que no es ontológica, que es otra cosa que ontológica? ¿Y qué otra cosa? Reaparece de nuevo el fantasma de las *otras cosas*. Marzoa habla en un momento de la paradoja de que Marx comience a elaborar su filosofía real cuando cree hacer *crítica de la economía política*. ¿Quiere esto decir que Marzoa lee *ontológicamente* porque sabe que el texto que se presenta como *crítica* es en realidad *ontología*? ¿Corrige Marzoa a Marx? ¿O se trata más bien de que Marzoa hace una lectura ontológica de algo que se presenta como crítica y es efectivamente crítica de otra cosa (economía política)? Esto nos conduce a una cuestión determinante: ¿la ontología es o puede ser filosofía crítica? Indirectamente, sí, pues la búsqueda de la ontología (fundamental), en la acepción heideggeriana, es crítica de la deriva metafísica (es decir, borradora de la diferencia óntico-ontológica) de la ontología clásica, medieval, y moderna. Pero, en otro modo, no, pues la pretensión restauracionista (heideggeriana) de un discurso sobre el Ser choca con la prevención trascendental (kantiana) propia de todo discurso crítico<sup>38</sup>.

Luego se aclara que la *exposición abstracta* la hace Marx: se nos dice que todo *Das Kapital* debe entenderse «como la exposición desarrollada de lo

38. Supongo que en esta inexacta síntesis se condensa el grueso de la posición de Adorno frente a Heidegger, visible en *Negative Dialektik* y *Dialektik und Ontologie*.

«abstractamente» enunciado» en su capítulo primero (40). Ello, y no otra cosa, «conduce a la exigencia de establecer un conjunto de premisas que permita interpretar la tarea de *Das Kapital* como un tipo peculiar de averiguación ontológica» (40). Marzoa descarta así la interpretación «materialista» de Marx, que juzga «incompatible con la nuestra» (40). La jugada es perspicaz: el mejor modo de refutar la «interpretación materialista» alojada en la etiqueta «materialismo histórico» consiste en desplazar el signo de la oposición tradicional materialismo-idealismo hacia la oposición, menos evidente, materialismo-ontologismo, aunque muy pronto, en 1961, Adorno estaba ya denunciado el idealismo camuflado del operador «ontología» en la obra de Heidegger. *Nihil novum*, pues, bajo este preciso sol. La «interpretación ontológica» se convierte para Marzoa en un instrumento (una bolsa de ropa sucia) en el que podrán ir cayendo los diversos conceptos paradigmáticos del marxismo, como *fetichismo e ideología*. De ahí a la lavadora, y luego a la euforia tardo-modernista de la ropa tendida al sol: «¿Quién es? ¿Qué es esto? / ¿Qué lejíja inmortal, y que perdida / jabonadura vuelve, qué blancura?» (Claudio Rodríguez)<sup>39</sup>. Así, nos dice que en el capítulo VIII se podrá «introducir en la interpretación ontológica el concepto marxiano de «ideología» (41). Pero, insisto: ¿quién pone la lavadora a funcionar –Marx o Marzoa–? La idea de que en *Das Kapital* opera un «tipo peculiar de averiguación ontológica» (40) sugiere que es Marx quién la enciende, pero cuando Marzoa insiste en la necesidad de alegar una «“prueba de hecho” de la teoría ontológica del valor, prueba que consistirá en mostrar cómo, efectivamente, puede entenderse que dicha ley desempeña en la experiencia moderna de lo ente el papel de la ontología implícita en toda patencia de algo ente» (41), parece más bien que es Marzoa quien pulsa los botones con un manual de instrucciones diseñado por Heidegger. Tomemos nota del término «ontología implícita», pues resulta determinante en la tergiversación, efectuada por Marzoa, del concepto de «estructura».

Se anuncia, en el primer capítulo, una «interpretación ontológica de la ley del valor» (41), pero también, apuntábamos arriba, una «interpretación ontológica de la ideología» (41). Nótese el quiasmo: Marzoa persigue inmunizar su «lectura ontológica» frente a cualquier *reducción ideológica* de la misma mediante la *reducción ontológica* de toda «lectura ideológica». Una astuta maniobra preventiva. Pero cuidado. Es perfectamente posible derivar la teoría de la ideología de Marx de presupuestos de análisis ontológico. Pero no por ello queda el ámbito ontológico vacunado frente a la agresión de una interpretación ideológica. Marzoa no logra, como querían lo positivistas,

39. El poema de Rodríguez pertenece a su libro *Conjuros* (1958).

según Adorno, protegerse de la sospecha de la ideología [*sich vom Ideologieverdacht zu reinigen*] (1966, 25). El hecho de que la naturaleza de determinados procesos químicos determine (y explique) algunos procesos biológicos, no exime a los primeros de verse sometidos, en ocasiones, al rigor de los segundos. La química de las enzimas es ya biología<sup>40</sup>.

En el capítulo VII, titulado «La noción de una ontología y nuestra lectura de Marx», Marzoa clarifica que «la ontología de *Das Kapital* no es particular, en cuanto que no delimita un ámbito de lo ente frente a otros. Se refiere a todo lo ente» (141). Esto es impecable. No lo es tanto el curso argumental que le conduce a este extremo. Afirma que pudiera parecer a primera vista que dicha ontología es particular «debido a la siempre y superficial consideración de que no cualquier cosa es una mercancía; no lo es, por ejemplo, un poema» (141). Es sorprendente: si la obra de un *poema* (de ποιῆν, hacer) no constituye mercancía en el sentido marxista, entonces que venga Godot y lo vea. Aquí se eleva de nuevo el listón aristocrático que aísla al intelectual puro en su marca inalcanzable, una órbita incondicionada y absoluta donde «la fuente de la productividad es la conciencia individual» y la «obra» es «hecha por necesidad absolutamente propia» (9-10). Conviene en cualquier caso recordar que Marzoa termina concediendo, de manera tácita, la inclusión del poema en ese «todo» de lo ente, y con ello se abre el camino hacia la consideración, extraordinariamente relevante, de la ontología de *Das Kapital* como una *ontología fundamental*. Insisto en que este intento de situar la originalidad teórica de Marx en el marco de «la historia o «destino» de la filosofía, del pensamiento occidental, en la esencia de la metafísica», convirtiéndolo así en «legítimo heredero de Kant y Hegel, y el pariente próximo de Nietzsche» (142) resulta en principio encomiable, y en las manos expertas de Marzoa, el intento no puede sino en cierta medida no fracasar. Donde descarrila es en la obstinación con la que busca purificar las credenciales filosóficas de un Marx limpio de «filosofía marxista», de «materialismo histórico» (142), y de —decíamos— «otras cosas».

## 6. ESTRUCTURA

Marzoa explica que su estudio «no es genético-evolutivo, sino sincrónico» (36). Y añade: «Decimos todo esto para dejar sentado que nuestro estudio sincrónico (y, por lo tanto, estructural) no puede, para llegar a la estructura profunda...» (37). No interesa, por ahora, esta irrupción de términos

40. Véase Addy Pross, *What is Life?*

de la lingüística generativo-transformacional (*estructura profunda*), sino la seguridad con la que proclama la legitimidad de una mirada *estructural*. Pero Marzoa estipula condiciones e incluye unas instrucciones de uso. Ya en su libro anterior exigía una delimitación del «uso» de la palabra «estructura» (1979, 23). Obviamente, los setenta fueron la década en la que el estructuralismo francés se hace sentir con todo su peso en el mundo académico español. Y Marzoa quiere tomar todas las distancias posibles de todo aquello que se presente como *gegenwärtig Zeit* (actualidad) o moda. El término *estructura* entra pues en la lavadora de la ontología *als strenge Philosophie*:

Muy frecuentemente, esta palabra significa en general una interrelación definida entre cosas o hechos. Este sería el uso ordinario del término. Pero una «estructura» en sentido estricto es: un cierto modelo no empírico, sino construido idealmente, con elementos de naturaleza asimismo ideal, en el que esos elementos no están simplemente yuxtapuestos, sino implicados unos en otros, modelo que contiene sus propias leyes de movimiento y posibilidades de variación, y de manera que la aplicación de todo eso permita efectivamente expresar los hechos empíricamente dados. Decimos en tal caso que esta estructura está realizada en esos hechos. (23)

Luego asegura lo que en su siguiente libro habrá de convertirse en tesis central: «El tema de la obra de Marx es precisamente mostrar que la sociedad moderna tiene una estructura económica» (24). Lo que Marx llama «base» no es, recuerda Marzoa, «hechos económicos en general», sino la «*estructura*» económica como «la *totalidad estructural* de las relaciones de producción» (24). Y añade un matiz decisivo: ni este principio ni el que rige «la correspondencia del edificio de ideas y formas con respecto a la «base económica» resulta extrapolable a otras «formaciones sociales» en general (24). Este juicio, ya lo vimos, es inexacto, y la incorrección brota en parte de la consideración parcial y distorsionada que Marzoa tiene del término *estructura*. Hay dos problemas básicos. Primero, Marzoa parece ignorar la importancia del efecto de *totalización* que toda estructura permite. Segundo, se apoya en principios de *expresión y realización* que no cabe aplicar a la concepción estructuralista –es decir, formalista, transcendental, diferencial, relacional, basada en la arbitrariedad y la negación– de la estructura<sup>41</sup>. En el estructuralismo francés, la

41. Es posible que se apoye aquí en la lectura ontológica de Marx que hace Bueno: «el sentido de los análisis de los *Grundrisse* no autoriza a hablar de una reducción de las teorías ontológicas (hegelianas o no) al plano categorial económico o sociológico. Acudiríamos a la noción de la “realización” de las Ideas ontológicas en el material económico y sociológico».

estructura no se realiza en hechos, sino que queda presupuesta en los hechos de sentido y funciones de valor que los elementos de la estructura configuran. Marzosa adopta premisas del estructuralismo generativista de Chomsky, donde las estructuras abstractas (oracionales y transformativas) sí que están «actually realized in the language in question» (102). Sin embargo, su visión de la «expresión» no casa con la gramática generativo-transformativa, donde las leyes gramaticales «express structural relations» (49), y no –en su aplicación– hechos empíricos de lenguaje. Su noción de expresión debe mucho al organicismo romántico, vivo en cierta visión de la totalidad en Hegel con raíces en el racionalismo (expresivo) de Spinoza o Leibniz<sup>42</sup>. Estas deudas le impiden a Marzosa apreciar suficientemente la singularidad de la coimplicación entre elementos que caracteriza a la comprensión «estructuralista» (es decir, francesa) del término *estructura*: se trata de una coexistencia dialécticamente marcada por la negatividad entre elementos que no expresan el hecho naturalmente (*expresar* y *realizar* sugieren ora un adviento existencial de lo real-racional, propio de Hegel, ora una cierta naturalización de lo simbólico, propia de Heidegger), sino arbitrariamente y mediadamente (mediante la mediación de las oposiciones y contrastes recíprocas en el todo)<sup>43</sup>. Una estructura es un operador trascendental –como las formas de la sensibilidad o los conceptos en Kant– y como tal ni se aplica, ni se realiza, ni se expresa. La estructura posibilita la realización o donación de esos hechos que Marzosa califica de «dados». La estructura se limita, en suma, a hacer viable (dar curso a) la experiencia. Una *estructura realizada* es una contradicción en términos. La totalización que permite el término estructura es obviamente trascendental, no empírica. Esta es la advertencia de fondo que atraviesa la justamente célebre conferencia de Derrida de octubre de 1966<sup>44</sup>. Y eso es algo que Althusser siempre tuvo claro. Justo es reconocer que Marzosa también lo

42. Véase la explicación de Althusser del término *estructura* en el Glosario a *La revolución teórica de Marx*, donde se enfrenta tanto a la totalidad hegeliana, absuelta y simple, del Espíritu, como a la totalidad empirista de la Naturaleza o Mundo. Para el concepto de expresión en Leibniz, véase Russell, *The Philosophy of Leibniz*, 131-134; y *Le pli*, 36-37. Y en Spinoza, véase Deleuze, *Spinoza ou le problème de l'expression*, 9-18.

43. Para el problema de lo existencial en Hegel, véase Ficara, *The Form of Truth*, 101-104.

44. En ella expone su concepción de un *infinito finito* posibilitado por la estructura entendida como juego: «Si la totalisation n'a pas plus de sens, ce n'est pas parce que l'infinité d'un champ ne peut être couvert par un regard ou un discours finis, mais parce que la nature du champ –à savoir le langage et un langage fini– exclut la totalisation: ce champ est en effet celui d'un jeu, c'est-à-dire de substitutions infinies dans la clôture d'un ensemble fini» (Derrida 1967, 423).



comprendió en su momento, y que sólo su duelo con el marxismo le condujo a confusos forzamientos y reajustes ulteriores<sup>45</sup>.

En *Revolución e ideología*, Marzoa examina la relación que existe entre la base y el edificio montado sobre ella. Y afirma, contundente:

Aquí es preciso, ante todo, dejar muy claro lo que esa relación no es. En primer lugar, no es una funcionalidad; las ideas y formas no están por su capacidad de «servir para» los intereses de la clase dominante en cuestión. La exclusión de eso viene dictada por el propio concepto de estructura económica. Si las ideas y formas fuesen «medio» para un fin de naturaleza económica, entonces ya no corresponderían a la estructura, sino que estarían simplemente dentro de ella, serían parte de los hechos materiales que la realizasen, y entonces ya no habría totalidad estructural económica, y todo el edificio marxista quedaría reducido al absurdo. (1979, 25)

El argumento, que evoca una formulación paralela de Bueno, me parece equivocado<sup>46</sup>. Las ideas y formas son efectivamente «hechos» para Marx, tan hechos como una mesa, un poema o unos zapatos. Su virtualidad material es obviamente distinta, y Marx los sitúa en el plano de lo ideológico, es decir, en un orden de formas cuya incorporación al causalismo mecánico de los objetos materiales –los «hechos materiales»– es singular y condicionada, pero no inexistente. Y no es inexistente porque no hay eso que García Lorca llama en *Poeta en Nueva York* «las formas puras» (56): toda forma es formalización de un sustrato material. Una idea, por ejemplo, es primeramente una palabra, y esta solo existe en su medio (material) gráfico o acústico. Los hechos, ideales o directamente materiales, no pertenecen a la estructura, no están dentro

45. Es curioso que la visión del estructuralismo en su *Historia de la filosofía* (1973) difiera sensiblemente de la que acabamos de ver: «Una *estructura* es un todo cuyos elementos se definen únicamente por las dependencias que tienen entre sí, dependencias que constituyen la estructura misma; una estructura, por lo tanto, no se encuentra jamás en los datos empíricos mismos; se construye, con las posibilidades de construcción *a priori* de que se dispone, y [...] de forma que dé cuenta de todos los hechos empíricamente observados» (481). Se trata ahora de que, «con conceptos de dependencia definibles *a priori* (por lo tanto independientemente del contenido) entre elementos, se pueda construir el modelo capaz de dar cuenta de los hechos observados» (482). Compara la estructura con el concepto kantiano de matemática como construcción *a priori*: aquí la estructura, lejos de *realizar* los hechos, *da cuenta* de ellos.

46. Bueno escribe: «Porque la cientificidad de *El Capital* o significa precisamente la independencia del curso de los acontecimientos por respecto a nuestra conducta subjetiva, o si pretende contener esa conducta, ya no puede, en ningún caso, recluirse a los términos categoriales de una ciencia».

de ella como un contenido en un continente, pero emergen solo en las condiciones que permite la estructura, se «dan» solo como «elementos» finitos de un juego estructural cuyas normas finitas de combinación infinita han sido estipuladas a priori. Pero Marzosa se resiste a aceptar la convergencia o contacto de naturaleza causal entre la idea y el objeto: «Por lo mismo, tampoco la relación puede ser de efecto a causa. Tal relación situaría las ideas y formas en el mismo plano de la base económica, formando parte de la realización de una misma estructura» (1979, 25). La estructura es en efecto la misma, pero tiene distintos niveles e instancias, y es perfectamente posible que tenga lugar una relación de determinación causal entre elementos situados en planos distintos de una única realidad de la que da cuenta una única estructura. Para evitar, con Spinoza, las distorsiones finalistas de un teleologismo ya mecanicista (equivocadamente cartesiano) ya organicista (erróneamente hegeliano), Marx esboza una concepción de causalismo multilateral y difuso que hallará en la obra de Althusser su más lograda formulación teórica: *causalismo estructural*<sup>47</sup>. Esta concepción recorre implícitamente toda la obra de Marx, y se vuelve explícita en los textos que Marzosa estima proemiales, menores, prescindibles. En la *Einleitung* de 1857, leemos por ejemplo que

Las categorías simples expresan relaciones [*Verhältnissen*] en las cuales lo concreto no desarrollado pudo haberse realizado sin haber establecido aún la relación o vínculo más multilateral [*vielseitigere Beziehung*] que se expresa espiritualmente en la categoría más concreta; mientras que lo concreto más desarrollado conserva esta misma categoría como una relación subordinada. El dinero puede existir y existió históricamente antes que existiera el capital, antes que existieran los bancos, antes que existiera el trabajo asalariado. Desde este punto de vista, puede afirmarse que la categoría más simple puede expresar las relaciones dominantes en un todo no desarrollado o las relaciones subordinadas de un todo más desarrollado [*eines entwickeltern Ganzen*]... (47-49)

Nótese que aquí son las categorías las que *expresan* y lo concreto lo que se *realiza*. La estructura ni se expresa ni se realiza: la estructura es el *todo* que trama las relaciones o vínculos multilaterales (el adjetivo es de Marx: *vielseitigere*) entre categorías, entre objetos reales y concretos, entre categorías y objetos concretos, pero también, y esto es decisivo, entre las instancias o niveles (dominantes o subordinados) de desarrollo de ese mismo todo<sup>48</sup>.

47. Véase la entrada sobre el causalismo marxista según Althusser elaborada por Jim Kincaid en su blog, citada en la bibliografía.

48. Guerrero extrae acertadamente la noción de «omnilateralidad» (62) de la explicación que hace Marx de la transición de forma simple a forma desplegada y forma

Como tal, la estructura sí goza de una materialidad, digamos, trascendental: este es un postulado implícito en materialistas más o menos dialécticos desde Lacan a Žižek, desde Althusser a Derrida o De Man, que Marzosa trata de exorcizar desde su comprensión errada de la realización de la estructura: «Que la estructura se realice en datos “materiales” [...] no tiene nada que ver con la absurda idea de que la estructura fuese algo parecido a una ley físico-matemática. Lo que es “material” son los hechos “en” los cuales “se realiza”» (213)<sup>49</sup>. Mucho más absurda es la idea según la cual es la *ontología* la que es «algo parecido a una ley físico-matemática». La presuposición estructural y tendencialmente totalitaria de esta concepción no genética (no idealista) de la concreción (la objetividad o determinación) de lo real exige pues un principio de causación difuso, multilateral, y potencialmente retroactivo. La conservación que lo más desarrollado hace de lo menos desarrollado presupone asimismo una retención potencialmente efectiva (es decir, causal) de lo negado en la negación. La cadena de razonamientos que lleva a Marx a calificar tanto la *fuerza de trabajo* como el *dinero* como mercancías no es una mera indagación ontológica: es una elucidación dialéctica en la medida en la que abstrae conceptos simples y los hace regresar a la realidad con todo su poder de determinación objetiva, reconceptualizando de este modo realidades (dinero, trabajo) que nuestra ideología había naturalizado e hipostasiado como, en términos de Heidegger, representación metafísica o «petrificación conceptual de la vivencia [*begriffliche Erstarrung des Erlebens*]» (1976, 381). Esta reconceptualización es un proceso dialéctico cuyo tejido de co-implicaciones lógicas (inferencias) se corresponde, en virtud de los diversos *modos* de actualización de la objetividad, con principios de causación y compatibilidad en el plano de lo óptico<sup>50</sup>. La causa de algo, en esta visión dialéctica, no es más que lo que determina la objetividad de dicho algo: es sintomático que Hume, en los giros de su refutación, se viese obligado a reconocer el cociente de determinación implícito en todo proceso causal: «*the vibration of this string is the cause of this particular sound*» (*Enquiry* 56).<sup>51</sup>

---

general del valor. Se trata de un mecanismo de coimplicación recíproca formal de todos los elementos implicados en el proceso inmanente del incipiente mercado.

49. Es interesante que en el capítulo XI Marzosa insista en la «realidad» (215) de la estructura.

50. Para la relación de ambos niveles en *La Fenomenología del Espíritu* de Hegel, véase Brandom, *A Spirit of Trust*.

51. También en el *Tratado*: «that such particular causes must necessarily have such particular effects» (1985, 130). Aquí los verbos *to cause* y *to determine* se usan casi indistintamente: véase 127-28. Obviamente, Hume prefiere ignorar que la objetividad de los hechos empíricos constituya algo más que una trama de asociaciones. La concepción

Pero volvamos a leer la tesis de Marx con el problema de la estructura en mente:

En la producción social de su vida [*der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens*] los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo [*einer bestimmten Entwicklungsstufe*] de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica [*die ökonomische Struktur*] de la sociedad, la base real [*reale Basis*] sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política [*juristischer un politischer Überbau*] y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social [*bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen*]. («Vorwort», Zur Kritik, *Werke*, 16, 8)

Marzoa tergiversa la noción de estructura. Marx no concibe un molde (modelo) vacío que luego es llenado de hechos en un ejercicio de realización plenificante: Marx concibe planos de relacionalidad inmanente, horizontes, campos, instancias. Un medio de perpetuación de una estructura no es algo, por lo tanto, que la estructura pueda o deba alojar en su seno como uno de los hechos que la realizan. Un medio de perpetuación de una estructura suele ser un elemento de la misma situado en una instancia distinta (superior o inferior). El estructuralismo especulativo ha dado nombres diversos a ese elemento: *point de capiton* (Lacan), exceso de significante (Levi-Strauss), suplemento (Derrida), lo abyecto (Kristeva), significante vacío (Laclau, Žižek). Se trata, en efecto, de un significante nodular de naturaleza aberrante que nada significa pero sin el cual resulta imposible el juego de la significación. Así, la ideología pequeño-burguesa suele articular su posibilidad en torno a significantes «imposibles», como la mujer sexualizada (la prostituta), el sujeto mercantilizado (el judío) o el sujeto potenciado (el soberano) –figuras de poder (libidinal, financiero, político) ilimitado–. Así la religión y sus dioses, o la filosofía y sus siervos. Huelga decir que el Ser de Heidegger es exactamente eso (Adorno 2002, 41).

En una concepción funcional de lo estructural es perfectamente legítimo asumir que ciertos efectos de una instancia estructural de nivel A son coyunturalmente, estratégicamente, aprovechados por otra instancia de nivel B para facilitar sus procesos. Así, en la lengua, diversos niveles de estructura (morfológicos, fonéticos) pueden ponerse provisionalmente al servicio de otros (retóricos, semánticos). Mucho más interesante resulta el mecanismo

---

hegeliana de la causación exige en cambio que dicha trama presuma mutualidad, retroacción y totalidad.

en virtud del cual los segundos (instancias léxicas, sintácticas, retóricas) se ven sometidas al dictado funcional de un accidente fonético o gráfico: Lacan lo llamaba la *instancia de la letra*. Pero ojo: nada de esto sucede ni teleológicamente, ni orgánicamente, como desenvolvimiento de un principio interior. Lo mismo sucede, obviamente, en diversas instancias o niveles de «evolución» en el seno de la estructura de la vida biológica en la tierra, y ahí tampoco, como demostrase Darwin y reitera Dawkin, la teleología juega papel alguno: lo que llamamos sentido es meramente la lectura retrospectiva de accidentes entreverados, y la estructura es precisamente lo que permite la donación potencialmente entrelazada de dichos accidentes. La estructura es el marco trascendental que permite tanto un campo como el juego de relaciones múltiples –multilaterales, transversales– que cabe establecer entre elementos e instancias en el espacio abierto por dicho campo<sup>52</sup>.

En las secciones finales de su libro, Marzoa elabora la tesis de que, en la medida en que aspira a la totalidad y a la verdad, la ideología no es propiamente una falacia. Y sugiere además que la ontología es a la estructura lo que la metafísica es a la ideología. La propuesta es tan original como descabellada. Pero, como decía un narrador paradójicamente apellidado Ende, *das ist eine andere Geschichte*. Una *historia* –pace Fukuyama, y a pesar de Heidegger y Marzoa– inherentemente *interminable*. Espero, en cualquier caso, haber ofrecido en este artículo algunos argumentos y herramientas que nos permitan resistir la seducción inscrita en tal propuesta<sup>53</sup>.

52. Por otro lado: ¿por qué no puede «corresponder» a la estructura algo que coyunturalmente sucede en su horizonte o campo como un suceso fenoménico-representativo de sentido? La idea, por ejemplo, de la «España vacía» no es más que un *backlash* de cierto positivismo tecnológico –propio de una ideología pequeñoburguesa de socialismo progresivo– cuya escasa potencia crítica lo aboca al basurero de todo (ir)racionalismo –el milenarismo romántico (Benjamin) y el ruralismo nostálgico (Zambrano)–. (En el fondo, España siempre ha estado vacía). Sabemos que Heidegger frecuentaba ese basurero, pero su alerta trascendental lo salvó del amanerado utopismo mesiánico propio de estas derivas.

53. Para un examen crítico de dicha tesis, véase mi artículo recientemente publicado en la revista *Tropelías*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor. *Negative Dialektik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1966.
- ADORNO, Theodor. *Ontologie und Dialektik, 1960-1961*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2002.
- ALBIAC, Gabriel. *Althusser: Cuestiones del leninismo*. Bilbao: Zero, 1976.
- ALTHUSSER, Louis. *Lire le Capital*. París: P.U.F., 1965.
- ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Ed. Marta Hanecker. México: Siglo XXI, 1967.
- ALTHUSSER, Louis. «Idéologie et appareils idéologiques d'État». *La Pensée* 151 (1970); *Positions 1964-1975*. París: Les Éditions sociales, 1976. 67-125.
- ARANGUREN, Jose Luis. *El marxismo como moral*. Madrid: Alianza, 1968.
- ASSITER, Alison. «Althusser and Structuralism». *The British Journal of Sociology* 35.2 (1984): 272-296.
- BADIOU, Alain. *Les années rouges*. París: Les Prairies ordinaires, 2012.
- BUENO, Gustavo. «Sobre el significado de los *Grundrisse* en la interpretación del marxismo». *Sistema* 2 (1973): 15-39; 4 (1974): 35-46. Publicado originalmente en ciclostil en el Centro de Publicaciones, Facultad de Filosofía, Oviedo, marzo de 1973. Recuperado el 28 de marzo de 2023, de <https://filosofia.org/autgbm/1973grun.htm>
- BRANDOM, Robert. *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2019.
- CLAEYS, Gregory. *Marx and Marxism*. Londres: Pelican, 2018.
- COMAY, Rebecca y Frank RUDA. *The Dash—The Other Side of Absolute Knowing*. Boston: MIT, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza ou le problème de l'expression*. París: Minuit, 1968.
- DELEUZE, Gilles. *Le pli: Leibniz et le baroque*. París: Minuit, 1988.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix. *Qu'est-ce que la philosophie?* París: Minuit, 1991.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. París: Seuil, 1967.
- DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. París: Minuit, 1972.
- ELORZA, Antonio. *Utopías del 68. De París y Praga a China y México*. Barcelona: Pasado y Presente, 2018.
- FAULKNER, William. *Requiem for a Nun*. Nueva York: Vintage, 1951.
- FERNÁNDEZ Buey, Francisco. *Marx sin Ismos*. Barcelona: El Viejo Topo, 2009.
- FERNÁNDEZ Liria, Carlos. *Marx 1857. El problema del método y la dialéctica*. Madrid: Akal, 2019.
- FICARA, Elena. *The Form of Truth: Hegel's Philosophical Logic*. Berlín: De Gruyter, 2022.
- GARCÍA LORCA, Federico. *Poeta en Nueva York*. Ed. Piero Menarini. Madrid: 1994.
- GRACIA, Jordi. *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus, 2014.
- GUERRERO, Diego. *Un resumen completo de El Capital de Marx*. Madrid: Maia, 2008.
- HAMZA, Agon. «Imprinting Negativity: Hegel Reads Marx». *Reading Marx*. Cambridge: Polity, 2018. 101-139.

- HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken. Gesamtausgabe*. Band 9. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*. Band 2. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche. Gesamtausgabe* 6.2. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1997a.
- HEIDEGGER, Martin. *Von Wesen der Wahrheit, Gesamtausgabe* 34, Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1997b.
- HEIDEGGER, Martin. *Identität und Difference. Gesamtausgabe*. Band 11. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2006.
- HEMMING, Laurence Paul. *Heidegger and Marx: A Productive Dialogue over the Language of Humanism*. Chicago: Northwestern UP, 2013.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. Ernest C. Mossner. Londres: Penguin, 1985.
- HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. Peter Millican. Oxford UP, 2008.
- HUNT, Geoffrey. «The Development of the Concept of Civil Society in Marx». *History of Political Thought* 8.2 (1987): 263-276.
- JAPPE, Anselm. *Les Aventures de la marchandise, pour une nouvelle critique de la valeur*. París: La Découverte, (2003) 2017.
- JIMÉNEZ HEFFERNAN, Julián. «“La ideología propiamente dicha no es falacia”: Felipe Martínez Marzoa rehúsa la “tarte à la crème du marxisme”». *Tropelías: Revista de teoría de la literatura y literatura comparada* 40 (2023): 429-459.
- KINCAID, Jim. «Althusser on Causality in Marx». Recuperado el 28 de marzo de 2022, de <https://readingsofcapital.com/2018/03/28/althusser-on-causality-in-marx/>
- KITTSTEINER, Heinz Dieter. «Heidegger über Marx». *Mit Marx für Heidegger – Mit Heidegger für Marx*. Brill, 2004. 84-93.
- KURZ, Robert. *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial*. Buenos Aires: Marat, 2016.
- MAGNET Colomer, Jordi. «Entre la ontología heideggeriana y la marxiana: H. Marcuse y su interpretación de los manuscritos parisinos de Marx». *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 8.2 (2016): 125-144.
- MANDEL, Ernest. *Traité d'économie marxiste* I. París: Julliard, 1962.
- MARCUSE, Herbert. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Martínez Roca, 1970.
- MARCUSE, Herbert. *Heideggerian Marxism*. Eds. Richard Wolin y John Abromeit. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.
- MARTÍNEZ Martínez, Francisco José. «Comentario al libro: *La filosofía de «El Capital»* de F. Martínez Marzoa». Recuperado el 28 de marzo de 2023, de <https://canal.uned.es/video/5c3c8005b1111fd4458b4567>
- MARTÍNEZ Marzoa, Felipe. *Historia de la Filosofía. Filosofía moderna y contemporánea*. Barcelona: Istmo, 1973.
- MARTÍNEZ Marzoa, Felipe. *Revolución e ideología*. Barcelona: Fontamara, 1979.

- MARTÍNEZ Marzoa, Felipe. *Cálculo y ser (Aproximación a Leibniz)*. Madrid: Visor, 1991.
- MARTÍNEZ Marzoa, Felipe. *Heidegger y su tiempo*. Madrid: Akal, 1999.
- MARTÍNEZ Marzoa, Felipe. *La filosofía de El capital*. Madrid: Abada (1982), 2018.
- MARX, Karl. *Capital*. Vol. I. Trad. Ben Fowkes. Intr. Ernest Mandel. Nueva York: Vintage, 1977.
- MARX, Karl. *Critique of Hegel's Philosophy of Right*. Ed. Joseph O'Malley. Cambridge: Cambridge UP, 1977.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *Werke*. Berlín: Dietz, 1955-1981.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *The German Ideology*. Ed. C.J. Arthur. Londres: Lawrence and Wishart, 1970.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Cartas de un joven español 1891-1908*. Ed. Soledad Ortega. Madrid: Ediciones el Arquero, 1991.
- POSTONE, Moishe. *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge UP, 1993.
- PROSS, Ady. *What is Life? How Chemistry becomes Biology*. Oxford: Oxford UP, 2016.
- RICOEUR, Paul. *Lectures on Ideology and Utopia*. Nueva York: Columbia UP, 1986.
- RODRÍGUEZ, Juan Carlos. *La norma literaria*. Granada: Diputación Provincial de Granada, 1984.
- RODRÍGUEZ, Juan Carlos. *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*. Granada: Comares, 2002.
- RODRÍGUEZ, Juan Carlos. *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*. Madrid: Akal, 2013.
- RODRÍGUEZ, Juan Carlos. *Freud, la escritura, la literatura (inconsciente ideológico, inconsciente libidinal)*. Madrid: Akal, 2022.
- ROYO, Simón. «El marxismo heideggeriano de Felipe Martínez Marzoa y la Filosofía de «El Capital»». *Sociología histórica* 9 (2018): 643-669.
- RUSSELL, Bertrand. *The Philosophy of Leibniz*. Nottingham: Spokesman, (1900) 2008.
- SACRISTÁN, Manuel. *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*. Ed. Salvador López Arnal. Barcelona: El Viejo Topo, 2004.
- SACRISTÁN, Manuel. *Seis conferencias sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*. Ed. Salvador López Arnal. Barcelona: El Viejo Topo, 2005.
- SACRISTÁN, Manuel. *Sobre dialéctica*. Ed. Salvador López Arnal. Barcelona: El Viejo Topo, 2009.
- SARRIÓN ANDALUZ, José. *La noción de ciencia en Manuel Sacristán*. Madrid: Dykinson, 2017.
- SAVATER, Fernando. *La tarea del héroe*. Madrid: Taurus, 1981.
- STAHL, Gerry. *Marx and Heidegger*. Philadelphia. PA: Gerry Stahl at Lulu. Gerry Stahl's assembled texts #1. 2010. Web: <http://GerryStahl.net/elibrary/marx>.
- SUÁREZ MOURIÑO, Julián. «Una crítica a la obra de Felipe Martínez Marzoa: Acerca de su renuncia a hablar de los útiles hermenéuticos». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 49 (2022): 677-701.



## LO ABYECTO Y LO ESCINDIDO. ELEMENTOS PARA PENSAR LAS RELACIONES DE GÉNERO DESDE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

*The Abject and the Splitted. Elements to Approach the Gender Oppression from the Critique of Political Economy\**

Cristina CATALINA GALLEGO  
Universidad Complutense de Madrid  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4661-6906>

Recibido: 20 de junio de 2023  
Aceptado: 10 de julio de 2023

### RESUMEN

Este artículo examina cuestiones y desarrollos de la Crítica de la Economía Política de Marx que permiten abordar las relaciones de género en el capitalismo. Para ello, se analizan la especificidad de la dominación capitalista, los límites de la crítica de Marx para abordar cuestiones de género y su potencial desarrollo a partir de la relación entre la reproducción de la fuerza de trabajo y de la totalidad social. Siguiendo esta línea, se exponen críticamente los desarrollos de la crítica de Marx que han llevado a cabo el colectivo Endnotes y R. Scholz para analizar la relación interna entre género y capital. Estas propuestas plantean la existencia de un *otro* del valor vinculado material y simbólicamente a las categorías «mujer» y «feminidad». Se trata, en última instancia, de pensar la especificidad de la opresión de género en el capitalismo y la forma que adopta en la actualidad.

\*. Este artículo se ha escrito en el marco de los siguientes proyectos I+D+i Plan Nacional: (1) «La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault» (PID2020-113413RB-C31). IPs: J.L. Villacañas y R. Castro. 2021-2025. (2) «Constelaciones del autoritarismo: Memoria y actualidad de una amenaza a la democracia en una perspectiva filosófica e interdisciplinar» (PID2019-104617GB-I00) IPs: J. A. Zamora y R. Mate. 2020/2023.

*Palabras clave:* Marxismo; Feminismo; Crítica de la Economía Política; Patriarcado; Relaciones de género; Capitalismo; Reproducción Social: R. Scholz; Crítica de la escisión del valor; Endnotes.

## ABSTRACT

This article examines issues and developments in Marx's Critique of Political Economy in order to approach the problem of gender in capitalism. To this end, it analyses the specificity of capitalist domination, the limits of Marx's critique to address gender issues and its potential development from the relationship between the reproduction of labour power and social totality. Along the same lines, the article critically exposes the developments of Marx's critique that Endnotes and R. Scholz have carried out in order to examine the internal relation between gender and capital. These proposals suggest the existence of an *other* of value that is materially and symbolically linked to the categories of woman and femininity. The article ultimately tries to think about the specificity of gender oppression in capitalism and the form it takes today.

*Keywords:* Marxism; Feminism; Critique of Political Economy; Patriarchy; Gender relations; Capitalism; social reproduction; R. Scholz, Value-Dissociation theory; Endnotes.

## 1. INTRODUCCIÓN

La Crítica de la Economía Política (en adelante CEP) de Marx analiza las determinaciones sociales del capital en tanto que valor que tiende a su incremento cuantitativo a través de un proceso de cambio formal –dinero, medios de producción y fuerza de trabajo, bienes o servicios de consumo y dinero–. Lo que subyace a la expresión fenoménica del capital como inversión rentable de dinero es, por tanto, un proceso en el que el valor, como relación de trabajo social abstracto, adopta distintas formas mercantiles. En dicho proceso ha de pasar necesariamente por la forma mercancía fuerza de trabajo, en tanto única susceptible de generar nuevo valor. En el capitalismo los productos del trabajo adoptan así la forma dual de la mercancía: encarnan al mismo tiempo valor de uso –una dimensión concreta– y valor (de cambio) –una dimensión abstracta–. Por sus cualidades sensibles concretas son heterogéneos y satisfacen necesidades y deseos humanos en tanto objetos de consunción. Pero, por otra parte, son portadores de una abstracción efectiva del trabajo

concreto –trabajo abstracto o valor–, que los hace comparables en la mediación mercantil. El valor expresa, de este modo, el gasto psicofísico medio de energía necesario para la producción de una mercancías en unas condiciones de productividad dadas, susceptible de ser conmensurado en tiempo. Este no es para la CEP no es una cualidad intrínseca a cualquier producto del trabajo humano (Brown 2012, 66). Solo existe cuando se constituye como mediador social, los productores individuales separados se relacionan sistemáticamente a través de la mediación del mercado y las mercancías se producen con el fin de rentabilizar una inversión dineraria inicial. La dualidad de la mercancía surge, por lo tanto, del carácter dual del trabajo en condiciones capitalistas: productor al mismo tiempo de valores de uso –trabajo concreto– y de valor –trabajo abstracto– (Marx 2017, 89 ss.).

Así, la mercancía dinero opera como capital productivo cambiando de forma en transacciones mercantiles en la medida en que la fuerza de trabajo produce mercancías por encima de su propio valor –del coste medio de su reproducción– que no le son retribuidas mediante el salario y que constituyen el beneficio del capital. Si el valor de uso de la fuerza de trabajo consiste, por tanto, en el consumo productivo que de ella hace el capitalista –crear nuevo valor–, su valor (de cambio) expresa el coste mercantil de su propia reproducción, que idealmente remunera el salario cuando se cumple el principio de equivalencia mercantil (Marx 2021, 235). El beneficio procede así del trabajo vivo impago. Desde el punto de vista abstracto, el resultado de este proceso es la reproducción ampliada de capital, en tanto que movimiento autotélico de incremento cuantitativo de valor. Que rija la lógica de este proceso significa que la satisfacción de deseos y necesidades humanas resulta primordialmente un medio para la acumulación de capital y no un fin en sí misma (Marx 2021, 134; Scholz 2000, 8) y que las modalidades de producción y distribución de bienes se adecuan a los requisitos de rentabilidad en el marco de la competencia y no son el resultado de una planificación colectiva, autónoma y consciente. El capitalismo es así «una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso» (Marx 2021, 132-133).

En este sentido, Marx considera que la reproducción ampliada de capital constituye una *legalidad* socio-histórica, puesto que, aunque es producto de los seres humanos, se autonomiza como *ratio*. El capital no requiere de la voluntad y la conciencia de los sujetos para reproducirse de manera ampliada, sino de determinaciones lógico-formales y condiciones de posibilidad socio-históricas. El capital constituye así una totalidad social en la medida en que unas categorías presuponen a otras formando un entramado relacional y procesual, contradictorio y antagónico. De modo que el capital no es reductible

a un mero proceso técnico-económico. Aunque la modernidad haya conllevado la constitución de esferas aparentemente separadas de lo económico, lo político y lo cultural, el capital como racionalidad constituye un modo de socialización complejo que las atraviesa de diversas maneras. La lógica de la valorización afecta a diferentes instituciones, relaciones interpersonales o disposiciones psicosociales de manera directa mediante su subsunción bajo la forma-valor o indirectamente de otros modos. Además, las formas sociales basadas en la forma-valor, que son presupuestos del despliegue exitoso de la valorización, tienen una dimensión concreta cuyas determinaciones no son arbitrarias, como ocurre por ejemplo con el dinero o la fuerza de trabajo. Esto hace que ciertas cualidades de lo concreto-sensible presenten dificultades para ser subsumidas bajo ciertas formas mercancía o bajo cualquiera. Este sería el caso para R. Scholz y Endnotes de algunos elementos que en el capitalismo están asociados con la feminidad y las mujeres, con su consecuente minusvaloración material y simbólica, como se mostrará más adelante.

El intento de inteligir la relación entre género y capital desde posiciones del feminismo marxista ha dado lugar a numerosos debates. Por ejemplo, Arruzza (2016) ha clasificado en tres los posicionamientos sobre la relación entre patriarcado y capital. Por un lado, las teorías de sistemas dobles y triples (Delphy 1970; Hartman 1981; Walb 1990) considerarían que el patriarcado y el capitalismo constituyen cada uno una forma de dominación, socialización y subjetivación diferenciada, aunque entrelazadas históricamente. Delphy (1970) habría incluso llegado a plantear que las amas de casa componen una clase socio-económica más. Por su parte, la teoría unitaria que defiende Arruzza sostiene que no existen diferentes sistemas, sino que el capitalismo implica necesariamente una forma de opresión de género que no se deriva mecánicamente de «las relaciones económicas», pues este no sería solo una categoría lógica separable de su dimensión histórica, ya que requiere de relaciones sociales de carácter contradictorio (Arruzza 2016, 12). Esta postura se opone a la idea, sostenida por Meiksins Wood (1995), de que el capital es indiferente al género, en tanto que las relaciones de género no constituyen una determinación de la valorización en el plano lógico<sup>1</sup>. En esta línea, la opresión de género en el capitalismo se explicaría como reminiscencia de formaciones sociales anteriores, integradas oportunistamente por el capitalismo, aunque no funcionalmente (Bedmar 2021, 106.).

Más allá de esta clasificación, las propuestas de Roswitha Scholz y el colectivo Endnotes plantean un abordaje de la relación entre la opresión de género y el capitalismo a partir del desarrollo de la CEP que trasciende los

1. Para esta cuestión, cfr. Bieler & Morton 2021.

términos de la oposición de la teoría unitaria a la idea de que el capital sea indiferente al género. R. Scholz y Endnotes –este último precisamente por influencia de la primera– consideran que el binario sistema sexo-género y la jerarquía entre feminidad y masculinidad específicas del capitalismo se constituyen en relación dialéctica con la lógica del capital. Se podría decir que no son lógicamente derivables de ella porque la forma-valor es indiferente al género, pero que, al mismo tiempo, el valor requeriría para su reproducción de la existencia de algo «otro» que, denostado y minusvalorado, estaría asociado sistemáticamente con lo femenino. Los elementos vinculados directamente a la lógica de la valorización se regirían por principios viriles y aquello escindido de esta por femeninos.

Siguiendo estas propuestas, este artículo reflexiona sobre algunos elementos de la CEP que permiten pensar la especificidad de la opresión de género en las sociedades capitalistas. Para ello, primero se expondrán la naturaleza de la dominación capitalista, los límites de la crítica de Marx para abordar la relación entre género y capital y sus potenciales líneas de desarrollo. Se seguirán aquí los análisis de H. A Brown, Vogel y Endnotes sobre la relación entre la reproducción de la totalidad social y la de la fuerza de trabajo –que Marx habría dejado sin desarrollar– y que, en cierto modo, recogen cuestiones del debate de los años setenta sobre la reproducción social, pero van más allá de las dicotomías entre trabajo productivo/reproductivo y pago/impago. Posteriormente, se expondrán las propuestas de Scholz y Endnotes sobre las relaciones de género en las sociedades capitalistas. Pese a sus diferencias, ambas parten de la idea de que el valor precisa de la existencia de algo ajeno a él: un otro de la forma-valor o de la esfera directamente mediada por el mercado. Lo escindido habría sido asociado sistemáticamente con las categorías mujer y la feminidad. Estos desarrollos de la CEP, analizan la opresión de género en su especificidad capitalista, pese a que el patriarcado tenga una historia anterior. Lo que no quiere decir que las formas de dominación del sistema sexo-género sean las mismas que las del capital y tampoco que el desarrollo del capital no transforme las propias relaciones de género (Endnotes 2013, 1; Scholz 2000, 8; Bedmar 2021, 107).

## 2. LA ESPECIFICIDAD DE LA DOMINACIÓN CAPITALISTA: INDIVIDUO, CLASE Y GÉNERO

Más allá de sus importantes diferencias, buena parte de las *recientes* interpretaciones de la CEP de Marx han incidido en que el capital implica una forma de dominación impersonal, abstracta y mediada, puesto que tanto su

racionalidad como el antagonismo de clase se *imponen* y reproducen a través de las relaciones del mercado que presuponen la igualdad y la libertad del individuo y no mediante la coerción directa o la convicción consciente (Postone 2006; Heinrich 2018; Kurz 2021; Mau 2023, pero también anteriormente Rubin 1974 o Adorno 2004). La lógica del capital conlleva una forma de heteronomía social general porque coacciona indirectamente a los individuos en la medida en que, para su subsistencia –autoconservación material y reconocimiento social– han de adaptarse a las exigencias de la racionalidad de la inversión y de la competencia mercantil. Han de *integrarse* en la totalidad social para su autoconservación. Mientras rige la lógica del capital, no hay lugar en la totalidad social para la decisión colectiva, autónoma y consensuada sobre la organización del metabolismo social.

No obstante, la lógica de la valorización no condiciona a todos los individuos de la misma manera, pese a que ante el mercado sean formalmente libres e iguales. La reproducción ampliada de capital requiere del cumplimiento de funciones económicas diferentes, que adoptan formas sociales distintas según las propiedades de los sujetos: dinero para invertir, bienes para arrendar y fuerza de trabajo para vender por un salario a falta de cualquier otra posesión. En este sentido, la dominación impersonal, abstracta y mediada del capital, que organiza el metabolismo social general, implica también la existencia de clases sociales antagónicas (Starosta 2016, Bonefeld 2014, Dinerstein 2017). Esta forma *integración social* diferenciada según la clase tiene implicaciones fundamentales en la constitución de la subjetividad y de los sujetos vivos (Adorno 2004). La adaptación a la forma social condiciona, entre otros, los patrones comportamentales o las condiciones existenciales como la seguridad, las expectativas, la formación o la salubridad física y psíquica. Las condiciones sociales concretas de la integración social diferenciada por clase cambian según las condiciones de acumulación de capital: exigencias de formación, condiciones laborales, modalidades de tiempo libre, formas de habitabilidad, capacidad adquisitiva del salario, cantidad y cualidad del salario indirecto, desarrollo científico-técnico, tipos de exclusión social y población sobrante, grado de daño psico-físico en la adaptación social, relaciones entre campo y ciudad o particularidades de la división social del trabajo. Muchas de estas condiciones diferenciales de la integración social en el capitalismo afectan a las relaciones de género y viceversa, como por ejemplo la división sexual del trabajo.

Es precisamente la clase de los desposeídos de medios de vida propios la que está abocada a mayor coacción y penuria en su integración social. Dependiente del salario para su subsistencia, ha de plegarse a las condiciones del mercado laboral y a los condicionantes asimétricos de la relación salarial. Si

bien la mercancía fuerza de trabajo –como la única capaz de generar nuevo valor– constituye una determinación lógica de la reproducción ampliada de capital, en tanto que inseparable de su portador, implica además la existencia de la forma social del trabajador asalariado, del proletariado como clase desposeída (Marx 2021, 226-227). Su génesis se produjo violentamente en la época de la llamada acumulación originaria, en un proceso en el que el campesinado se vio privado del acceso a las tierras que poseía como medios de producción, subsistencia y vida social (Marx 2017, 807). No obstante, la condición de desposesión se reproduce estructuralmente, pese a que históricamente los estándares de vida del trabajador asalariado puedan mejorar o empeorar. Si bien el proletariado resulta históricamente de la expropiación, su condición de desposesión se reproduce estructuralmente y, con ello, la coacción indirecta a vender su fuerza de trabajo: la necesidad de subsistir a través del salario como único medio de vida disponible.

En este sentido, la clase social y la explotación se reproducen en el capitalismo a través de la mediación mercantil y no mediante la dependencia personal y abierta. De modo que las clases sociales en las sociedades capitalistas no son producto de relaciones de dominación directa e inmediata, como sí lo fueron durante la época medieval (Hilton 1988, 26). Por el contrario, se reproducen por medio de las formas mercantiles que cumplen una función económica en el proceso de acumulación del capital. La pertenencia al proletariado es así efecto de la necesidad, por desposesión, de subsistir mediante el salario o el subsidio. Esta forma de dominación y subjetivación de clase específicamente capitalista no tiene los mismos fundamentos que la de la opresión de género que, hasta aquí, no es una determinación del capital.

Desde el punto de vista de la clase, el individuo se integra en formas sociales según sus propiedades o desposesiones. Y, con ello, ha de adaptarse también a las exigencias concretas de dicha forma, que varían históricamente según los cambios en el mercado y desempeño laboral, las regulaciones estatales, el desarrollo científico-técnico, los cambios en los patrones de consumo y ocio, etc. Por lo tanto, los modos de subjetivación en el capitalismo están condicionados de manera general por la clase social, pero también por las especificidades históricas que demanda el cumplimiento concreto de la función económica. Además, inciden en la subjetividad otras instancias no directamente mediadas por la lógica del mercado, pero que son asimismo capitalistas en tanto que participan de la reproducción de la totalidad social, tales como el Estado, la familia o las relaciones personales, las formas de consumo individual o las reminiscencias de vínculos sociales no capitalistas. Así, el hecho de que los modos de subjetivación se diferencien en las sociedades capitalistas en sus elementos básicos por clase social no quiere decir que esta

sea el único factor que condicione el comportamiento de los individuos. La posición del individuo en la división social del trabajo –sectores productivos, tipos de profesiones o condiciones laborales– o en las diferentes esferas de la totalidad social capitalista –mercantil, estatal o personal– afecta a sus disposiciones psíquicas y político-ideológicas y, viceversa, estas afectan de manera diferente al sujeto según su posición (Vogel 1979; Endnotes 2013). En este sentido, las relaciones de género han constituido hasta ahora un factor fundamental de integración y subjetivación individual diferenciada en el marco de la totalidad social capitalista. Ciertamente, los roles y la asimetría de género se recrean y transforman en la socialización mediante la interiorización de comportamientos que atraviesan las diferentes esferas o los distintos niveles de mediación de la lógica del capital, sin que por ello tengamos que hablar de la existencia del patriarcado como un sistema con lógica propia (Bedmar 2021, 109). A este nivel de análisis, si bien se podría señalar que la opresión de género moderna es intrínsecamente capitalista, al mismo tiempo, el capitalismo no tendría por qué ser incompatible con su abolición, incluyendo la división sexual del trabajo (Bedmar 2021, 111). Si bien se podría describir cómo las relaciones de género pueden afectar la integración individual en la sociedad capitalista, no ocurre lo mismo con la teorización de su posible relación interna con la acumulación de capital.

Hasta aquí, la CEP señala que el supuesto sujeto de intercambio formalmente libre e igual pertenece a una clase, pero no dice nada sobre su condición de género. Si bien la clase constituye una condición necesaria del capital, no parece ocurrir lo mismo con el género. Este, en principio, no es contemplado en la crítica de Marx como una determinación de la reproducción ampliada del capital, como tampoco lo sería la familia (Farris 2015, 3). En este sentido, las categorías del movimiento del capital serían sexualmente neutras, pues en ellas el sujeto solo se perfila como individuo aislado –cuyas relaciones sociales están mediadas por el mercado– y como perteneciente a una clase social –cuyas relaciones son antagónicas–. El nivel de abstracción en que Marx analiza el capitalismo como modo de producción histórico hace que su teoría sea ciega al sexo-género –*sex-blinded*– (Creighton 1985, 191). Lo que no quiere decir, tal y como el propio Marx (2021, 473) identificó ya en su época, que las relaciones de género no sean factores importantes en el modo en que los individuos se integran diferencialmente en el marco de la sociabilidad y la competencia capitalista.

Con todo, el desafío actual consiste, sin embargo, en explicar la fuerte persistencia de la opresión de género en el capitalismo, en diferentes formas y ámbitos, siempre en favor de la masculinidad y los hombres: violencia física y simbólica hacia las mujeres, discriminación de estas en el mercado y



desempeño laboral, agresiones sexuales, doble carga de tareas en el trabajo y el hogar, etc. Este desafío es al que tratan de responder Endnotes o Scholz, intentando identificar una relación interna entre la totalidad capitalista y las relaciones de género, que vaya más allá de la idea de que estas son una reminiscencia histórica integrada de manera oportunista para la acumulación de capital.

Hay un aspecto fundamental en la CEP que abre la posibilidad de plantear algunas posibles respuestas. El capital, entendido como una racionalidad abstracta de acumulación de capital, requiere para su despliegue también de la dimensión concreta de las mercancías, cuyas cualidades no pueden ser arbitrarias. Esto ocurre con las materias primas, los medios de producción, los bienes de consumo o –más fundamental para la cuestión del género– la fuerza de trabajo, puesto que esta es inseparable de la concreción psicofísica de sus portadores. Las cualidades psicofísicas del sujeto vivo, tanto las biológicas como las sociales, son fundamentales en la constitución del individuo como portador de mercancías. Entre ellas se incluye su posición en relaciones de género o raciales, su papel en la división social del trabajo o su inclusión o no en la condición de ciudadanía. Aunque Marx no analizara sistemáticamente esta cuestión, el desarrollo de la CEP podría hacerlo, pues esta no solo atiende a lógica de la reproducción de capital, sino también a la dimensión concreta de las formas sociales, que no es meramente arbitraria. En este sentido, la reproducción de las clases sociales y, específicamente, la reproducción de la familia proletaria no ha sido indiferente al sexo-género (Creighton 1985, 191). Las actividades reproductivas<sup>2</sup> han estado asociadas tendencialmente a la femineidad y a las mujeres, así como la incorporación de estas al mercado laboral se ha dado en condiciones más precarias.

### 3. PRODUCCIÓN, REPRODUCCIÓN Y GÉNERO EN LA TOTALIDAD SOCIAL CAPITALISTA

La cuestión de género se podría abordar desde la CEP desarrollando la relación entre las condiciones de reproducción del capital, la totalidad social

2. Se hablará de *actividades reproductivas* para referir a tareas necesarias para la reproducción de la fuerza de trabajo y de la población en general en el capitalismo, más allá de los grupos sociales o los ámbitos en los que se desarrollen, y no por ninguna cualidad considerada esencial. En estas actividades se incluyen el cuidado, la crianza, la limpieza, la higiene, la preparación de alimentos, la formación, la gestación o el afecto.

capitalista y la fuerza de trabajo<sup>3</sup> (Endnotes 2013, 1; Brown 2012, 70; Vogel 1979). Se trata por lo tanto de ampliar la crítica de Marx en un terreno en el que quedó incompleta: la reproducción de la vida, específicamente de los portadores de la fuerza de trabajo –que históricamente habrían llevado a cabo mujeres en el espacio doméstico– (Brown 2012, 70-74). La reproducción ampliada de capital requiere de la reproducción de la fuerza de trabajo actual y futura en unas condiciones concretas (Brown 2012, 71; Marx 2021, 230-231). El capital no solo requiere, por tanto, de la producción de mercancías preñadas de valor, sino también de trabajo asalariado disponible, de población con un grado de destreza y salud suficiente (Creighton 1985, 191). Requiere, en última instancia, de la reproducción de las clases sociales, de la reproducción social total (Vogel 1979; Farris 2015, 3)<sup>4</sup>. Así, la lógica de la acumulación de capital condiciona la reproducción de la población en su conjunto, tal y como señaló Marx (2021, 719 y ss.). Las tendencias a la concentración de capital, la producción a gran escala o los incrementos en la productividad generan una suerte de sobrepoblación –latente, estancada o flotante– (Marx 2021, 731). Esta ha estado compuesta también por mujeres, además de niños, migrantes, esclavos, campesinos o siervos, que han funcionado en ocasiones como ejército de reserva de fuerza de trabajo, in-

3. La reproducción de la fuerza de trabajo ha significado en la historia del capitalismo la reproducción de la familia proletaria, albergando además en su marco sujetos que han funcionado como ejército de reserva, mujeres y niños. En este sentido, la familia proletaria ha sido la encargada principalmente de reproducir la fuerza de trabajo actual y futura (Vogel 1979, 25; Farris 2015, 3-4).

4. «El concepto de producción social hace referencia a todo el proceso de reproducción de las condiciones sociales de la producción, incluidos los procesos de intercambio y consumo así como los de producción inmediata. (...) El mantenimiento y reproducción de la fuerza de trabajo es indispensable para la reproducción social, sin embargo en cierto modo, se desarrolla, al margen de la producción social. A las mujeres de las clases subordinadas les ha correspondido históricamente el peso principal de la responsabilidad de las actividades que aseguran el mantenimiento y reproducción de la fuerza de trabajo. (...) La actividad al margen de la producción social tiene necesariamente ciertas implicaciones para los agentes implicados. Por ejemplo, el modo capitalista de producción obliga a establecer una rigurosa separación, a nivel económico, entre la mayor parte de los aspectos de la producción social y lo que Marx denominó el consumo individual, dentro del cual se incluyen los procesos materiales del trabajo doméstico no remunerado. En una formación social capitalista dada, los individuos que se encuentran total o parcialmente marginados con respecto a la producción social, a causa de su participación en aquellos procesos, ocupan un lugar específico dentro de la división social del trabajo, con unos efectos políticos, ideológicos y psicológicos concretos» (Vogel 1979, 25-26)

gresando en la lógica competitiva del mercado laboral tensando salarios a la baja en detrimento a veces de la solidaridad de clase (Farris 2015, 3-5). Como ejército de reserva, las mujeres han subsistido el seno de la familia proletaria mediante el salario familiar (Creighton 1985, 186-187) y en la actualidad lo hacen a menudo mujeres migrantes realizando trabajo informal doméstico y de cuidados para las familias pudientes del centro capitalista (Farris 2015). La desventaja en términos de género en el mercado laboral se ha explicado por la vinculación socio-histórica de las mujeres con la gestación y la crianza (Brown 2012, 70; Endnotes 2013, 12) y/o por su peor cualificación para el trabajo productivo al haber sido relegadas a actividades reproductivas domésticas (Bedmar 2021, 11).

La reproducción ampliada de capital requiere, por tanto, no solo de procesos productivos, sino también de la reproducción de fuerza de trabajo en condiciones particulares, cuyo valor contiene el de los medios de subsistencia del trabajador y su descendencia. Esta trasciende así el ámbito empresarial, alcanzando también la llamada esfera privada –íntima, personal o familiar– (Brown 2012, 73) y la público-estatal –en la forma de prestaciones o salario indirecto–. A este respecto, la crítica de Marx no contrapone una esfera de producción de mercancías como propiamente capitalista a otra esfera que se ocuparía esencialmente de la reproducción de la especie en un sentido biológico o social. Más bien, señala que el proceso de producción contiene ya el de su reproducción, dentro del cuál se integra la reproducción de los portadores de la mercancías fuerza de trabajo. Tal y como señala Marx (2021, 655):

considerada desde el punto de vista de una interdependencia continua y del flujo constante de su renovación, todo proceso social de producción es al propio tiempo *proceso de reproducción*. (...) Si la producción reviste una forma capitalista, no menos la reproducción.

Ambos procesos están enmarcados en la totalidad social capitalista (Brown 2012, 74-78), en una relación dialéctica y contradictoria. Desde el punto de vista del capital, el proceso de reproducción de la fuerza trabajo aparece solo como un medio para el proceso de valorización, como una condición de su reproducción ampliada, pero esto no es así desde el punto de vista de los portadores de fuerza de trabajo (Brown 2012, 75-76). Que Marx no se ocupara de analizar sistemáticamente los procesos de reproducción de los portadores de mercancías, que en su momento realizaban las mujeres en el ámbito doméstico, no implica que el desarrollo de la CEP haya de ser androcéntrico, tal y como parecen señalar algunas teorías duales (Jaggar 1983, Hartmann 1981). La diferenciación rígida entre una esfera productiva capitalista y otra

reproductiva contiene además el peligro de proyectar el patriarcado a cualquier momento histórico sin considerar su especificidad (Creighton 1985, 190-191; Endnotes 2012, 1). Asimismo, tampoco es apropiado imputar a la CEP que obvia la dimensión *productiva* del *trabajo reproductivo* de las mujeres, como hicieron algunas posturas del debate sobre el salario doméstico (Dalla Costa 2009, Seccombe 1975), que sostenían que las actividades domésticas producían beneficios para el capital directa o indirectamente (Brown 2012, 66 y 67). Esto se debe a una incompreensión del concepto de trabajo productivo en Marx, que no tenía pretensiones de ser normativo, ni de excusar la injusticia u obviar la importancia de actividades que no estuvieran sometidas a la relación de explotación. El trabajo productivo, de manera general, es aquel que se inscribe formalmente en una relación de capital-trabajo (Brown 2012, 76-82). Esto hace que los términos en los que se plantearon los debates sobre el salario doméstico en los años sesenta y ochenta del siglo pasado resulten inadecuados para abordar la cuestión del género desde la CEP (Vogel 1979, 2-6; Creighton 1985, 184-185; Scholz 2018, 867). Lo mismo podría decirse de los posicionamientos que separan abstractamente una esfera productiva económica de otra reproductiva (Brown 2012, 68; Vogel 1979, 17).

En este sentido, parte del feminismo marxista habría reducido en ocasiones la reproducción de la fuerza de trabajo a las actividades femeninas en el espacio doméstico, sin atender al marco de reproducción de la totalidad social y a sus transformaciones históricas, las cuales revelan que también en el ámbito estatal y el mercantil se han realizado actividades reproductivas (Endnotes 2013, 1; Dinerstein 2017, 35)<sup>5</sup>. Asumiendo que en los análisis de Marx existe un punto ciego en la relación entre la reproducción de la totalidad capitalista y la de la fuerza de trabajo, el colectivo Endnotes (2013) distingue entre una *esfera directamente mediada por el mercado* (DMM en adelante) y otra *esfera indirectamente mediada por el mercado* (IMM en adelante). Esta distinción permitiría –junto con otras consideraciones sobre las dicotomías trabajo asalariado/no asalariado y público/privado– desarrollar la CEP para abordar el binario sistema sexo-género y la opresión de género específicos del capitalismo.

5. Además, las mujeres han entrado y salido del mercado laboral, aunque su incorporación ha sido tendencialmente en peores condiciones laborales y salariales. Ya Marx (2021, 472-487) señaló en su momento que la maquinaria, más allá de reducir el tiempo de trabajo, permitía paradójicamente aumentar la jornada laboral ocasionando la incorporación de toda la familia proletaria al ámbito del trabajo fabril –mujeres e hijos en condiciones todavía más deplorables– y, con ello, transformando las relaciones de género (Brown 2012, 81-82).

La esfera DMM es aquella en la que el trabajo se desarrolla bajo condiciones directamente capitalistas, en tanto que está sometido a las exigencias del beneficio y la competencia mercantil –productividad, eficiencia y uniformidad de producto–. Las tasas de explotación y beneficio empujan aquí a la producción de mayores cantidades de valores de uso o mercancías por unidad de tiempo. La dominación abstracta y mediada sería la inherente a esta esfera, basada en la coacción indirecta y no en la coerción directa (Endnotes 2013, 4-5). Existiría además otra esfera, la IMM, necesaria para la reproducción de la totalidad social, pero cuyas actividades estarían solo *indirectamente* sometidas a la producción de valor. Esta no es, por tanto, una reminiscencia de otra formación histórica. La constituirían las actividades que no están *directamente* mediadas por el mercado, ni sometidas *directamente* a las exigencias del beneficio del capital, entre ellas, las reproductivas. Especialmente se encuentran aquí las tareas que requieren de una temporalidad absoluta –veinticuatro horas siete días– y que, por ello, no son subsumibles fácilmente bajo la lógica del capital, que tiende a la reducción de tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción. En esta esfera tendrían lugar formas de dominación y sociabilidad diferentes a la dominación abstracta del capital, tales como la violencia física y simbólica, la dependencia personal directa, las jerarquías interpersonales, los vínculos solidarios, el apoyo desinteresado o la organización cooperativa (Endnotes 2013, 4-6).

La esfera IMM no se reduce al ámbito doméstico, ni al trabajo no asalariado. En ella se situarían tanto las actividades domésticas no asalariadas, como el trabajo asalariado público proveedor de prestaciones sociales. Ciertamente, en ciertos momentos, el Estado social capitalista organiza actividades de reproducción en forma de guarderías, residencias de ancianos, cuidado sanitario o comedores públicos. Aunque se sitúe fuera de la esfera DMM, este desempeño es trabajo asalariado porque se remunera mediante la forma social del valor, el salario, aunque no produzca valor y constituya fundamentalmente un coste colectivo para el capital, pues se sufraga con deducciones salariales del trabajo o en forma de impuestos (Endnotes 2013, 7). Y, por otra parte, también hay momentos en los que ciertas actividades reproductivas se realizan de forma asalariada en la esfera DMM mediante servicios mercantiles en escuelas, hospitales y residencias privadas o directamente domésticos. En síntesis, no todas las actividades reproductivas se realizan en el hogar de manera no asalariada.

El hecho de que la reproducción de la fuerza de trabajo se dé en la esfera DMM o en la IMM, de manera asalariada o no, tiene un efecto diferente en el valor (de cambio) de la fuerza de trabajo. La reproducción ampliada de capital

tiende al abaratamiento del valor de la fuerza de trabajo y de su familia<sup>6</sup>. La reducción de su coste es solo relativamente flexible, pero tiene límites insalvables, tanto biológicos como sociales (Brown 2012, 72; Marx 2021, 230). Uno de ellos es el antagonismo social, ya que al trabajo le interesa que su reproducción se realice en las mejores condiciones posibles (Endnotes, 2010, 3-4). En cualquier caso, la tendencia del capital al abaratamiento del valor de la fuerza de trabajo puede ocurrir mediante el deterioro de las prestaciones públicas, la contratación de trabajo de cuidado en condiciones de sobreexplotación, la producción en masa de bienes de subsistencia y, especialmente, mediante actividades domésticas no asalariadas (Creighton 1985, 185)<sup>7</sup>. Así, las actividades que se desarrollan bajo la forma salario incrementan tendencialmente el valor de la fuerza de trabajo y constituyen una deducción del plusvalor. Mientras que, las actividades no asalariadas de la esfera IMM, que normalmente han realizado las mujeres en el ámbito doméstico, no incrementan el valor de cambio de la fuerza de trabajo y no constituyen costes sociales del capital.

Endnotes identifica aquí la existencia de una *exterioridad* u otro del valor: la existencia de actividades de reproducción de la fuerza de trabajo que, por sus cualidades desde el punto de vista de la valorización, se desarrollan tendencialmente fuera de mediación del mercado (Endnotes 2012, 18). En el desarrollo del capitalismo, estas actividades se habrían desplazado a la esfera DMM y al ámbito estatal de la IMM durante sus años gloriosos del *welfarismo* para, en la actualidad, regresar de nuevo al espacio privado doméstico de la IMM. Es lo que Endnotes llama el proyecto de abyección, que se expresa en la actual tendencia a la privatización del trabajo reproductivo o a su aba-

6. Aunque si bien el capital presiona a la reducción del consumo individual del trabajador al mínimo (Brown 2012, 71-72), también tiende a una mercantilización extensiva que requiere de la realización del valor mediante la venta de nuevas mercancías.

7. Creighton (1985, 197-198) señala acertadamente que los motivos de la relegación de las actividades de crianza al ámbito privado personal de la familia no se reducen a que sea menos costoso para el capital, sino que tiene también relación con las cualidades y aptitudes que requiere la formación de la fuerza de trabajo. La historia del siglo XIX, con los intentos de institucionalizar la crianza fuera de la familia, habrían puesto de manifiesto que esta última resultaba finalmente mucho más «eficaz» y exitosa en la constitución de sujetos saludables tanto física como psíquicamente. No sería solo que las actividades reproductivas resultan más baratas cuando las realiza la familia, sino que dan mejores resultados, en tanto que, para la constitución funcional y equilibrada del sujeto se requiere además de disciplina afecto amoroso. La familia así, en la línea en la que lo plantean también los análisis de Adorno (1969) y Horkheimer (1969; 2003), contiene una dinámica dialéctica, pues se basa no solo en la autoridad y represión, sino también en la confianza y el amor desinteresado.

ratamiento con trabajo muy precarizado, cuya remuneración está por debajo del valor medio de la reproducción y es realizado principalmente en Europa por mujeres pobres migrantes. Estas actividades reproductivas habrían quedado en el capitalismo asociadas a la feminidad, en oposición a la masculinidad vinculada a la DMM. El género se constituye así a partir del «anclaje de un cierto grupo de individuos en una esfera específica de actividades sociales. El resultado de este proceso de anclaje es al mismo tiempo la reproducción continua de los dos géneros separados» (Endnotes 2012, 14). El binario sistema sexo-género, así como la asimetría relacional entre feminidad y masculinidad, se constituirían y reproducirían en la totalidad social capitalista por efecto de la asociación social de la mujer y el hombre a la esfera IMM y DMM respectivamente.

La diferenciación de estas esferas en Endnotes trata así de desarrollar la relación entre la reproducción la de la fuerza de trabajo y de la totalidad social a partir del punto ciego de la crítica de Marx para llegar a la cuestión del género. Mientras que el valor de uso de la fuerza de trabajo es su capacidad viva de trabajo –ser fuente de valor–, su valor (de cambio) expresa el coste mercantil de su reproducción –el tiempo medio socialmente necesario para producir sus medios de subsistencia– (Endnotes 2012, 3). No obstante, el hecho de que la mercancía fuerza de trabajo sea inseparable de su portador hace que su reproducción implique diferencias sustanciales respecto a otras mercancías. Existe aquí una tensión especial entre su valor y su valor de uso. Para que la fuerza de trabajo sea empleada productivamente no solo se requieren las mercancías que consume para su subsistencia, también son necesarias tareas de preparación como la cocina del alimento, el arreglo de atuendos y enseres, el empleo de los productos de higiene y limpieza, etc. Marx solo tuvo en cuenta el coste de su reproducción, esto es, «el valor de los medios de subsistencia necesarios para la conservación del poseedor de aquella» (Marx 2021, 229-230). No llegó a desplazar su análisis al ámbito no asalariado de la esfera IMM en el que, en su momento histórico, tenían lugar actividades reproductivas principalmente femeninas (Endnotes 2012, 3). Desde el punto de vista de la CEP, estas actividades serían mero trabajo muerto, no trabajo vivo productivo.

No obstante, la tesis de Endnotes es que muchas actividades reproductivas pasaron en la época dorada del capitalismo del trabajo femenino doméstico no asalariado a la esfera DMM y al trabajo asalariado estatal y, en la actualidad, estarían regresando a la esfera privada personal. Aquellas que son difícilmente subsumibles bajo la lógica de la productividad y la eficiencia, específicamente las vinculadas a la crianza y el cuidado de personas dependientes y enfermas, tenderían en la actualidad a desplazarse hacia el espacio

doméstico, donde se realizan de manera no remunerada o en condiciones salariales miserables, muy por debajo del valor medio de reproducción de la fuerza de trabajo (Endnotes, 2012, 17-18). En ello consistiría, de nuevo, el proceso de abyección.

En efecto, frecuentemente en la historia del capitalismo las mujeres se han ocupado de realizar las tareas de cuidado, limpieza o crianza en el marco doméstico. Pero, no siempre lo han hecho de manera no asalariada, ni eso ha supuesto siempre su exclusión del trabajo asalariado o la inexistencia de reparto de tareas con los hombres (Castien 2001, 242). Fue especialmente durante la época liberal en el marco de la familia burguesa, y en las familias de clase media durante capitalismo tardío, cuando muchas mujeres estuvieron recluidas en el hogar. Las mujeres burguesas, sin embargo, no se ocuparon directamente de las tareas del hogar. Por su parte, las mujeres proletarias asalariadas se ocupaban igualmente de las actividades reproductivas en el espacio doméstico. Ciertamente, las mujeres no siempre han estado excluidas del trabajo asalariado, ni tampoco de la condición de ciudadanía desde el siglo xx. Finalmente, tampoco las actividades de reproducción de la fuerza de trabajo han estado siempre excluidas de la esfera DMM o del trabajo asalariado, muestra de ello son las prestaciones públicas y la mercantilización de la preparación de alimentos, el cuidado, la crianza, la limpieza del hogar, etc. Por ello, resulta teórica y políticamente muy insuficiente reducir la reproducción de la fuerza de trabajo, sin mostrar su relación interna con la valorización, a una supuesta esfera reproductiva –doméstica, no asalariada y no mercantil– separada de la productiva.

Finalmente, una cuestión fundamental respecto del género en el capitalismo es que, hasta el siglo xx, las mujeres no han sido dueñas de su propia fuerza de trabajo, ni ciudadanas de plenos derechos políticos y civiles ante el Estado. Para las mujeres, la promesa de *emancipación burguesa* –frente a la dominación directa propia del feudalismo y el antiguo régimen– basada en la forma de «trabajo libre» y la condición «ciudadana» –en tanto que individuos formalmente libres e iguales ante el mercado y ante el Estado– no se hizo efectiva hasta el siglo xx, tal y como ocurrió a otros ritmos con esclavos, siervos, poblaciones indígenas, campesinos o, en definitiva, los no propietarios. Aunque trabajaran por un salario, las mujeres proletarias no eran trabajo *doblemente libre* en el sentido en que Marx lo expresa (2021, 808), porque para vender su fuerza de trabajo dependían jurídicamente del varón cabeza de familia. Solo eran libres como desposeídas de medios de vida propios, pero no como sujetos formalmente libres e iguales en el mercado. No estaban liberadas, por tanto, de relaciones de dependencia personal directa. En este sentido, las mujeres proletarias estuvieron sometidas a una doble dependencia:



del salario familiar por desposesión de medios de vida y del varón por desposesión de la libre compra-venta de su fuerza de trabajo (Vogel 1979, 12; Endnotes 2012, 11)<sup>8</sup>. Este hecho abocó a las mujeres a la dominación masculina personal y directa en el ámbito de la familia, amparada por las leyes matrimoniales, y las privó de ser *sujeto* en el sentido burgués en los ámbitos de la economía y la política. Marx señaló sobre este hecho que, para el sujeto varón de la sociedad burguesa, la mujer aparecía como objeto de propiedad, a semejanza de la mercancía (Brown 2015, 60). Además, estuvieron sometidas a condiciones deplorables en el mercado laboral o a la presión sindical para su exclusión (Wikander 2016, 60). No obstante, la inclusión masiva de la mujer en el mercado laboral y su acceso a la condición de plena ciudadanía no han supuesto el fin de la discriminación y la denostación de lo femenino, menos aún de la violencia física y simbólica hacia las mujeres. En tal sentido, parece complicado explicar la opresión de género en la actualidad como una reminiscencia del patriarcado precapitalista, que ha supuesto una desventaja histórica para las mujeres, susceptible de ser superada con el desarrollo del capitalismo. La opresión de género persiste en los ámbitos privado doméstico, mercantil y público en diferentes formas: violencia directa física y simbólica, discriminación estructural, juicios machistas, retribuciones desiguales, agresiones sexuales, etc.

#### 4. LA MUJER Y LA FEMINIDAD COMO LO OTRO DEL VALOR

La propuesta de Endnotes pone de manifiesto que las actividades reproductivas no se han realizado únicamente en el ámbito doméstico de manera no asalariada por mujeres. Ello indica que no hay nada esencial en el género femenino que lo relegue naturalmente a la realización de tareas reproductivas en el ámbito privado. Ni el sexo ni el género son categorías universales ni naturales. Sin embargo, señala también que, en marco de la reproducción de la totalidad social, las actividades necesarias de reproducción de la fuerza de trabajo que por sus características no son rentables según la lógica del capital se inclinan tendencialmente a la esfera IMM, especialmente en momentos de crisis de acumulación. Esa exterioridad del valor, vinculada sustancialmente

8. «La masa del sexo femenino sufre doblemente; por una parte, la mujer padece la dependencia económica y social del hombre, la cual se suaviza, pero no se elimina con la igualdad formal de derechos ante la ley. Por otra parte, la mujer sufre la dependencia económica en que se hallan las mujeres en general y las mujeres proletarias en particular, lo mismo que los hombres proletarios» (Vogel 1979, 7-8).

a la reproducción de la fuerza de trabajo y la población en general, ha estado tendencialmente a cargo de las mujeres en la historia del capitalismo, ha sido así asociada a los atributos de la feminidad y denostada respecto a la posición de la masculinidad y de los hombres. Los atributos de las actividades reproductivas –cuidado, crianza y limpieza del hogar– que han realizado tendencialmente mujeres han sido proyectados a la feminidad. Endnotes (2012, 14 y ss.) considera así que el género en el capitalismo resulta del anclaje diferenciado de ciertos grupos de individuos a cada una de las esferas IMM y DMM, tal y como se ha explicado. La masculinidad se conformaría en asociación con los atributos de la esfera DMM y la feminidad con los de la IMM, específicamente con las actividades no asalariadas realizadas en la esfera privada personal.

Pero, si bien la separación de estas esferas parece ser un requisito de la reproducción de la totalidad social capitalista, no lo es la asociación de estas con un binarismo sexual. El sistema sexo-género binario habría sido integrado y fortalecido en el capitalismo precisamente mediante la proyección social de los atributos diferenciados de la masculinidad y feminidad sobre los cuerpos según su anclaje respectivo en las esferas DMM y IMM. Esta asociación, que es una construcción socio-histórica, se manifiesta sin embargo como algo natural: la categoría mujer se asocia a lo femenino como expresión de un supuesto sexo hembra y la categoría hombre a la masculinidad como expresión de un supuesto sexo macho. No obstante, el género no es la expresión cultural de la naturaleza sexual. Tampoco el sexo existiría de manera natural o esencial para Endnotes, siguiendo a J. Butler (2007), pues se constituye socialmente como reverso del género. Ambos se conforman dialécticamente en un marco cultural y material dado.

La relación asimétrica entre los géneros a diferentes niveles en favor de la masculinidad se explicaría en el capitalismo porque la categoría mujer expresaría el coste que la reproducción biológica tiene para el capital. La feminidad, como expresión de los atributos asociados culturalmente con los cuerpos gestantes e inclinados a la crianza y el cuidado, representaría aquello que no es subsumible en la lógica de la valorización del valor, aunque es al mismo tiempo necesario para su existencia. Así, lo femenino llevaría según Endnotes (2012, 15) «la etiqueta del precio» del coste que implica la reproducción biológica de los seres humanos desde el punto de vista del capital. La carga de la reproducción biológica se asociaría con la categoría mujer en la medida en que mucho más excepcionalmente se han ocupado los hombres de la gestación y la inmediata crianza –pues los hombres transgénero han constituido una minoría hasta ahora–. La vinculación de la categoría cultural de mujer con las personas gestantes habría supuesto su relegación a la esfera IMM no

asalariada, esto es, a las actividades reproductivas en el espacio doméstico. La condición gestante y criadora constituiría además de una desventaja en el mercado laboral, un coste para el capital. Ello habría implicado que la mujer y la feminidad fueran denostadas frente a los hombres y la masculinidad, asociados estos a la lógica de la esfera DMM. En definitiva, las mujeres serían castigadas en el capitalismo por «tener género», esto es, porque la feminidad ha estado asociada a los atributos de la crianza y la reproducción biológica (Endnotes 2012, 12). De modo que la diferencia sexual se constituye y reproduce precisamente mediante la vinculación socio-cultural del significante mujer con la esfera IMM y, dentro de ella, con el trabajo no asalariado. Esta relación habría supuesto además una desventaja en la incorporación de la mujer al mercado laboral, relegándola a peores condiciones salariales y laborales (Endnotes 2012, 12).

Siguiendo esta argumentación, Endnotes considera que el proceso de mercantilización intrínseco a la extensión de la lógica del capital, al extenderse también al género, estaría propiciando un proceso paralelo de desnaturalización de este último. El capitalismo contendría paradójicamente un movimiento de visibilización de que el género no tiene determinaciones biológicas –o hacia una despreocupación por ello–. El sistema sexo-género binario, que el propio capitalismo habría añanzado, se vería progresivamente desnaturalizado, en tanto que la mercantilización atraviesa también la sexualidad y el género. Este diagnóstico permitiría dar cuenta de la actual tendencia a aceptar la dimensión socio-cultural del sistema sexo-género, que acompaña el reclamo de derechos y reconocimiento de la pluralidad de expresiones sexuales y de género. No obstante, este diagnóstico no explica el incremento actual de posturas naturalizantes anti-feministas, homófobas, transfobas y machistas.

Por otra parte, cabe señalar que la desnaturalización del sistema sexo-género no deriva de suyo en una desnaturalización de las relaciones asimétricas entre la masculinidad y la feminidad y, menos aún, en una desnaturalización de la lógica del capital que trata abyectamente a las actividades reproductivas. En esta misma línea, uno de los desafíos de la propuesta de Endnotes sería explicar la persistencia de la violencia física y simbólica contra las mujeres, además de personas transgénero, no binarias y no heteronormativas. Que la asociación de lo femenino con la esfera IMM implique su desprecio simbólico y material por expresar el coste de la reproducción de la vida para el capital no explica por sí misma que las mujeres sean objeto sistemático de violencia física y simbólica. En definitiva, faltaría un desarrollo de las mediaciones que se dan entre la asociación de lo femenino con el precio de la reproducción para el capital y su ser objeto de agresión simbólica y física por parte de los hombres, tanto a nivel personal como institucional. Para ello, el

análisis de Endnotes debería desarrollar de manera más específica cómo se constituyen las cualidades de la feminidad en relación con la esfera IMM, no solo a nivel simbólico-cultural, sino también psíquico y conductual. Se trataría de detallar qué cualidades, actividades y comportamientos se consideran femeninos en el capitalismo, en qué sentido están relacionados únicamente con las actividades no asalariadas de la esfera IMM y en qué medida esta asociación se diferencia respecto de otras formaciones históricas. Habría que dar cuenta también del hecho de que hoy elementos tradicionalmente asociados a la feminidad estén integrados en modalidades de desempeño laboral y de comercialización de mercancías en ciertos sectores. El desafío de analizar las mediaciones entre estos diferentes planos –la escisión de lo femenino en términos de la totalidad social y el comportamiento concreto de los sujetos– se plantea también en la teoría de la escisión del valor de Scholz. Esta sugiere que el desarrollo de su teoría ha de incorporar un análisis de las disposiciones psicosociales en relación con el género a partir de un «instrumental psicoanalítico» (Scholz 2020,10).

La propuesta de Endnotes se reconoce deudora de los análisis de Scholz en la idea de que, en las sociedades capitalistas, para que exista el capital es necesario que exista algo otro del valor: para Endnotes son las actividades reproductivas no asalariadas de la IMM, lo tratado abyectamente por el capital, y, para Scholz sería lo escindido femenino de la forma-valor, igualmente las actividades de cuidado y crianza de temporalidad absoluta. Ciertamente, para Scholz (2018, 873), la forma-valor requiere elementos escindidos de su lógica, que no son presupuestos lógico-formales, ni tampoco meras contingencias arbitrarias. Dentro de lo escindido de la forma-valor estaría lo vinculado a las mujeres y la feminidad, además de lo asociado a la no-blanquitud y a lo semita. Lo escindido femenino estaría menospreciado frente al hombre y la masculinidad no solo en el plano simbólico-cultural, sino también en el material y en el psicosocial. El capitalismo tendría así un carácter patriarcal, en tanto que la lógica del capital prima los atributos de la virilidad competitiva al tiempo que presupone otra racionalidad, del cuidado afectivo, vinculada a la feminidad y a las mujeres, que desprecia y denosta.

##### 5. LO ESCINDIDO-FEMENINO COMO CONDICIÓN DE LA VIRIL FORMA-VALOR

La propuesta de Scholz es un intento de avanzar desde la crítica del valor hacia una crítica de la escisión del valor<sup>9</sup>. Esta última parte de los límites de la

9. La crítica del valor, de la que Kurz es uno de los exponentes más conocidos, fue desarrollada por el grupo *Krisis*, del cual se escindió el grupo *EXIT!*, precisamente porque

CEP para abordar formas de dominación –la opresión de género, el racismo y el antisemitismo– que no se corresponden con las de la forma-valor, pero que, sin embargo, están vinculadas a esta en la constitución de la totalidad social capitalista (Briales 2004, 165). La teoría de la escisión del valor se conformaría de este modo como una metateoría porque integra tanto las categorías que aprehenden la racionalidad del capital en el plano lógico-formal como también aquello que se produce como un afuera de esta racionalidad precisamente para hacerla posible, como «principio estructural general» o precondition de la totalidad social (Scholz 2021, 89)<sup>10</sup>. La escisión-valor es, en este sentido, una meta-estructura (Scholz 2000, 12). También, porque lo escindido sería inaprehensible desde la racionalidad moderna basada en el principio de la identidad, ya que no se deriva directamente de la lógica del trabajo abstracto, ni tampoco constituye una ratio propia. Sin embargo, es susceptible de ser aprehendida porque la lógica del valor presupone un ámbito de lo no lógico, de la no identidad. En él se incluyen a nivel material las actividades reproductivas realizadas por las mujeres, a nivel simbólico-cultural las cualidades asociadas a la feminidad y a nivel psíquico el comportamiento socialmente inculcado a los sujetos feminizados. La crítica de la escisión del valor trata de rebasar así, como metateoría, los límites de la crítica del valor, visibilizando las condiciones de posibilidad de la totalidad social capitalista que se conforman como su afuera (Scholz 2020, 89). Con ello pretende dar cuenta de formas de dominación, como el patriarcado, el racismo o el antisemitismo que, aunque no se derivan directamente de las categorías del movimiento autotético del valor, constituyen su posibilidad misma. La crítica de la escisión del valor pretende así aprehender la no-lógica que engloba tanto

el segundo siguió el camino de la teoría de la escisión del valor propuesta por Scholz. La crítica del valor entiende que en la obra de Marx se despliega una crítica categorial de la lógica del capital como trabajo abstracto que tiende a su incremento cualitativo, que instituye un modo civilizatorio. Para una síntesis de esta cuestión, cft. Catalina (2022).

10. «El conjunto de la relación social en el capitalismo, sin embargo, no está determinado sólo por el auto-movimiento fetichista del dinero y por el fin en sí mismo del trabajo abstracto. Por el contrario, existe una «disociación» sexualmente especificada, dialécticamente mediada por el valor. Lo disociado no es un simple «subsistema» de esta forma (como el comercio exterior, el sistema legal o incluso la política), sino que es esencial y constitutivo de la relación social total. Significa que no existe una «relación de derivación» lógica inmanente entre valor y disociación. La disociación es valor y el valor es disociación. Cada uno está contenido en el otro, sin que sean idénticos. Se trata de dos momentos centrales esenciales de una misma relación social, en sí mismos contradictorios y fragmentarios, que deben ser entendidos al mismo alto nivel de abstracción» (Scholz 2000, 10).

la racionalidad del capital como «el reverso oscuro del valor mismo» (Scholz 2020, 139).

A diferencia de Endnotes, Vogel o Brown, Scholz no desarrolla la relación entre la reproducción de la fuerza de trabajo y la totalidad social para pensar la opresión de género en el capitalismo. Ello se debe, probablemente, a la insistencia de la crítica del valor en que el trabajo asalariado no es el núcleo central de la dominación capitalista, sino el trabajo abstracto en sí mismo (Scholz 2000, 4-5). Scholz considera que la influencia del llamado *marxismo tradicional* ha incidido en que el feminismo marxista haya centrado su abordaje a la cuestión de género en la tensión entre capital y trabajo asalariado. Esta perspectiva obviaría, en su opinión, que el género es una «relación social constituyente» de la forma-valor o, dicho de otro modo, que la socialización del valor implica una forma de socialización de género, binaria y asimétrica entre la feminidad y la masculinidad (Scholz 2018, 867). No obstante, aquí se hace visible un problema de la crítica del valor: el trabajo abstracto como mediador social y lógica autotélica de valorización presupone la existencia de la mercancía fuerza de trabajo, de la capacidad viva para generar valor y, por ende, de la forma social del trabajo asalariado y del proletariado como clase desposeída. Una cosa sería el pertinente reproche de la crítica del valor a ciertos marxismos porque su posición política ha estado centrada en demandas de distribución de la riqueza social, reclamando la parte de la clase productiva, y no en la abolición misma de las categorías del capital, del trabajo abstracto y el proletariado. Y otra cosa es que el capital no presuponga la existencia del antagonismo de clase y del mecanismo de personificación de funciones económicas. Por lo tanto, atender a la relación entre la reproducción de la fuerza de trabajo y de la totalidad social para abordar la cuestión del género no significa reducir el capital a la propiedad de medios de producción o a la desigual distribución de la riqueza. Precisamente, Endnotes aborda las relaciones de género en el capitalismo a partir de la tensión entre la reproducción necesaria de la fuerza de trabajo y de la totalidad social partiendo también del hecho de que el valor requiere de un otro. Ese otro lo constituyen las actividades reproductivas que son un mero coste para el capital. Scholz, con todo, se acerca a esta interpretación, puesto que lo escindido femenino coincide precisamente con las actividades reproductivas no subsumibles bajo la forma-valor<sup>11</sup>. Se podría decir que Scholz en definitiva extiende la cuestión de la reproducción más allá de la fuerza de trabajo a la población en su conjunto.

11. «Las actividades reproductivas «femeninas» tienen un carácter formalmente diferente en calidad y contenido del carácter del trabajo abstracto; por lo tanto, tampoco

Scholz misma dice que «la esfera que queda fuera del contexto de la forma económica pertenece al consumo, con las actividades previas y posteriores vinculadas a él; por lo tanto, el acceso a la forma «disociada» del valor debe buscarse en primer lugar aquí» (2000, 11). Es precisamente en la relación de consunción particular con el producto donde este estaría para Scholz «sustraído» de la forma-valor. Esto no quiere decir que el producto tenga una autonomía propia como valor de uso, pues tiene determinaciones en tanto que producido y circulado bajo la forma mercancía. Sus cualidades sensibles como producto capitalista están mediadas por la forma-valor y, por ello, no existe una relación de consunción inmediata con el producto, una relación orgánica y no-capitalista en el consumo individual con los bienes o servicios. Pero, en cualquier caso, lo que aquí se pretende señalar es que para Scholz en el consumo individual las mercancías salen del «contexto de la forma económica» y se sitúan en «una esfera de actividades de reproducción, que se cruzan con actividades, momentos y relaciones sólo parcialmente mediadas, o incluso a priori no mediadas con la forma de la mercancía» (Scholz 2020, 11). Esto es lo que Endnotes concibe como las actividades reproductivas femeninas en el ámbito doméstico o estatal, la esfera IMM. Scholz añade, no obstante, que lo escindido no se reduce solo al «consumo y preparación de bienes para uso comprados para consumo individual», sino que también integra elementos como la afectividad, el cuidado, el amor o el erotismo, entre otros (Scholz 2000, 11). Lo escindido femenino incluye así la dimensión material de las actividades asociadas a las mujeres, pero también los atributos simbólico-culturales y las disposiciones psicosociales de los sujetos<sup>12</sup>.

Más aún, Scholz (2000, 11) señala que «sólo en el consumo las mercancías se utilizan y disfrutan de una manera realmente material-sensible». Esta cuestión, a veces más inadvertida en la recepción de la crítica de la escisión, es

pueden ser simplemente subsumidas en el concepto de trabajo abstracto» (Scholz 2020, 15).

12. «En la modernidad patriarcal son delegadas a la mujer, es decir, se le asignan y proyectan en ella no sólo determinadas actividades [reproductivas], sino también sentimientos y cualidades (sensualidad, emotividad, debilidad de entendimiento y de carácter, etc.). El sujeto masculino de la ilustración que, como socialmente determinante representa, entre otros atributos, la fuerza para imponerse (en la competencia), el intelecto (respecto a las formas de reflexión capitalista), la fuerza de carácter (en la adaptación a las imposiciones capitalistas), y que así constituyó (inconscientemente), por ejemplo, el mecánico de precisión masculino disciplinado de la fase fordista en la fábrica, está él esencialmente estructurado sobre esta «disociación». En este sentido, la disociación-valor tiene también un lado cultural-simbólico y una dimensión psicosocial, que, en mi opinión, sólo pueden ser abordados con un instrumental psicoanalítico» (Scholz 2020, 10).

fundamental para comprender la relación entre lo escindido y la constitución misma de los atributos materiales, simbólicos y psíquicos de la feminidad. Lo escindido surge porque algunos rasgos de la dimensión concreta de elementos de la totalidad capitalista no pueden ser subsumidos bajo la forma-valor, porque no se pliegan a las determinaciones de la dimensión abstracta, de su lógica autotélica de incremento cuantitativo. Específicamente, lo escindido resulta así de los elementos sensibles que no pueden ser fácilmente subsumibles, por sus cualidades concretas, bajo la forma mercancía. Algunos de estos elementos serían los que en la modernidad capitalista se habrían proyectado a las mujeres y a la feminidad, en contraposición a la masculinidad y a los hombres asociados material, simbólica y psíquicamente con los atributos propios de la racionalidad de la valorización. Scholz lo expresa claramente:

Mi tesis central sobre esta cuestión es la siguiente: la contradicción fundamental de la socialización del valor, entre materia (contenido, naturaleza) y forma (trabajo abstracto) está determinada por el género de manera específica. Todo contenido sensible que no se puede elevar a la forma de valor abstracta, pero que sin embargo permanece como una presuposición de la reproducción social, se delega en las mujeres (sensibilidad, emoción, etc.» (Scholz 2018, 872).

Las determinaciones que cada forma-valor impone al contenido concreto hacen que algunos elementos material-sensibles no puedan ser subsumidos en cualquier forma mercancía o definitivamente en ninguna.

Por ello, más allá de los problemas de Scholz para abordar el género desde la relación entre la reproducción de la fuerza de trabajo y la totalidad social, la crítica de la escisión del valor constituye un desarrollo de la CEP. Si bien el sistema binario sexo-género y la opresión de género serían inaprehensibles únicamente desde las categorías del movimiento del trabajo abstracto, al mismo tiempo solo serían inteligibles, como lo escindido, desde la forma-valor. Y aquí la dialéctica entre el valor y su escisión no es sino una expresión de la tensión entre lo abstracto y lo concreto en la forma-valor, en tanto que categoría del movimiento del valor. Esta tensión es la misma que se da en la mercancía fuerza de trabajo entre su valor de uso y su valor (de cambio), en la medida en que sus portadores son inseparables de ella; su existencia requiere de algo más que medios de subsistencia mercantiles. Esto converge con el hecho de que para Scholz lo escindido no se reduce a lo que no puede ser subsumido en la forma-valor, sino a lo que además es necesario para su constitución. Es lo que el valor produce y reproduce necesariamente como su afuera.



La materialidad de las actividades reproductivas, las disposiciones psíquicas de los sujetos y los elementos simbólico-culturales que en la modernidad capitalista se han asociado a la categoría mujer integrarían lo escindido del valor en la medida en que se habrían constituido como su otro necesario. No se derivarían directamente de la lógica de la valorización, pero sí serían elementos fundamentales en la socialización del valor. De modo que la teoría de la escisión trata de captar la constitución misma del binario sistema sexo-género y de las relaciones asimétricas entre masculinidad y feminidad en relación con el capital<sup>13</sup>. Para Scholz, las cualidades que intervienen directamente en la lógica de la valorización —a nivel material, simbólico y psíquico— son las que en la modernidad se han asociado con el ámbito de la masculinidad y estarían encarnadas tendencialmente por hombres. De este modo, la crítica de la escisión tematiza el capitalismo como un «patriarcado productor de mercancías», que conforma en sí mismo «un modo civilizatorio completo» (Scholz 2000, 15). La *socialización del valor* no sería indiferente al género. Esto es, las formas sociales y modos de subjetivación propios de las sociedades capitalistas implicarían inexorablemente una asimetría relacional entre lo masculino y lo femenino, pese a sus transformaciones históricas y al hecho de que hombres y mujeres puedan encarnar indistintamente elementos de ambas categorías, especialmente en la actualidad, como se verá más adelante. Así, si Scholz habla de *patriarcado productor de mercancías* no es porque considere que la dominación patriarcal tradicional premoderna —abierta, inmediata y directa— sea una condición social del capitalismo o una reminiscencia integrada. Es más bien porque la racionalidad del movimiento autotético del trabajo abstracto instituye un principio de socialización y subjetivación viril que, al mismo tiempo, requiere para su funcionamiento lo escindido femenino, relegándolo a una posición de inferioridad. En palabras de Scholz (2000, 12): «Lo femenino disociado es, así, el Otro de la forma mercancía, como lo que es aparte; por otro lado, sin embargo, sigue siendo dependiente e infravalorado, precisamente porque es un momento disociado en el contexto de toda producción social».

Las actividades, símbolos y disposiciones psíquicas asociadas a la feminidad y la categoría mujer serían precisamente las que históricamente, en la

13. «El problema se puede llevar a la siguiente disyunción: si el trabajo abstracto y el valor pueden ser conceptualizados ya en su conjunto constituyente —y con ello en su núcleo esencial— como un principio masculino; o si otra vez ha de introducirse una jerarquía conceptual, en la que la distribución de los roles de género ha de ser remitida a un conjunto secundario, como un mero problema derivado y de concreción» (Scholz 2018, 870). La teoría de la escisión del valor se posiciona evidentemente en la primera opción.

constitución de la modernidad capitalista, han quedado escindidas de la lógica de la valorización. Son «el reverso oscuro del valor mismo» (Scholz 2021, 139). A partir de F. Haug, Scholz caracteriza lo masculino y lo femenino como dos racionalidades contrapuestas, una basada en la lógica del ahorro de tiempo y la otra en la del gasto: una basada en los principios racionales de productividad, eficiencia y rendimiento y la otra irreductible a ellos. Una basada en el beneficio y la competencia y la otra vinculada al afecto desinteresado, al cuidado y a la emocionalidad (Scholz 2020, 37). Sería precisamente la extensión de la socialización del valor como principio civilizador en la modernidad lo que habría acrecentado y consolidado la preponderancia simbólico-cultural, material y psíquica de la masculinidad frente a la feminidad (Scholz 2020, 32).

La masculinidad se constituiría en relación con los principios funcionales a la lógica de la valorización, tales como el rendimiento, la competencia, la productividad, la fortaleza, la decisión, el cálculo racional y estratégico o la eficacia. En su dimensión material, esta asociación se manifiesta en el hecho de que los sujetos masculinizados se habrían ocupado tendencialmente de trabajos relacionados con la producción y circulación de mercancías. En su dimensión psíquico-conductual, esta asociación se expresa en la primacía del comportamiento competitivo, agresivo, ambicioso-lucrativo y dominador, frente al compasivo, afectuoso y solícito. La socialización del valor en el patriarcado productor de mercancías habría reducido el sujeto racional y espiritual a la categoría hombre –blanco y propietario– mientras que las mujeres habrían sido consideradas como meros objetos «naturales», como cuerpos objetivables, que se comportan según los principios de la sumisión, la pasividad, la sensibilidad y la debilidad de carácter y entendimiento (Scholz 2000, 15-16).

Los elementos que no se adecúan a la dinámica de acumulación de capital, aunque sean necesarios para su reproducción, y han quedado identificados como lo femenino serían: el afecto desinteresado, el amor, el erotismo, el cuidado, la vulnerabilidad, la irracionalidad, el sacrificio, la caridad, el conformismo o la inestabilidad. Los comportamientos, símbolos y actividades atravesados por estos principios habrían sido expulsados en la modernidad hacia «áreas fuera de la lógica del valor» –del rendimiento, la competencia y la ganancia– por su dificultad para subsumirse a ella (Scholz 2000, 17). «El «amor», la ternura, la solicitud, el cuidado y el afecto no pueden, por tanto, organizarse según la lógica del ahorro de tiempo», puesto que «el «trabajo del hogar, lo sensual, lo emocional, lo no analítico, lo no unívoco, lo confuso, lo no claramente comprensible y localizable» no son inteligibles según la racionalidad lógico-formal o científica (2000, 19). La primacía de la lógica

del capital habría hecho que estos elementos hayan quedado relegados a una posición de inferioridad y, por medio de su identificación socio-histórica, también lo femenino y las mujeres.

«El valor y la disociación están pues en una relación dialéctica recíproca» (Scholz 2000, 5). El ámbito de lo escindido no sería lógicamente deducible de las categorías de la CEP, pero, al mismo tiempo, solo sería analíticamente identificable en relación con ella (Scholz 2018, 873). Uno de los problemas que se podrían identificar aquí es la conceptualización de la relación entre el valor y su escisión: las formaciones capitalistas serían para Scholz intrínsecamente patriarcales, pero al mismo tiempo esta condición no se deduce de la lógica del capital –que sería ciega al sexo–, ni tampoco se explica por la integración de una reminiscencia de otras formaciones históricas. Tampoco Scholz se plantea si las relaciones de género asimétricas constituyen una condición de posibilidad histórica para la reproducción de la totalidad social susceptible de ser superada. Scholz no plantea en estos términos el problema del género porque conceptualiza lo escindido, siguiendo aquí la dialéctica adorniana, como lo no deducible de, ni reductible a, la lógica de la identidad que hace inteligible al capital, así como a la ciencia y la política modernas. Pero, entonces resulta difícil comprender cómo lo escindido es también una condición de posibilidad del capital. En este punto, pese a lo señalado anteriormente, la teoría de la escisión parece reducir la forma-valor a su dimensión abstracta –a la mera lógica del valor como abstracción–, cuando la forma mercancía tiene también una dimensión concreta-sensible. Es curioso porque la propia Scholz considera la tensión entre lo abstracto y lo concreto como núcleo central de su teoría. Que ciertas actividades reproductivas asociadas tradicionalmente a la feminidad no puedan ser exitosamente subsumibles bajo la forma-valor no quiere decir que el capital, como movimiento de valor a través del cambio de forma mercancía, no contengan en sí una tensión entre su dimensión abstracta de valor y su dimensión concreta de valores de uso. Cabría entonces aclarar en qué sentido lo escindido femenino se puede captar si no es a partir desde las categorías de la CEP.

## 6. EL EMBRUTECIMIENTO DEL PATRIARCADO Y EL PROCESO DE ABYECCIÓN

La crítica de la escisión del valor asume el dinamismo de las relaciones de género en el capitalismo, sin que ello implique un detrimento de su carácter patriarcal. Por una parte, trata de dar cuenta de las profundas transformaciones que se han dado en el desarrollo del capitalismo respecto del binarismo sexo-género y de la tradicional asignación de roles de mujeres y hombres.

Pero, por otra parte, señala la persistencia de su carácter patriarcal. Fenómenos como la incorporación masiva de la mujer al mercado laboral y su inclusión en la categoría de ciudadanía, su liberación del confinamiento doméstico, los cambios en el comportamiento de mujeres y hombres respecto de la feminidad y la masculinidad, la puesta en cuestión del binarismo sexo-género, la mercantilización de las actividades reproductivas o la feminización del trabajo: todos ellos no implicarían de suyo el final del carácter patriarcal del capitalismo, según Scholz.

El patriarcado productor de mercancías sería el resultado de la universalización de la forma mercancía que culmina en la sociedad burguesa, en la medida en que este fenómeno implicó el menosprecio de lo femenino, la domesticación de los cuerpos feminizados y su relegación a las actividades reproductivas. No obstante, este no habría adoptado siempre las mismas formas en el desarrollo del capitalismo. Se podría así identificar la existencia de una forma moderna y otra posmoderna del *patriarcado productor de mercancías*, en la medida en que en las últimas décadas el sistema sexo-género y las asignaciones de la masculinidad y la feminidad respecto de las categorías hombre y mujer han sufrido cambios fundamentales. Estos, sin embargo, no han implicado que lo femenino y la categoría mujer hayan dejado de constituir lo escindido, lo desdeñado y sometido (Scholz 2000, 5-6). En este sentido, la crítica de la escisión del valor seguiría siendo vigente, pese al socavamiento de los roles tradicionales de las mujeres y los hombres, ya que lo femenino seguiría estando denostado en todas sus dimensiones –material, simbólico-cultural y psicológico-comportamental (Scholz 2000, 21).

El moderno *patriarcado productor de mercancías* se habría consolidado en Europa a finales del siglo XVIII, cuando la mujer estaba confinada al espacio doméstico, excluida del trabajo asalariado y de los derechos ciudadanos, asociada a la «naturaleza», a la maternidad y al cuidado del hogar, considerada como objeto de posesión y reducida a mero cuerpo<sup>14</sup>. En la segunda mitad

14. Scholz señala que en la modernidad se conforma una dualidad de esferas –pública y privada– vinculada respectivamente a cada uno de los dos géneros en el binarismo moderno: masculinidad y feminidad respectivamente. La esfera pública se caracterizaría por los principios asociados a la esfera de la producción y circulación de mercancías, que se extendería también al ámbito de la ciencia y la política. Mientras que, por su parte, la esfera privada se habría constituido en relación con elementos escindidos de la lógica del valor vinculados a los principios que rigen las actividades reproductivas. Scholz equipara la esfera privada con el ámbito personal de la familia y la pública con el ámbito de la política institucional y del mercado capitalista. Scholz misma reconoce, en su libro *El sexo del capitalismo*, que esta distinción dicotómica de una esfera pública –económica y política– y otra privada –familiar– es problemática y reduccionista (Scholz 2000, 17).

del siglo XIX se consolida también la familia nuclear y, en su marco, el papel de la mujer como madre y esposa<sup>15</sup>. Esta escisión de lo femenino culminaría y se expandiría durante el capitalismo fordista (Scholz 2020, 231). En los años cincuenta del siglo XX, la «moderna relación de género con las correspondientes asignaciones sexuales» se hace extensible a la familia proletaria, generalizándose el modelo de familia nuclear burguesa al resto de clases sociales (Scholz 2000, 20). En este marco familiar se reproduce el «inconsciente social androcéntrico» mediante la represión de lo escindido femenino en el niño varón y la obstaculización de la identificación con la madre en la construcción del yo. Esta tendencia a la represión de lo femenino en el sujeto masculino seguiría vigente en la actualidad, incluso pese al hecho de que las mujeres se identifiquen cada vez más con elementos de la masculinidad o se comporten de acuerdo con sus principios (Scholz 2000, 18). La persistencia actual de modelos de socialización y subjetivación diferenciados según el binarismo feminidad/masculinidad, pese a que un mismo sujeto pueda estar atravesado indistintamente por ambos, se visibilizaría en el fortalecimiento de lo que Scholz denomina la *doble socialización* de las mujeres. Esta sería una expresión de la *doble carga* de la mujer, del hecho de que, incluso cuando estas se incorporan al mercado laboral, siguen siendo preeminentemente las encargadas del cuidado familiar (Scholz 2000, 18). La *doble socialización* no sería un fenómeno privativo del capitalismo neoliberal, pues ya se habría dado en otros momentos, especialmente en el seno de la familia proletaria. Pero, en la actualidad la *doble socialización* sería un fenómeno extendido y reforzado, vinculado a la incorporación masiva de la mujer al mercado laboral y las identidades flexibles propias del neoliberalismo que no por ello han perdido la marca de la especificación y jerarquización sexual (Scholz 2000, 6). La socialización de las mujeres de acuerdo con principios materiales, simbólicos y comportamentales tanto de la feminidad como de la masculinidad estaría vinculada con el proceso de *embrutecimiento del patriarcado* en la crisis actual del capitalismo. Paradójicamente, el socavamiento de las condiciones de acumulación de capital habría implicado una desvalorización más profunda de lo tradicionalmente asociado a lo femenino –como el amor desinteresado y el cuidado por la reproducción de la vida–. Esto se expresa en la actual crisis

---

Sería más preciso distinguir un ámbito privado mercantil, otro privado personal y otro público estatal. O, también en la línea de Endnotes, una esfera directamente mediada por el mercado de otra indirectamente mediada.

15. En este momento se despliegan también las limitaciones estatales del trabajo infantil y femenino, por la necesidad de una formación más especializadas de la futura fuerza de trabajo (Endnotes 2012, 16).

de reproducción social que conlleva la privatización del cuidado, el deterioro ecológico, el incremento de población sobrante o la proletarización de las clases medias, entre otras cosas.

Scholz, por tanto, reconoce que los fenómenos del capitalismo neoliberal habrían socavado los patrones tradicionales de subjetivación y socialización diferenciada según las categorías hombre y mujer, pero añade que esto no implicaría la desaparición del patriarcado, sino precisamente su embrutecimiento (Scholz 2000, 21). La globalización como efecto de la liberalización de mercados, la desregulación y el predominio de los mercados financieros, la transnacionalización del capital, la nueva división internacional del trabajo, los ajustes estructurales y recortes del gasto social, la crisis fiscal y el endeudamiento estatal masivo, la desregulación del mercado laboral, los procesos de empresarialización de sí, de externalización y subcontrata, el modelo de producción *just in time*, junto con la tecnologización e informatización de los procesos productivos, el aumento de las comunicaciones a nivel global y del consumo de masas, el incremento del desempleo estructural, el subempleo y la economía informal: todos estos procesos son, para la crítica de la escisión del valor, síntomas del colapso civilizatorio que supone la crisis terminal del capitalismo, esto es, la obsolescencia tendencial del trabajo abstracto (Kurz 2016). La crisis del capital no solo incrementa la tendencia fordista a la individualización y atomización social, también conduce a una nueva forma de patriarcado que se expresa en la actual crisis de cuidados y ecológica, así como en la proliferación de nuevos movimientos viriles autoritarios –racistas, machistas, chovinistas u homófonos–, que son agresivos contra lo que representa lo escindido.

El patriarcado capitalista en su fase posmoderna amenaza la propia reproducción de la vida humana. Lo escindido de la lógica del valor, que tradicionalmente había sido fundamental para el sostenimiento de la vida en relación dialéctica con las determinaciones del movimiento del capital, se haría ahora más visible y vulnerable. Sobre lo escindido recaería ahora no solo el peso del sostenimiento de la vida, sino también una amenaza cada vez más despiadada y violenta de exclusión. La crueldad se desplegaría paulatinamente sin cortapisas con lo asociado a la naturaleza y escindido de la lógica del ahorro del tiempo del capital como son los elementos asociados a la feminidad –lo emocional o irracional–, a la racionalidad no blanca –lo subdesarrollado o salvaje–, a lo infantil o discapacitado –lo vulnerable e improductivo– o a lo semita –como lo sobrecivilizado y parasitario– (Scholz, 2021).

La socialización basada en la competencia despiadada y el miedo a la exclusión social en el marco del darwinismo social neoliberal estaría auspiciando una puesta en valor de la masculinidad viril, vinculada ahora también a

mujeres profesionales y figuras de éxito con rasgos híbridos. Es precisamente la crisis del trabajo abstracto lo que para Scholz habría llevado a que el patriarcado se volviese mucho más salvaje en las últimas décadas. Su disminución a nivel global en los procesos productivos debido a la revolución de la microelectrónica y al desarrollo tecnológico habría vuelto materialmente obsoletos algunos rasgos de la masculinidad que, sin embargo, seguirían siendo hegemónicos a nivel cultural-simbólico, material y psíquico-social (Scholz 2020, 78). La idea es que la base patriarcal de la *socialización del valor* no desaparece, pero deviene más precaria. Por una parte, la feminidad y la masculinidad no pueden identificarse fijamente con mujeres y hombre (Scholz 2020, 75). Y, por otra parte, la masculinidad veía amenaza las condiciones materiales para su despliegue, lo que la conduciría a una reacción compensatoria y auto-afirmativa, canalizada a través de disposiciones agresivas y exclusivistas hacia chivos expiatorios conformados por poblaciones más vulnerables o minoritarias –minorías sexuales y de género, personas migrantes pobres o mujeres–.

El diagnóstico que hace Scholz sobre las transformaciones del sistema sexo-género y del embrutecimiento del patriarcado converge en algunos puntos con el desarrollado por Endnotes. Como se ha expuesto, este colectivo considera, por un lado, que la tendencia capitalista a la mercantilización conllevaría una desnaturalización del binario sistema sexo-género, visibilizando que es una construcción social susceptible de ser superada. Este fenómeno se expresaría en el reconocimiento y amparo de la diversidad sexual y de género. En esta línea, Scholz había diagnosticado el declive de las tradicionales asignaciones de roles de género femenino y masculino respecto a las categorías mujer y hombre, llegando incluso a señalar la importancia actual de un nuevo modelo monogénero, que integraría indistintamente elementos masculinos y femeninos más allá de la sexualidad. Pero, además, la crítica de la escisión del valor ofrece una explicación del incremento de la agresividad contra las personas feminizadas, homosexuales, transgénero y transexuales, como expresión del embrutecimiento del patriarcado. La preponderancia de los principios de la virilidad, la competencia, la indiferencia o la autoafirmación se incrementaría, volviéndose más agresiva, precisamente por la crisis de sus condiciones objetivas. Lo escindido constituiría en la actualidad no solo un objeto de desprecio, indiferencia o posesión, sino de violencia despiadada, como consecuencia de la crisis del capital y, por ende, de la masculinidad tradicional.

Por otra parte, la tesis del embrutecimiento del patriarcado converge en algunos puntos con lo que Endnotes tematiza como el proceso de abyección. La desnaturalización progresiva de las actividades reproductivas como

únicamente femeninas no resuelve lamentablemente otra tendencia: el problema de la reproducción de la vida, acuciante en la actual crisis del capitalismo. Los recortes sociales y el encarecimiento de las mercancías han supuesto que muchas actividades reproductivas retornen al ámbito personal no asalariado de la esfera IMM, tales como el cuidado de mayores, enfermos y personas dependientes, la crianza o la formación. La privatización de la reproducción se refiere a que el peso de su realización o sufragio recae de manera privada sobre las familias o los individuos aislados. En este marco, cuando el nivel adquisitivo familiar lo permite y el manteamiento del empleo de las mujeres profesionales lo requiere, las actividades reproductivas se *externalizan*, es decir, las realizan otras mujeres en condiciones laborales y salariales deplorables. Pasan así a la esfera DMM, bajo la forma social de trabajo asalariado, pero tendencialmente sin protección contractual y con una remuneración que está muy por debajo del valor medio de la reproducción de la fuerza de trabajo. Muchas actividades, como la formación y el cuidado, que pasan también a la esfera DMM, lo hacen a precios muy altos, siendo costeables únicamente para las familias con alto nivel adquisitivo. El Estado social en crisis, como expresión de la crisis de acumulación de capital, deja paulatinamente de hacerse cargo de actividades reproductivas, al mismo tiempo que se encarecen en la esfera DMM. El trabajo informal sobreexplotado y desprotegido, realizado en buena parte por mujeres migrantes pobres, está siendo una de las formas en las que las familias acomodadas a nivel global hacen frente a la reproducción. En el centro capitalista hoy buena parte de las mujeres están incorporadas al mercado laboral, por lo que las actividades reproductivas han dejado de ser su única ocupación y los medios de subsistencia ya no están solo remunerados por el salario familiar masculino. Esto quiere decir que, para la reproducción de la descendencia, se requiere tendencialmente el salario de al menos dos miembros adultos. Y también que las actividades reproductivas no remuneradas han de tener lugar en el tiempo libre del trabajo, en el llamado tiempo de ocio, o, si la capacidad adquisitiva lo permite, se *externalizan*. Las familias proletarias son las que más dificultades tienen para hacerse cargo de estas actividades. El proceso de abyección se refiere a este hecho: que las actividades reproductivas que resultan demasiado caras para el Estado o el capital en la actual crisis son desplazadas de nuevo a la esfera IMM no asalariada, al ámbito personal, o al trabajo informal sobreexplotado. Para Scholz, la crisis actual del capital, como crisis del trabajo abstracto, se expresa en un incremento del desempleo, el subempleo –trabajo temporal y parcial que no cubre el valor de la reproducción del trabajo– y la población sobrante. Tanto el trabajo como el cuidado suponen en la actualidad una carga para la reproducción de la totalidad social capitalista, al mismo tiempo



que constituyen condiciones de posibilidad de esta. El trabajo abstracto supone una necesidad en tanto que determinación para la acumulación, que ella misma hace obsoleta con el incremento del capital constante debido al aumento de productividad que exige la competencia. Y el cuidado lo es como ese otro necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo, que la lógica del capital no puede subsumir. Aquí se expresa también el antagonismo de clase, en la medida en que los desposeídos pugnan para su reproducción o la mejora de sus condiciones, pese a su posible condición de sobrantes.

Para concluir, se podría decir que el desafío político que plantean las propuestas de Scholz y Endnotes reside en que, si bien la tendencia a la desnaturalización del binario sistema sexo-género es un avance en el que hay que incidir en pro de la autonomía personal –luchando por el reconocimiento de derechos y de la libre expresión de las identidades sexuales y de género no binarias, no heteronormativas, transexuales y transgénero–, por otra parte, ello no debe obviar que acontece a la par que la degradación de las condiciones de la reproducción de la vida y el incremento de la violencia contra la población más vulnerable. Lo que otorga al capitalismo actual un marcado carácter viril. La reproducción del capital actualmente degrada, proletariaza y obstaculiza con mayor crudeza la reproducción de la vida de la población desposeída de medios de vida propios en general, situando a cada vez más personas en la categoría de población sobrante. Este proceso estaría asociado además con la minusvaloración de las actividades, comportamientos y símbolos asociados tradicionalmente a la feminidad –como la racionalidad del cuidado, el amor y el afecto desinteresados, la compasión y la atención generosa–, al mismo tiempo que prima y auspicia el comportamiento, las actividades y los símbolos de la virilidad –competencia, razón instrumental, autoafirmación, agresividad, interés privativo o racionalidad del lucro–. La abolición por lo tanto del binario sistema sexo-género ha de articularse con la abolición del capital –del trabajo abstracto y del trabajo asalariado– como principio de socialización y subjetivación viril, que, además de producir población sobrante y precarizar la reproducción de la vida, auspicia la violencia contra las mujeres, las personas migrantes pobres y la diversidad sexual y de género. Igualmente, la organización de las luchas por la organización autónoma, consciente y colectiva del metabolismo social, desde y para superar el antagonismo social capitalista, habrían de integrar también el reconocimiento y la libre expresión de identidades sexuales y de género diversas. Pues, de lo que se trata en última instancia, es de la emancipación de la humanidad en su conjunto para la libre determinación colectiva de las relaciones de los seres humanos con la naturaleza y con los otros para procurarse la subsistencia y trascender el reino de la necesidad. La lucha contra la opresión de género no

puede esperar a la superación del capitalismo. La tensión que las une reside precisamente en que la lógica del capital obstaculiza, para buena parte de la población, la posibilidad de reproducir su vida –de manera digna, sostenible, autónoma y consciente– más allá de su función como mera fuerza de trabajo, eventualmente sustituible y superflua.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. «El problema de la familia». En *Miscelánea I. Obra completa 20/1*, 305-312. Madrid: Trotta, 2015.
- ADORNO, Theodor W. *Escritos sociológicos I*, Madrid: Akal, 2004.
- ADORNO, Theodor W. y Max HORKHEIMER. «La familia». En *La sociedad. Lecciones de filosofía*, 130-148. Buenos Aires: Sur, 1969.
- ARRUZZA, Cinzia. «Reflexiones sobre el género. ¿Cuál es la relación entre el patriarcado y el capitalismo? Se reabre el debate». *Sin permiso*, 03/07/2016 (2016). Recuperado el 23 de enero de 2023, de <https://www.sinpermiso.info/textos/reflexiones-sobre-el-genero-cual-es-la-relacion-entre-el-patriarcado-y-el-capitalismo-se-reabre-el>.
- BEDMAR CEREIXO, Mireia. «Frente al feminismo y otros movimientos de época», *Contracultura*, 1 (2021): 91-116.
- BENÍTEZ ROMERO, Isabel. «Del feminismo marxista al feminismo de clase». En L. M. Sánchez Seseña, M. Sánchez Seseña, C. Sánchez Seseña (Eds.), *Dígaselo con Marx*, 76-85. Madrid: Ediciones GPS, 2018.
- BIELER, Andreas y Adam David MORTON. «Is Capitalism Structurally Indifferent to Gender?». *Environment and Planning*, Vol. 53, 7 (2021): 1749-1769. <https://doi.org/10.1177/0308518X211031572>
- BONEFELD, Werner. *Critical Theory and the Critique of Political Economy*. Londres: Bloomsbury, 2014.
- BRIALES, Álvaro. «Para una crítica de todos los trabajos. La teoría de la escisión del valor entre las críticas feministas del capitalismo». *Encrucijadas. Revista de ciencias sociales*, 7 (2014): 153-179.
- BROWN, Heather A. *Marx on Gender and Family. A critical Study*. Leiden-Boston: Brill, 2012.
- BUTLER, Judith. *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «Familia y reproducción del capitalismo». *Política y sociedad*, 36 (2001): 239-253.
- CATALINA, Cristina. «Roswitha Scholz: *Capital y patriarcado. La escisión del valor*». *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 13 (2021): 627-646.
- CREIGHTON, Colin. «The Family and Capitalism in Marxist Theory». En Martin Shaw (Ed.), *Marxist Sociology Revisited*, 181-213. Londres: Palgrave Macmillan, 1985.

- DALLA COSTA, Mariarosa. *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista*. Madrid: Akal, 2009.
- DELPHY, Christine. «El enemigo principal». En *Por un feminismo materialista*, 11-28. Barcelona: Cuadernos inacabados, 1985 [1970].
- DINERSTEIN, Ana Cecilia. «El trabajo en transición. Crisis, subjetividad, reproducción social ampliada, re-espacialización y la sociología del trabajo». *Sociología del trabajo*, 91 (2017): 27-43.
- ENDNOTES. «Crisis in the Class Relation. Yes! There will be growth in the spring!». *Endnotes 2. Misery and the value form* (2010). Recuperado el 10 de junio de 2023, de: <https://endnotes.org.uk/articles/crisis-in-the-class-relation>
- ENDNOTES. «The logic of gender on the separation of spheres and the process of abjection». *Endnotes*, 3. *Gender, Race, Class and Other Misfortunes* (2013): 56-91. Recuperado el 10 de junio de 2023: <https://endnotes.org.uk/translations/endnotes-the-logic-of-gender>
- FARRIS, Sara R. «Social Reproduction, Surplus Populations and the Role of Migrant Women». *Viewpoint Magazine*, Issue 5: Social Reproduction (2015). Recuperado el 10 de junio de 2023: <https://viewpointmag.com/2015/11/01/social-reproduction-and-surplus-populations/>
- FERRAGINA, Emanuele. «The Political Economy of Family Policy Expansion. Fostering neoliberal capitalism or promoting gender equality supporting social reproduction?». *Review of International Political Economy*, vol. 26, Issue 6 (2019): 1238-1265. <https://doi.org/10.1080/09692290.2019.1627568>
- HARTMANN, Heidi. «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Porogressive Union». En L. Nicholson (Ed.), *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*, Nueva York: Routledge, 1997 [1981].
- HEINRICH, Michael. *Crítica de la economía política*. Madrid: Guillermo Escolar, 2018.
- HILTON, Rodney. *Conflicto de clases y crisis del feudalismo*. Barcelona: Crítica, 1988.
- HORKHEIMER, Max. «Autoridad y familia». En *Teoría crítica*, 76-150. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- JAGGAR, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa: Rowman & Allenheld, 1983.
- KURZ, Robert. *El colapso de la modernización*. Buenos Aires: Marat, 2016.
- MARX, Karl. *El capital. Crítica de la economía política* (3 vols.). Madrid: Siglo XXI, 2017.
- MAU, Soren. *Mute Compulsion. A Marxist Theory of the Economic Power of Capital*. Londres: Verso.
- MEIKSINS-WOOD, Ellen. «Capitalism and Human Emancipation: Race, Gender and Democracy». En: *Democracy against Capitalism*, 264-283. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- POSTONE, Moishe. *Tiempo, trabajo y dominación social*. Madrid: Marcial Pons, 2006.
- RUBIN, Isaak. *Ensayos sobre teoría marxista del valor*. Córdoba: Pasado y presente, 1974 [1922].

- SCHOLZ, Roswitha. «El valor es el hombre. Tesis sobre socialización del valor y relación de género». *Sociología Histórica*, 9 (2018): 866-905.
- SCHOLZ, Roswitha. *Capital y patriarcado. La escisión del valor*. Santiago de Chile y Logroño: Ediciones Mimesis y Pepitas de Calabaza, 2021.
- SCHOLZ, Roswitha. *El sexo del capitalismo. Teorías feministas y metamorfosis posmoderna del patriarcado*. Extractos traducidos del portugués al castellano, del texto original en alemán *Das Geschlecht des Kapitalismus. Auszüge*, 2000. Recuperado el 2 de junio de 2023: [http://www.obeco-online.org/roswitha\\_scholz\\_es6.html](http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz_es6.html)
- SECCOMBE, Wally. «El trabajo doméstico en el modo de producción capitalista». En J. Harrison, W. Seccombe, J. Gardiner, *El ama de casa bajo el capitalismo*, 47-90. Barcelona: Anagrama, 1975.
- SEMBLER, Camilo. «La familia en la teoría crítica: Dominación y utopía». *Stoa*, vol. 11, 22 (2020): 123-140.
- STAROSTA, Guido. *Marx's Capital, Method and Revolutionary Subjectivity*. Leiden-Boston: Brill, 2016.
- VOGEL, Lisa. «Marxism and Feminism». *Monthly Review*. 31, 2 (1979).
- WALBY, Sylvia. *Theorizing Patriarchy*. Cambridge: Blackwell, 1990.
- WIKANDER, Ulla. *De criada a empleada. Poder, sexo y división del trabajo (1789-1950)*. Madrid, Siglo XXI, 2016.
- WIKANDER, Ulla. *De criada a empleada. Poder, sexo y división del trabajo (1789-1950)*. Madrid: Siglo XXI, 2016.
- ZARETSKY, Eli. *Familia y vida personal en la sociedad capitalista*. Barcelona: Anagrama, 1978.

## ÉTIENNE BALIBAR Y EL MARXISMO DESPUÉS DEL MARXISMO

*Étienne Balibar and Marxism After Marxism*

Aurelio SAINZ PEZONAGA  
Investigador independiente  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2978-9167>

Recibido: 30 de marzo de 2023  
Aceptado: 30 de mayo de 2023

### RESUMEN

Llamo *marxismo después del marxismo* en Balibar a la reconstrucción que este autor realiza de algunos conceptos clave del marxismo: clase obrera/lucha de clases, ideología/lucha ideológica, filosofía/materialismo y comunismo/comunistas. En el artículo, intento delinear las características principales del marxismo después del marxismo de Balibar recorriendo el examen crítico que realiza de tales conceptos. De la lectura de sus textos resultan otras nociones. Así la multitud compleja surge como la clase obrera después de la clase obrera. La rebelión ideológica de masas figura como la lucha ideológica después de la ideología. El realismo de la teoría desarrolla la filosofía materialista después de la filosofía. Y los comunistas de la ciudadanía representan al comunismo después del comunismo.

*Palabras clave:* Balibar; Marxismo; Clase obrera; Ideología; Comunismo.

### ABSTRACT

I understand Balibar's Marxism after Marxism as his reconstruction of some key concepts of Marxism: working class/class struggle, ideology/ideological struggle, philosophy/materialism, and communism/communists. In the article, I attempt to outline the main characteristics of Marxism after Marxism as proposed by Balibar by going through his critical examination of

these concepts. As a result of the reading of Balibar's texts, other notions will appear. Thus, the complex multitude emerges as the working class after the working class. The ideological rebellion of the masses appears as the ideological struggle after ideology. The realism of theory develops the materialist philosophy after philosophy. And the communists of citizenship represent communism after communism.

*Keywords:* Balibar; Marxism; Working class; Ideology; Communism.

## 1. INTRODUCCIÓN. UN FUTURO SIN GARANTÍAS

Discípulo y colaborador de Louis Althusser, Étienne Balibar (Avallon, 1942) recibió un temprano reconocimiento intelectual gracias a su participación en la colección de artículos publicada en 1965 bajo el título de *Lire Le capital*. Althusser y sus colaboradores proponían en ese libro una lectura renovada y polémica de *El capital* de Marx.

El decurso filosófico de Balibar continuó en los años setenta con la publicación de dos obras importantes en las que situaba su reflexión teórica (*Cinco ensayos sobre materialismo histórico*, 1974) y su intervención política (*Sobre la dictadura del proletariado*, 1976) en la línea de una renovación del leninismo. Con el cambio de década, su posición filosófico-política virará hacia un marxismo rousseauiano y spinozista. Sus preocupaciones se ampliarán: racismo, nacionalismo, ciudadanía, democratización, la filosofía de Spinoza. Y ya a finales de los ochenta presentará la idea que ha identificado su trabajo teórico-político hasta la actualidad: la proposición de la igualibertad.

En este artículo me propongo analizar la reconstrucción que Balibar realiza de cuatro conceptos clave del marxismo: clase obrera, ideología, filosofía y comunismo. Pongo el foco en un número limitado de textos. La producción de Balibar es extensa y variada y los temas se comunican entre sí de una manera difícil de traducir o quizás intraducible. Me contento con analizar una publicación para cada uno de los tres primeros conceptos y una pequeña selección de artículos para el cuarto. La diferencia entre el modo de presentar unos y otro tiene su explicación. En los tres primeros textos que voy a repasar, Balibar recoge en su reelaboración de las nociones de clase obrera, de ideología y de filosofía toda una serie de reflexiones críticas que lleva realizando desde tiempo atrás (1995, 158-159). Sobre la idea de comunismo, sin embargo, sus análisis habían sido más limitados después de *Sobre la dictadura del proletariado* y antes de sus trabajos de finales de los noventa. Mi intención es delinear cuáles son las características principales del marxismo

después del marxismo que se dibujan a través del examen crítico con el que Balibar reelabora esos conceptos clave.

En un principio, *marxismo después del marxismo* significa que el marxismo o *un cierto* marxismo ha dejado de aportar ideas valiosas a las luchas por la emancipación y, al mismo tiempo, que el marxismo o *algo* del marxismo tradicional es insoslayable en la medida en que haya luchas por la emancipación.

Si acaso fuera posible resumir la reconceptualización de Balibar, podríamos decir que la clase obrera después de la clase obrera deviene una multitud compleja. La lucha ideológica después de la ideología se convierte en rebelión ideológica de masas. La filosofía después de la filosofía se traduce en el realismo de la teoría. Y el comunismo después del comunismo se transforma en los comunistas de la ciudadanía.

Balibar replantea la necesidad de abolir el capitalismo en una coyuntura en la que la historia se ha demostrado imprevisible. Reconocer que no podemos garantizar nada sobre el futuro nos lleva a reflexionar sobre la emancipación y los cambios sociales desde una perspectiva *no-contemporánea*, teniendo en cuenta que el presente es un espacio-tiempo dislocado, complejo y contradictorio (2020, 296-297).

## 2. LA CLASE OBRERA DESPUÉS DE LA CLASE OBRERA

«¿De la lucha de clases a la lucha sin clases?» es el título del capítulo 10 de *Raza, nación y clase* (1988) en el que Balibar evalúa la nueva situación en la que el marxismo se encuentra en esos momentos. Su análisis plantea que el marxismo fue arrinconado tanto por el capitalismo como por los regímenes del socialismo real. Fue debilitado por el capitalismo porque este acabó yendo más lejos de lo que el marxismo podía prever. Fue abandonado por los países del socialismo real en el momento en que lo proclamaron concluido al representarse a sí mismos como sociedades sin lucha de clases. Sin embargo, el marxismo desempeñó un papel activo en la lucha de clases que impulsó ambos procesos históricos.

El marxismo, por otro lado, es y será insoslayable «mientras las luchas de clases sigan siendo un principio de inteligibilidad de las transformaciones sociales» (Balibar y Wallerstein 1991, 243). Balibar mantiene el mismo concepto de marxismo que había defendido en *Cinco ensayos de materialismo histórico*: «lo que confiere a la teoría de Marx su carácter sistemático es el análisis de las diferentes formas de la lucha de clases y de su conexión» (1976, 47). La lucha de clases no puede pensarse ya como única determinación del

movimiento histórico, pero sí como «antagonismo irreconciliable, universal, del que ninguna política se puede abstraer» (Balibar y Wallerstein 1991, 243).

Mientras que, en los años ochenta, el marxismo aparece públicamente como poco más que un mito y la llamada *clase media* ocupa todo el escenario, en el contexto social las formas de la lucha de clases están tan presentes como antes. Las luchas socioeconómicas continúan, aunque hayan perdido la centralidad que poseyeran una década antes y hayan sido reabsorbidas dentro de una conflictividad social multiforme. Sin embargo, Balibar no va a defender una vuelta a la centralidad de la lucha obrera. Su propuesta pasa por un examen crítico del concepto de lucha de clases, por sacar a luz sus ambivalencias e incorporar la complejidad que el marxismo ortodoxo borró. Insiste en que es necesario entender que la descentralización de los conflictos sociales responde a la existencia de relaciones y procesos que el marxismo no puede explicar por sí mismo. Son sus límites internos, su punto ciego, y requieren teorizaciones específicas. La lucha de clases es universal pero finita.

El examen crítico de la lucha de clases que ofrece Balibar no es enteramente novedoso. Replantea la crítica a la separación entre las clases y la lucha de clases que Althusser y el propio Balibar habían expuesto a comienzos de los setenta. «La lucha de clases y la existencia de las clases son una y la misma cosa», había escrito Althusser (1973, 29-30) en una fórmula de reminiscencias spinozianas, enunciando una tesis de la que extraía su concepción de la historia como proceso sin Sujeto ni Fin(es). Balibar, por su parte, había sostenido en sus *Cinco ensayos...* que las clases no son sustancias que entrarían en lucha una vez constituidas. Ni sujetos ni sustancias, las clases son, más bien, relaciones múltiples y complejas (1976, 48 y 189-206).

En el primer apartado de «¿De la lucha de clases a la lucha sin clases?», Balibar analiza críticamente la idea marxista del proletariado revolucionario que fija la oscilación entre la teoría económica (*El capital*) y la teoría política (*El manifiesto comunista*) de Marx. El proletariado revolucionario fusiona la clase obrera económica y el sujeto político, la unidad objetiva y la subjetiva, la clase en sí y la clase para sí. Si la clase obrera se ha llegado a pensar como clase universal, ha sido a través de esta identidad que poseería por sí misma.

Frente a esta visión mítica de la clase obrera, Balibar defiende el carácter histórico de la ideología revolucionaria. El proletariado revolucionario no es la identidad espontánea de la conciencia de clase en busca de sí misma. Es una identidad ideológica que depende de las luchas de clases coyunturalmente situadas. No hay, por tanto, tampoco una simplificación de los antagonismos de clase esperando en el futuro del desarrollo del capitalismo: las clases y la lucha de clases existen como un proceso de transformación sin finalidad



preestablecida que incluye «una transformación incesante de la identidad de las clases sociales» (Balibar y Wallerstein 1991, 259).

La consecuencia política más inmediata de esta crítica a la identidad esencial de las clases es que las pretensiones de representar a la clase obrera o sus intereses no deben entenderse en términos de adecuación o inadecuación con una esencia original, sino como propuestas que forman parte de la propia lucha de clases y están sometidas a su contingencia.

En el segundo apartado, que titula «Marx más allá de Marx», tomando prestado el nombre de un importante libro de Toni Negri, Balibar intenta elaborar un concepto histórico de la lucha de clases: una noción no esencialista, sino, como ya he apuntado, múltiple y compleja, relacional. Comienza señalando lo que, desde su punto de vista, es la ruptura o el descubrimiento más importante de Marx. El ámbito de las relaciones de trabajo no es una esfera privada opuesta a la esfera pública del Estado. Las relaciones de producción son por sí mismas constitutivas de las formas políticas de la sociedad moderna. Son relaciones antagónicas, pues la explotación es *ya* la lucha de clases capitalista. Y el antagonismo impide que el Estado nacional constituya una comunidad de individuos libres e iguales. La existencia de la explotación determina que el lazo social sea un conflicto en perpetuo desarrollo. La libertad y la igualdad se juegan en la esfera de la producción tanto como en el ámbito de la ley. Y, por ello, clase y lucha de clases son conceptos políticos, que implican «una refundación del concepto oficial de política» (Balibar y Wallerstein 1991, 261).

Ahora, si no hay clase en sí ni clase para sí, según Balibar, ¿qué hay? Hay combinaciones, desajustadas e históricamente determinadas, entre formas de socialidad y prácticas obreras, movimiento obrero y organizaciones obreras, con sus escisiones, conflictos y dilemas. Son combinaciones en las que ninguno de los elementos se presenta con una pureza obrera. No hay organizaciones puramente obreras. No hay movimiento que tenga solo reivindicaciones anticapitalistas. No hay prácticas de clase que no indiquen solidaridades de diferente tipo.

Es más, tales combinaciones concretas están abiertas, en relación de *interdeterminación* con las combinaciones concretas de la burguesía. Como ya había explicado en *Cinco ensayos...*, la lucha de clases significa precisamente esto, una relación que determina a ambos extremos y mediante la cual ambos extremos se determinan entre sí (véase Balibar 1976, 119). En parte, esa determinación se produce a través del Estado, pues toda burguesía es burguesía de Estado y sin el Estado la fuerza de trabajo no sería una mercancía ni se reproducirían las restantes condiciones de las relaciones de producción (véase Balibar 1976, 183-189). Las relaciones sociales capitalistas se realizan en el

marco nacional, pero también en el marco mundial, en el sistema interestatal y en la economía-mundo, usando la terminología de Immanuel Wallerstein.

Balibar sostiene que la heterogeneidad no es algo que haya florecido en la multiplicación de los antagonismos que desplazó del centro a la lucha de clases. La heterogeneidad es constitutiva de la clase obrera, en todos los niveles. La clase obrera es *una* multitud. Es heterogénea o compleja porque también lo son las estrategias de explotación y dominación capitalistas (véase Balibar 1976, 152-182). La burguesía no desprecia ningún medio de extraer plusvalor, más bien los utiliza todos simultáneamente, incluso si en la explotación se pueden analizar tendencias dominantes.

La propuesta balibariana de un marxismo después del marxismo conduce al abandono de todo marxismo que descansa sobre una visión teleológica del curso de la historia en el que el capitalismo se encontraría con sus propios límites, de ese marxismo que entiende la lucha de clases como una división de las clases en bandos perfectamente separables y esgrime una concepción de cada clase como un superindividuo social y de la clase obrera en concreto como clase universal. El comunismo no caerá, piensa Balibar, como fruta madura del árbol capitalista. Y tampoco existe una clase en sí que pueda alcanzar su verdadera autoconciencia.

En su lugar, propone un marxismo que se sostiene sobre una historicidad estructural, una teoría de las identidades de clase como efectos de coyuntura, un concepto de antagonismo que permite pensar, primero, que la lucha de clases puede expresarse de diferentes formas, históricamente determinadas (véase Balibar 1992, 194); y, segundo, que la ruptura revolucionaria emerge de la ocasión abierta por la desestabilización de la relación de clases, de la crisis del complejo económico-estatal.

En el momento en el que Balibar está escribiendo, momento no demasiado alejado en términos de coyuntura del nuestro, la lucha de clases ya no es el centro de las luchas de emancipación, sin embargo, el trabajo como motivo de conflicto sigue estando en todas partes. «La lucha de clases puede y debe concebirse como una estructura determinante que cubre todas las prácticas sociales sin ser por ello la única» (Balibar y Wallerstein 1991, 279). La lucha de clases es universal, pero es también finita y abierta, en el sentido de que no es la única estructura universal, también lo son los efectos del racismo o los conflictos de género, entre otros. De modo que, necesariamente, se produce una interferencia entre las universalidades de unas estructuras de antagonismo y otras.

A diferencia de la perspectiva de Wallerstein, quien considera que la comunidad de los movimientos sociales tiende a condensarse en un único bloque histórico, Balibar argumenta, extrayendo las consecuencias oportunas

de su antievolucionismo (véase Balibar 1977, 108), que la heterogeneidad de los conflictos y los movimientos apunta más bien a un encuentro en todo caso coyuntural cuya duración dependerá de las innovaciones políticas que se realicen para sostenerlo en el tiempo (Balibar y Wallerstein 1991, 29-30; véase Balibar 2020, 244-245).

Sin embargo, la relación con el nacionalismo le parece, en ese momento, más esencial. Es urgente una liberación del esencialismo que la lucha obrera ha tendido a arrastrar al mimetizarse con el nacionalismo (Balibar y Wallerstein 1991, 280). El mimetismo ha consistido –y todavía consiste en el discurso rojipardo (Balibar 2010b, 196)– en adaptar para la clase obrera la distinción, propia del esencialismo nacionalista, entre la etnicidad ficticia de una comunidad natural, o *en sí*, y el Estado nacional, como comunidad *para sí*, en el que la primera debe acabar o continuar expresándose (Balibar y Wallerstein 1991, 149-150). El nacionalismo, ideología dominante y «principal “reductor de complejidad” de la historia moderna» (Balibar y Wallerstein 1991, 280), fue también la doctrina determinante en la configuración ideológica y política del comunismo de Estado de la Unión Soviética y otros países socialistas (Balibar 1992, 230).

En definitiva, la clase obrera es una multitud no solo diversa, sino heterogénea, desajustada, contradictoria, compleja. Es compleja por las relaciones que históricamente la componen y es compleja por las relaciones en las que históricamente entra con otras clases, otras fuerzas sociales y otros movimientos de emancipación. La complejidad de la clase obrera no es algo positivo ni negativo. Es la realidad concreta que es necesario tener en cuenta para construir confluencias, alianzas, frentes, formas efectivas de unidad.

### 3. LA LUCHA IDEOLÓGICA DESPUÉS DE LA IDEOLOGÍA

El marxismo después del marxismo planteado de esta manera arrastra un problema al que Balibar va a intentar dar respuesta en forma de crítica a la teoría de la ideología de Althusser en un artículo escrito en 1988 bajo el título de «Lo no-contemporáneo». Desde su punto de vista, el giro materialista que Althusser introduce en la concepción marxista de la ideología, esto es, lo que el propio Balibar, en el texto que acabamos de ver, había resumido en que las identidades de clase son efectos de coyuntura, parece incompatible con una política revolucionaria.

En «Lo no-contemporáneo», Balibar distingue entre una concepción de la ideología como conciencia (compartida por Marx y por el marxismo histórico en general) y una noción de la ideología como inconsciencia (aportada

por Althusser). Aunque Althusser presenta su teoría como el único concepto marxista posible de ideología, lo cierto es que su propuesta es una ruptura bien definida con respecto a la definición de ideología de Marx y a toda la problemática en la que esta se integra. Balibar expone abiertamente que esta ruptura supone un rechazo tanto de la dialéctica entre el ser (social) y la conciencia (social) como de la necesidad de añadir una teoría de la superestructura a la explicación de las leyes económicas del marxismo, un rechazo de la concepción dualista de las formaciones sociales. A este dualismo opone una transformación del «propio concepto de estructura, mostrando que “producción” y “reproducción” son procesos que dependen *originariamente* de condiciones ideológicas inconscientes» (Balibar 1991, 105). Frente a las dualidades ser/conciencia, estructura/superestructura o clase en sí/clase para sí, propone construir un nuevo concepto de complejidad histórica.

Balibar se detiene igualmente a mostrar por qué el concepto de ideología de Marx es contradictorio desde la perspectiva de Althusser, que es también la suya. Divide las razones en dos tipos: filosóficas y políticas. El problema filosófico principal deriva de la dificultad de pensar la conciencia al mismo tiempo como *conciencia representativa* o expresión de la realidad y como *conciencia práctica*, activa o productora de esa misma realidad, sin caer o bien en la reducción de la conciencia a una mera copia o representación o bien en la ilusión idealista de la conciencia como causa de todo cambio real. Igualmente, en términos epistemológicos, parece que la conciencia más activa es precisamente la falsa conciencia porque es la que interrumpe el curso de la historia, mientras que la conciencia verdadera solo tiene que reconocer la necesidad de su destino. En todo caso, la raíz del problema es antropológico. Marx plantea, por un lado, en «Las tesis sobre Feuerbach» que la esencia del hombre es el conjunto de las relaciones sociales (tesis 6), pero, por otro, atribuye a la producción el ser la esencia social del hombre que debe expresar una conciencia verdadera. Estas cuestiones las matizará Balibar en *La filosofía de Marx* (1993), pero aquí le sirven para plantear el problema político, esto es, le permiten preguntarse por los efectos que en la práctica del movimiento y de las organizaciones obreras ha producido el concepto de ideología como conciencia. Y la respuesta es dramática, pues la esencialización de la clase obrera a través de la ideología proletaria como conciencia de clase o cosmovisión ha sostenido en la URSS y en otros países la dominación ideológica del propio proletariado. Ha hecho posible «construir una enorme máquina ideológica para juntar las masas en el seno de una sola y única “concepción del mundo proletaria”» (Balibar 1991, 117).

El problema, a la vez filosófico y político, de la noción de ideología como conciencia anida en el esencialismo que arrastra y el problema del esencialismo

reside en su capacidad para sostener ideologías dominantes, incluso aquella que lleva el nombre del propio proletariado o la propia clase obrera. Antes, sin embargo, de definir qué es una ideología dominante, Balibar expone la teoría de la ideología de Althusser.

La ideología en Althusser no consiste en la conciencia, sino en lo imaginario<sup>1</sup>. Lo imaginario es el medio en el que vivimos nuestra relación con nuestras prácticas sociales, con las fuerzas e instituciones de la historia. Althusser se inspira en Spinoza y Freud. Comparte con estos autores la idea de que lo imaginario no separa lo afectivo de lo cognitivo y genera una relación ambivalente entre la identidad individual y la colectiva. Balibar insiste en el carácter inconsciente del imaginario. La razón principal de esta inconsciencia es que la misma conciencia, sus formas, los modos de representación y las identidades son productos de lo imaginario. Este anuda afectos y deseos hasta el punto de que ningún sujeto puede dominar o crear las condiciones en las que tales efectos se producen. Pues lo imaginario está a su vez sometido a imposiciones de la producción social, de la propiedad o del lenguaje y la sexualidad. La inconsciencia proviene de la sobredeterminación social en la que lo imaginario se inscribe, de la complejidad social no totalizable en la que es causa y efecto.

Pero, la inconsciencia de lo ideológico apunta, sobre todo, a una limitación, fuerza el reconocimiento de un desbordamiento, y, por ello, requiere una actitud realista en lo cognitivo y en lo político. No puede haber un conocimiento completamente purificado de ideología. El conocimiento científico es una ruptura prolongada con convicciones ideológicas particulares. No puede haber una liberación total de la ideología por parte de quienes la viven ni se puede, aunque se intenta, manipular a voluntad la ideología de otros. No hay un ajuste puramente racional entre medios y fines políticos. La política es la transformación determinada de ciertas relaciones sociales.

Es aquí donde Balibar se plantea el problema fundamental de la teoría de la ideología de Althusser. ¿Es este realismo compatible con una política revolucionaria? ¿Concebir la ideología como inconsciencia sin más no deja a las masas desarmadas ideológicamente, sin voz rebelde que provenga de su propia resistencia a la dominación? Desde el punto de vista de Balibar, el giro materialista que Althusser introduce en la concepción marxista de la ideología es incompatible con la posibilidad de una auténtica revolución mientras no sea capaz de explicar *«las razones que confieren (al menos virtualmente) a*

1. «La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia» (Althusser 2011, p. 295). En *Éléments d'autocritique* (1972), Althusser remitía lo imaginario a la filosofía de Spinoza (1998, 184-185).

*los oprimidos o a los explotados un rol activo privilegiado en el funcionamiento de la “ideología”*» (Balibar 1991, 111).

La respuesta de Balibar pasa por la articulación de los dos extremos de la teoría de la ideología de Althusser. Por un lado, el extremo individual, el mecanismo de la ideología en general que interpela a todos los individuos. Por el otro, el extremo colectivo, el carácter de clase de la ideología en la que los antagonismos sociales determinan a lo imaginario y que se concreta en los referentes simbólicos (Dios, Ley, Nación, Revolución, etc.) en nombre de los cuales los individuos son interpelados en sujetos y las prácticas son integradas en instituciones, produciéndose un efecto de comunidad. Entre uno y otro extremo, individual y colectivo, se produce una relación de transindividualidad, de mutua implicación. El esencialismo reproduce en la teoría ese nudo entre lo individual y lo colectivo ideológico. La esencia es la abstracción inherente a los individuos que los une en una comunidad igualmente abstracta.

A partir de aquí, Balibar avanza necesariamente más allá de Althusser. La pregunta que guía los pasos siguientes reza así: ¿de dónde procede la «universalidad» de la ideología dominante, aquello que la hace normal y normativa, generalizada e idealizada?

Balibar rechaza que la universalidad proceda de la experiencia de los miembros de la clase dominante pues esta es necesariamente limitada. La otra opción es, en consecuencia, que provenga de la experiencia vivida de las masas dominadas: «la ideología dominante en una sociedad dada es siempre una universalización específica del imaginario de los dominados» (1991, 114). Y la mistificación no consiste tanto en la ilusión o alienación de los ideales en nombre de los cuales los individuos son interpelados, sino en la denegación del antagonismo estructural entre dominantes y dominados que la ideología dominante reproduce. Así pues, de manera similar a como la acumulación de capital se nutre de trabajo vivo, los aparatos ideológicos de Estado absorben una energía constantemente renovada del imaginario popular o de masas. Y ambas conllevan una contradicción latente.

Balibar recoge así las críticas que Jacques Rancière (1974) dirigiera a Althusser y las integra en la teoría de la ideología de este último. A partir de aquí puede pensar la rebelión ideológica. La rebelión ideológica de masas consiste en volver la universalidad de los ideales, los universales simbólicos de la justicia, la igualdad, la libertad, la felicidad o la revolución, que provienen del imaginario popular, contra el sistema de dominación. Las multitudes rebeldes liberan los universales en la medida en que, en sus luchas contra la explotación o contra la exclusión, los convierten en objetivos a conquistar, a instituir, contra el uso normalizador que la ideología dominante hace

de ellos. En la lucha social, las masas rebeldes transforman los mismos universales en reveladores del antagonismo previamente denegado. La rebelión ideológica de masas va siempre unida a alguna «insurrección fundacional» (Balibar 1997, 442-443). El esencialismo deja paso al inmanentismo: solo valen la libertad, la igualdad, la justicia, la felicidad o los derechos que se conquistan. La teorización que ya está empezando a desarrollar Balibar en torno a la proposición de la igualibertad responde precisamente a este cambio de perspectiva de la rebelión ideológica de masas.

La oposición ya no se presenta entre ciencia e ideología: «la “ciencia” es esencial a la práctica revolucionaria no tanto para “explicar lo real”, y menos aún para prever el futuro, sino sobre todo para transformar la ideología de masas, la ideología del *propio* proletariado» (Balibar 1991, 103). El conocimiento ayuda a mantener la tensión realista o materialista, el anclaje en la coyuntura, la efectividad del antagonismo y hace rastreables los mecanismos de explotación y dominación, pero, como dirá Balibar poco más adelante, la rebelión ideológica ya no se piensa subordinada a la ciencia, sino que entre ellas se establece una relación dialéctica: «la cuestión infinitamente abierta de su *conjunción*» (Balibar 1993, 119).

De cualquier manera, la ambivalencia de los universales simbólicos, que pueden operar como universales dominantes y como universales rebeldes, conduce a una visión trágica de la política. Las masas están divididas. Son tanto masas normales y normalizadas –multitudes sometidas–, como masas rebeldes que luchan por su emancipación –multitudes libres (véase Spinoza TP 5/6)–. Ambas multitudes serían incompatibles y, al mismo tiempo, estarían tan imbricadas como para incluir a los mismos individuos (Balibar 1993, 112).

Balibar derivará de esta nueva perspectiva sobre la ideología una idea fundamental de su *postmarxismo*. En contraposición al modelo tradicional del edificio dividido entre base y superestructuras, propone una doble escena: la articulación cruzada de una base económica y otra ideológica. En esta concepción, una escena es el espacio donde se manifiestan los efectos de la otra, y las dos bases poseen igual capacidad explicativa (1995, 160).

#### 4. LA FILOSOFÍA MARXISTA DESPUÉS DEL MARXISMO

Balibar termina «Lo no-contemporáneo» contraponiendo la noción de comunismo que se desprende de su visión del marxismo después del marxismo con la defendida por lo que él mismo denomina *marxismo ortodoxo*. Así, mientras el marxismo ortodoxo considera que las condiciones económicas

del comunismo provienen de la maduración del desarrollo del capitalismo, Balibar contesta que «el comunismo, en tanto que modo de producción, es una posibilidad que arraiga en las contradicciones del capitalismo en *todo* “momento” (en todo “estadio”) de su desarrollo» (1991, 116-117). De modo semejante, mientras que el marxismo ortodoxo entiende que las condiciones subjetivas del comunismo consisten en la unidad en torno a una conciencia de clase o concepción del mundo proletaria, Balibar replica que «el comunismo en tanto que otro modo de vida, otra manera de vivir las relaciones sociales, en tanto rebelión contra la “universalidad dominante”, es una posibilidad que existe siempre en *la historia de toda ideología* y no solamente de la ideología burguesa» (1991, 117).

Se presentan aquí dos cuestiones que abordaré en las páginas siguientes. Por un lado, nos encontramos con el problema de la crítica de los universales dominantes en la línea de una *rebelión ideológica en la teoría*. Balibar va a tratar ese problema en su recorrido crítico por la filosofía de Marx en el libro de 1993 que lleva ese nombre. La segunda es la cuestión del *comunismo como acción política* después del comunismo, sobre la que Balibar vuelve en diferentes artículos y sobre la que trataré en los apartados posteriores. En la conjunción dialéctica de estas dos cuestiones, Marx desempeña el papel de imprescindible *barquero (passeur)*, Caronte de ida y vuelta, que nos lleva de la orilla de la filosofía a la orilla de la política, y viceversa (Balibar 1993, 119).

Balibar comienza *La filosofía de Marx* negando que exista o sea posible una filosofía marxista. Ni concepción del mundo del movimiento obrero, ni sistema, Marx produce principalmente una antifilosofía, una crítica a la pretensión de autonomía de la filosofía y un esfuerzo por mostrar el modo en que la posición de la filosofía en los conflictos sociales y, principalmente, en la lucha de clases determina su existencia.

La antifilosofía de Marx no acabó como es obvio con la filosofía, pero sí produjo, a juicio de Balibar, un efecto revolucionario. Supuso un punto de no retorno, un umbral irreversible. Abrió una pregunta que ha transformado la práctica filosófica, nutriéndola, renovándola y terminando con su ingenuidad. La pregunta versa sobre la relación de la filosofía con su otro constitutivo, su límite interior, con la historia. La herencia filosófica de Marx es el hecho insoslayable de que la filosofía solo puede ser actual, activa, una práctica viva en confrontación con la historia (Balibar 1993, 115-116).

La fórmula antifilosófica marxista por excelencia es, por supuesto, la tesis 11 sobre Feuerbach: «Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*» (Marx y Engels 2014, 502). Sin embargo, la transformación del mundo, el cambio revolucionario, no es una práctica ciega ni muda. El final de la filosofía consistirá para Marx



precisamente en la realización de la filosofía, en que el deseo de emancipación que flota entre las nubes de la teoría se exprese ahora en la fuerza material de la revolución social.

La propuesta del fin/realización de la filosofía no acaba con la filosofía, ni siquiera con la filosofía idealista. Pero sí corre el peligro de convertir la revolución en una nueva abstracción, en un nuevo concepto metafísico, un universal ficticio que se arrogue la soberanía de lo intangible, que invente un nuevo sujeto y que se crea libre de todo conflicto ideológico. Esta crítica estaba implícita en el nominalismo radical de Max Stirner. Según Balibar, el giro hacia una ontología de la producción y al concepto de ideología como producción de la conciencia que Marx y Engels emprenden en *La ideología alemana* (1845-1846) debe leerse como una respuesta al desafío de Stirner.

El concepto de ideología es el otro nombre de la antifilosofía de Marx, aquel que cuestiona la autonomía de la filosofía y la obliga a volverse sobre sus propias condiciones de existencia, sobre su implicación en los conflictos y tendencias que atraviesan la sociedad. Confrontar la filosofía al concepto de ideología enfría la pretensión que la primera alberga de ser modelo de pensamiento autónomo del que todos los sujetos racionales deben tomar ejemplo. Rompe el aristocratismo intelectual de la filosofía y destruye su sueño de una comunidad de sabios en la que cifrar la esperanza de la humanidad. La filosofía no es separable de la división del trabajo y, en concreto, de la división entre trabajo manual e intelectual, en la que se organiza la sociedad. Claramente, «la ideología es para la filosofía el nombre materialista de su propia finitud» (Balibar 1993, 117).

Ahora bien, esta actitud crítica se vuelve contra la propia filosofía de Marx:

La más flagrante de las incapacidades del marxismo consistió precisamente en la mancha ciega que representaba para él su propio funcionamiento ideológico, su propia idealización del «sentido de la historia» y su propia transformación en religión secular de masas, partidos y Estados. Hemos visto que al menos una de las causas de esta situación se encuentra en la manera en que Marx opuso en su juventud la ideología a la práctica revolucionaria del proletariado, con lo que al mismo tiempo erigió a este en un absoluto. Por eso deben sostenerse aquí, a la vez, dos posiciones antitéticas: la filosofía será «marxista» mientras la cuestión de la verdad se juegue en el análisis de las ficciones de universalidad que la filosofía convierte en autónomas; pero ante todo es menester que sea «marxista» contra Marx y haga de la denegación de la ideología en él el primer objeto de su crítica. (Balibar 1993, 117)

Dos son los contenidos de la filosofía de Marx que Balibar critica con más insistencia: la absolutización del proletariado, a la que se refiere el párrafo

citado, y su concepción evolucionista de la historia. Sobre ambos he hablado ya, y ambos tienen un interés especial para el problema de la filosofía. El primero porque pone en juego el esencialismo y, por tanto, la discusión entre idealismo y materialismo. Y la segunda porque, una vez situada la filosofía en la historia, el modo en que la filosofía piense la historia es también el modo en que se piensa a sí misma. Una filosofía que se quiera vinculada de manera crítica al trabajo teórico de Marx tiene que pensar, al mismo tiempo, las dos cuestiones, el antiesencialismo y el antievolucionismo. De cualquier manera, ambas cuestiones van juntas. La evolución lineal de la humanidad solo puede pensarse como realización efectiva de una unidad o una comunidad que ya estaba desde siempre presente como esencia.

Quedan descartadas tanto la realización de la filosofía en la historia, que sería el culmen de una y de la otra, como la pretensión de la mirada filosófica de ocupar un lugar privilegiado respecto a la historia, un lugar de la inocencia, de la pureza o de la salvación. Balibar reconoce que «la idea de una *historia universal* de la humanidad, la línea de evolución ascendente, uniformemente progresiva, de los modos de producción y las formaciones sociales» (1993, 112-113) tiene todos los títulos para ser considerada una idea marxista. Sin embargo, aquí, la propia historia ha hecho su trabajo. El mundo ya es un espacio único, pero no como totalidad cerrada sobre sí misma. Ni la historia ni el mundo, ni el individuo ni la comunidad son sustancias cerradas sobre sí mismas. Los lugares de enunciación de la nueva práctica de la filosofía son las relaciones de fuerza que constituyen al individuo, a la comunidad, a la historia, al mundo, a la propia práctica filosófica. La nueva práctica de la filosofía no enuncia la lógica del mundo o de la historia, sino hipótesis o conjeturas o anticipaciones sobre la necesidad de la libertad.

La filosofía debe situarse en el conflicto o, mejor, en la contradicción real. Balibar recurre a la noción de contradicción real para exponer la lógica discursiva que encuentra sobre todo en *El capital* y que presenta como alternativa al evolucionismo lineal de otros textos de Marx. La contradicción es real porque las tendencias y las contratendencias son irreconciliables y, a la vez, constitutivas del proceso histórico (1993, 98). Pero, la contradicción es real, sobre todo, porque es concreta y en *este* caso la contradicción es la lucha de clases, «estructura social “última” que divide a la vez el trabajo, el pensamiento y la política» (Balibar 1993, 117).

La lucha de clases obedece también al primado de la relación y a la transindividualidad. Ya hemos visto que es necesario pensar la lucha de clases desde el primado de la lucha sobre las clases. Pero además la lucha de clases no totaliza la sociedad y sus conflictos. Balibar hace referencia aquí tanto a lo que denomina *diferencias antropológicas* como a la distinción entre modos

de producción y modos de sujeción. En ambas cuestiones, se juega la heterogeneidad de los movimientos sociales (2010, 74).

Es más, la teoría de la lucha de clases y de cualquier otra forma de dominación es segunda respecto a la resistencia a la dominación, es efecto de la resistencia. La práctica prima sobre la teoría. El antagonismo de clase procede de la estructura misma de la explotación (1991, 102-103), de la existencia y desarrollo del capitalismo. Una acción recíproca se establece entre el sistema capitalista y «la manera en que, individual y sobre todo colectivamente, la “fuerza de trabajo” resiste y escapa tendencialmente al estatus de pura mercancía que le impone la lógica del capital» (1993, 98-99). La resistencia a la dominación nos habla de un mínimo irreductible de individualidad y socialidad siempre activo. Para cuando llega la teoría, las luchas de resistencia hace ya tiempo que han comenzado.

Lo real de la contradicción significa también un posicionamiento antiutópico, presente desde muy temprano en Marx, que implica que la teoría de la lucha de clases y de cualquier otra forma de dominación debe sostenerse sobre «el conocimiento *teórico* de las condiciones materiales que constituyen el “presente”» (Balibar 1993, 118). Se trata de conocer la coyuntura para pensar desde ella. En definitiva, la relación entre el conocimiento de la realidad social y la rebelión –sobre todo, como he dicho, la rebelión ideológica de masas– es una relación dialéctica. Su conjunción no es programable, no hay ortodoxia admisible, sino un problema infinitamente abierto, una dialéctica materialista o realista.

La crítica de la filosofía como universal autónomo (la filosofía no tiene una esencia ni una misión histórica que cumplir) se traduce en Balibar en un realismo de la teoría. Es un «no contarse historias» como definía Althusser el materialismo (1995, 295). La filosofía es una práctica entre prácticas, en relación dialéctica y constituyente con otras prácticas. En particular, es una práctica en relación con las luchas contra la dominación. Y el realismo de la teoría es una apuesta por llevar el deseo de entender de Spinoza, el espíritu teórico indomable del que habla Engels (1968, 79), a la materialidad de los deseos de emancipación, demostrando que la pulsión teórica no es un atributo de las élites, sino de las masas. La teoría no necesita elucubrar sistemas sino generar rupturas que perduren.

No obstante, el antiutopismo no puede ser completo ni el realismo de la teoría coherente si no dan cuenta del lugar de la utopía. El espíritu de la utopía expresa la potencia insurreccional e imaginativa de la política (Balibar 1993, 118; véase Balibar 220, 292). Como he dicho, Balibar va a unir el elemento más ideal, incondicionado, indestructible, *verdadero* de la universalidad simbólica o ideal con el más real y práctico del esfuerzo resistente y

afirmativo, de la lucha insurreccional, de los movimientos emancipatorios, de la mutua atribución o concesión de los derechos (Balibar 1997, 441-448; Balibar 2021, 172-175). Los uniré en la proposición de la igualibertad, pero pensaré, a su vez, esta como una de las figuras de la idea de comunismo.

## 5. EL COMUNISMO DESPUÉS DEL COMUNISMO

Una vez rechazada la idea de comunismo como maduración del desarrollo capitalista, queda por pensar la política comunista, es decir, la intervención en las contradicciones del capitalismo. La cuestión de la política comunista se funde con el problema de la transición del capitalismo al comunismo, que ya había sido uno de los puntos más importantes de la autocritica que Balibar realizara en *Cinco ensayos...* Mientras que, en *Para leer El capital* (1965), había concebido la transición como un nuevo modo de producción complejo y contradictorio, en *Cinco ensayos...* va a plantear la necesidad de pensar la transición no desde el modo de producción, sino desde la historia de la formación social. Así propone una relación inversa entre el modo de producción y la formación social.

No es el modo de producción (y su desarrollo) el que «reproduce» la formación social y «engendra» en cierto modo su historia, sino por el contrario, es la historia de la formación social la que reproduce (o no) el modo de producción sobre el que descansa y explica su desarrollo y sus transformaciones. La historia de la formación social, es decir, la historia de las diferentes luchas de clases que en ella se componen y de su «resultante» en coyunturas históricas sucesivas. (Balibar 1976, 259)

Cada transición histórica debe pensarse desde la singularidad material y conceptual de las luchas que componen la formación social y la coyuntura en la que se está produciendo. Debe pensarse en el espacio complejo de tendencias y contratendencias en el que acontece y desde la contingencia de los encuentros que se efectúan, por usar los términos del último Althusser. Lo que significa, a su vez, que la transición siempre se está ya produciendo, siempre ya ha comenzado.

Como dirá más adelante, el comunismo ya es aquí algo más que una forma de propiedad o un modo de producción. Es un modo de acción política (Skalski 2021). No es una sociedad a la que se llegará en algún futuro, sino una práctica política, una nueva práctica de la política, que se realiza *ahora*. Es en mayor medida el movimiento real que supera el estado de cosas presente

de *La ideología alemana*, que la sociedad libre de hombres libres de *El manifiesto comunista*. O mejor, la sociedad libre de hombres libres, en lugar de estar esperando en el futuro, existe como idea en el presente produciendo deseos de emancipación.

La política comunista se tiene que definir desde la coyuntura, es inmanente a las luchas que se están librando aquí y ahora, no las ocasiona, no las engloba en una totalidad cerrada, no las dirige, sino que actúa en su interior. Sobre todo, no es una doctrina que seguir ni una ciencia del futuro (Balibar 2020, 296), sino un conjunto de propuestas, hipótesis, conjeturas que responden a análisis de coyuntura y a prácticas de resistencia y que se exponen al trabajo teórico colectivo. Balibar habla a este respecto de *anticipación*. Una anticipación no es ni una predicción, ni una profecía, es «la proyección de la imaginación política en el ejercicio racional del entendimiento» (2013, 22). En concreto, es un intento de identificar los límites de las estructuras, tendencias y soluciones actualmente efectivas más allá de los cuales asoma la ocasión de una acción política diferente. En términos de Žižek, a los que remite Balibar, la anticipación implica entender el presente como una realidad incompleta, como un no-todo, una totalidad rota por la inclusión en ella del futuro.

Balibar aborda la cuestión de la política comunista desde diferentes apremios y siempre en discusión con otros teóricos comunistas. Entiende que las diferentes y contrarias anticipaciones teóricas expresan el conflicto real de las tendencias y las contratendencias sociales. Analizar las anticipaciones nos puede permitir identificar el conflicto. La pluralidad de anticipaciones comunistas no es, pues, un error subjetivo, sino el modo en que la contingencia y la no-contemporaneidad del presente se abre paso en los discursos teóricos de emancipación.

A partir de los años ochenta y noventa, esas discusiones incluyen una relación crítica con respecto al concepto de comunismo defendido por el marxismo ortodoxo. Balibar afirma, incluso, que, en estos momentos –lo escribe a finales de los noventa y vuelve a repetirlo diez años después–, la alternativa al capitalismo pasa por una alternativa a la alternativa. Según el texto más tardío:

Cualquier discurso sobre el comunismo hoy no sólo tiene que formularse en términos de una alternativa a la explotación y a las diversas formas de opresión y, en última instancia, al capitalismo, sino que debe formularse en términos de una *alternativa a la alternativa* tal y como se realizó históricamente. A menos que comprenda las razones por las que el proyecto comunista basado en los conceptos de Marx, por muy distorsionados que estuvieran, acabó en su opuesto absoluto, no producirá nada, o una vez más conducirá a lo peor.

El problema no es que Lenin y Stalin fueran malos tipos o que Mao fuera un gobernante tramposo que engañó al pueblo. El problema es: ¿por qué las masas, las «multitudes», entendieron así el comunismo y, por tanto, se vieron atrapadas en la incapacidad de reorientar lo que pensaban que era un movimiento emancipador y resultó ser un camino al infierno? Así pues, cualquier comunismo actual tiene que ser también alternativo a la alternativa. (Curcio y Özselçuk 2010, 321)

La «alternativa tal como se realizó históricamente» respondía a una concepción del comunismo que Balibar denomina *socialista marxista* y que en «Quel communisme après le communisme?» (2000) describe enmarcada dentro de la perspectiva evolucionista. El evolucionismo marxista, como hemos visto ya, entiende que la historia es un proceso teleológico que conduciría del desarrollo del capitalismo al socialismo y de este al comunismo. El comunismo aparecería como un modo de producción cuyo modo de vida en común resolvería la contradicción, propia del capitalismo, entre la socialización de la producción y la individualización del mercado, y en el que la humanidad lograría dominar la historia. La misión histórica del proletariado consistiría en actuar como sujeto y objeto de este proceso de transición.

La alternativa a esta concepción del comunismo reside para Balibar en entender que el comunismo se dice de muchas maneras. Aunque, en los diferentes escritos donde Balibar expone esta equivocidad del comunismo, presenta únicamente otras dos figuras: el comunismo cristiano vinculado al franciscanismo radical y el comunismo igualitario más cercano a la filosofía política de Rousseau y del joven Marx. El propio Balibar ubica su propuesta de igualibertad en relación con esta última figura (Curcio y Özselçuk 2010, 321). Las tres figuras se distinguen por su manera de oponerse a la propiedad privada. El comunismo cristiano aboga por una des-apropiación del hombre; el igualitario subordina la propiedad a la igualdad o resuelve de forma igualitaria el conflicto entre la propiedad privada y la propiedad colectiva (1992, 219) y remite al tema de la ciudadanía social (véase Balibar 2010, 129); el socialista marxista pretende organizar el trabajo social de modo que sea posible la reapropiación del producto y de las fuerzas productivas.

Por contraste, las tres ideas de comunismo compartirían una invariante. Las tres intentan de diferentes maneras abolir la oposición entre individuo y sociedad. Son tres figuras de lo que más tarde Balibar llamara «transindividualidad utópica [...] una “relación” que propone *a la vez* la autonomía de los individuos y su mutua dependencia» (2018, 330-331).

El rasgo principal del comunismo después del comunismo es esta correlación entre la pluralidad irreductible a unidad de los comunismos, que hace

de ellos comunismos sin identidad, y la invariante transindividual que solo existe en sus variaciones<sup>2</sup>. Sobre esta correlación se sostiene la posibilidad de concebir otras formas de comunismo, comunismos en devenir o insospechados, así como también la de generar enlaces de traducción entre ellos. Pero la correlación entre la pluralidad y la transindividualidad invariante en la variación determina también la contingencia, el carácter construido y finito, tanto de las formas como de los enlaces de traducción.

¿Cuál es, entonces, la tarea de la acción política comunista? ¿Cuál es el movimiento real que supera el capitalismo desde la anticipación balibariana? En «*Quel communisme après le communisme?*» Balibar plantea dos hipótesis de un comunismo otro a partir de dos enlaces con el comunismo marxista y en la línea de la investigación en torno a las fronteras, el racismo, la violencia y la civilidad que está realizando durante los años noventa. Por un lado, el internacionalismo y, por otro, las diferencias antropológicas. En el nuevo comunismo, el internacionalismo es una respuesta a la violencia generalizada que provoca el desarrollo desigual de la economía y al modo en que esa violencia regresa sobre el centro de la economía-mundo. El comunismo es ahora antiviolencia. Es «la solidaridad en la resistencia a la violencia y en la invención de formas de “pacificación” o de “civilización” de la sociedad mundial» (Balibar 2000, 85). Tal solidaridad pasa por una transformación de las identidades colectivas (nacionales, culturales, de clase) que se viven como relaciones de exclusividad y por una democratización de las fronteras.

La segunda hipótesis es más bien un enlace roto con el comunismo marxista y aboga por «una civilización de las diferencias antropológicas, una “puesta en común” de las diferencias» (Balibar 2000, 87). Ahora el propósito es responder a una forma de violencia sobre la individualidad en la que la fabricación normalizada de la especie desplaza al sujeto libre requerido por el capitalismo. Y la hipótesis consiste en generalizar la politización de la diferencia que las luchas feministas habrían puesto en marcha.

En «*Remarques de circonstance sur le communisme*» (2010) Balibar intenta deconstruir el comunismo de Marx en torno a tres relaciones: la relación entre propiedad e internacionalismo (de nuevo), la relación entre la abolición del dominio del mercado y la apropiación colectiva de los medios de producción y la relación entre política comunista y extinción del Estado. En los tres casos encontramos un problema similar. Marx ha pensado juntos los dos extremos de cada relación. Sin embargo, la historia se ha encargado de mostrar que no hay ninguna conexión necesaria entre los dos extremos y

2. La proposición de la igualibertad es ya una invariante entre variaciones, véase Balibar 1997, 446.

que, por tanto, su fusión solo puede plantearse como construcción política, como hipótesis, como anticipación. Una política comunista se encuentra, por tanto, ante tres tareas. Con respecto a la primera relación, la tarea es articular en la práctica la crítica del individuo egoísta y competitivo del mercado y la lucha contra el racismo, el nacionalismo y el patriarcado. Respecto a la segunda, se trata de trabajar para que la tendencia capitalista a la socialización de la producción (a lo común) confluya con la constitución de formas libres de cooperación, con la libre asociación de los productores. Por último, en cuanto a la relación entre política emancipatoria y Estado, Balibar propone «darle la vuelta a la aporía de la política comunista como dialéctica de un “Estado-no Estado”» (Balibar 2010a, 44). La dialéctica Estado-no Estado debe hacerse efectiva como una democratización de la democracia que transforma el Estado al construir la ciudadanía activa desde abajo, desde la recíproca concesión del derecho a la política, y no desde arriba, desde una gestión burocrática y tutelada de la pluralidad<sup>3</sup>.

## 6. LOS COMUNISTAS DE LA CIUDADANÍA

A partir de esta serie de hipótesis Balibar presenta cuatro características del comunismo como acción política que, en conjunto, dan forma al comunismo de la ciudadanía y que nos van a servir de síntesis y conclusión a este repaso del marxismo después del marxismo de Balibar.

1. La primera es que el comunismo no puede ya pensarse como el objetivo último del socialismo. El propio Balibar había defendido en *Sobre la dictadura del proletariado* que el socialismo, el periodo de la dictadura del proletariado, era el proceso de transición desde el capitalismo al comunismo (1977, 119). Ahora, es más bien al revés, las tareas de la política comunista son las condiciones de posibilidad de las alternativas socialistas a la organización capitalista de la producción. No habrá socialismo sin una política comunista porque no hay reformas sociales sin revolución (Balibar 2000, 85; Balibar 2020, cap. 11; Skalski 2021).

2. La segunda aborda el problema de la unidad de los diferentes movimientos de emancipación. Balibar expone dos caras del problema. Por un lado, siempre está abierta la posibilidad de que las clases paradójicas, expresión que toma prestada de Jean-Claude Milner, se multipliquen. Las luchas de un grupo contra su discriminación o exclusión en nombre de la huma-

3. Recientemente, Balibar (2020, pp. 264-298) ha actualizado, concretado y ampliado todas estas hipótesis en el marco de un socialismo del siglo XXI y ha introducido la cuestión ecológica, que había recibido muy escasa atención en sus escritos hasta entonces.



nidad o en virtud de una diferencia antropológica fundamental, tales como las protagonizadas por el proletariado y las mujeres, se pueden extender a otros movimientos sociales sin límite *a priori*. Por otro, la coincidencia en la forma entre tales movimientos no garantiza que puedan componer un frente común. Tampoco lo excluye. Señala que la unidad o la confluencia tienen que ser construidas (Balibar 1997, 453-454). Balibar criticará, por ejemplo, el concepto de multitud defendido por Hardt y Negri porque tiende a homogeneizar las relaciones sociales, los sujetos y los conflictos. Para Balibar, el orden de la multiplicidad implicado en las diferencias antropológicas va más allá de lo que permiten pensar las fuerzas productivas o la biopolítica (Balibar 2013, 32-33). Pero, al mismo tiempo que es necesario asumir que «no hay un comunismo utópico de las luchas de emancipación» (Balibar 2021, 26), es esencial trabajar por el encuentro entre ellas. Este esfuerzo es, precisamente, el núcleo de la idea de un comunismo de la ciudadanía.

En todos los movimientos políticos, las luchas sociales o «culturales», los comunistas «representan», es decir, *practican* la pluralidad, la *multiplicidad* de los intereses de emancipación irreductibles unos a otros en virtud propiamente de su radicalidad; ellos reivindican e implementan la libertad no como aislamiento de los individuos y los grupos, la igualdad no como uniformidad, sino la igualdad y la libertad como reciprocidad de las individualidades, o como esa «comunidad» que las singularidades individuales y colectivas se *ofrecen*, se procuran unas a otras. (Balibar 2010b, 198)

El fragmento está extraído de un artículo en el que Balibar rinde homenaje a la obra y la persona de Nicos Poulantzas. De Poulantzas destaca su apuesta por la democratización de las instituciones políticas y sociales, así como su internacionalismo práctico, «su búsqueda incansable del encuentro y de la comunicación entre movimientos de emancipación más allá de las fronteras» (Balibar 2010b, 199; véase Balibar 2013, 33-34). El internacionalismo y la comunidad de las diferencias son, por tanto, prácticas vecinas.

3. En este mismo homenaje a Poulantzas, Balibar propone la tercera característica: la necesidad de cambiar la pregunta por el comunismo (¿Qué es el comunismo?), por la pregunta por los comunistas: «¿Quiénes son los comunistas?» (Balibar 2010b, 198). La pregunta remite al final de *El manifiesto comunista* y será la que guíe los artículos posteriores que Balibar escriba sobre el tema (Balibar 2010a, 33; Balibar 2013, 14). El cambio de la pregunta tiene sentido en la medida en que Balibar piensa el comunismo como una práctica o idea, no como una forma de propiedad o un modo de producción. Pero, el cambio de pregunta es también obligado en cuanto Balibar proyecta sobre el comunismo la perspectiva de la transindividualidad. Si la identidad

individual y la identidad colectiva, el yo y el nosotros, se implican mutuamente, lo mismo habrá que decir de la ética y la política, que tradicionalmente han tenido como destinatarios, respectivamente, al individuo y a la colectividad. Las preguntas quiénes son los comunistas, qué desean, qué anticipan, por qué luchan, tal como Balibar las declina en su comunicación para el *Congreso sobre la idea de comunismo* en Nueva York en 2010 (2013), son preguntas ético-políticas. A la primera declinación responde que los comunistas desean cambiar el mundo para transformarse a sí mismos. La formulación de Balibar exhibe una evidente y consciente circularidad: el mundo «cambia a través de la acción inmanente de sus “hombres” [...] que ya están transformándose a sí mismos para hacerse capaces de cambiar el mundo» (2013, 18). El compromiso individual con la idea de comunismo solo puede existir en común, para desde lo común volver a lo individual.

4. Pero el carácter ético-político del comunismo de la ciudadanía de Balibar tiene otra consecuencia fundamental que va ligada con sus reflexiones sobre la violencia y la civilidad y es la cuarta característica del comunismo de la ciudadanía. El punto de partida es quizás la idea de que la violencia es inherente, intrínseca a la institución del universal (Balibar 2021, 175). El universal, sea normalizador o rebelde, es ambiguo, ambivalente. No puede instituirse sin exclusiones y las exclusiones terminan siempre apelando a un universal como coartada ideológica. Hay en Balibar una llamada a un arte de prudencia<sup>4</sup> que es también un arte política y una responsabilidad intelectual. Desde esa perspectiva ético-política criticará a Badiou y Žižek (Balibar 2013). Al primero por no tener en cuenta la ambivalencia de subjetivación y sujeción que porta consigo el apego a la idea de comunismo. Con respecto a Žižek, así como está de acuerdo en que existe una incapacidad por parte del marxismo progresista para hacer frente al poder transformador del capitalismo, entiende que la *violencia divina*, según denomina a la anticipación de Žižek, abre la puerta a un regreso de la pulsión de muerte o, como ya planteaba Hegel en su análisis del Terror, amenaza con arrastrar a los revolucionarios a su propia destrucción.

Para Balibar la dominación nunca es total. Aunque no hay conquista de derechos sin insurrección, la insurrección no consiste en dar un salto fuera de la lógica institucional. La insurrección es el efecto de la confluencia de una pluralidad de resistencias, de una multiplicación de los rechazos siempre ya activos, de la autonomía de las políticas de la igualibertad en una coyuntura de crisis.

4. Haciendo eco al arte de prudencia de Deleuze y Guattari respecto a la ambivalencia del deseo (1994, 164-170).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis. *Réponse à John Lewis*. París: Maspero, 1973.
- ALTHUSSER, Louis. *Solitude de Machiavel*. París: PUF, 1998.
- ALTHUSSER, Louis. *El porvenir es largo*. Trad. Marta Pessarrodona. Madrid: Destino, 1995.
- ALTHUSSER, Louis. *Sobre la reproducción*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Tres Cantos: Akal, 2011.
- BALIBAR, Étienne. *Cinco ensayos de materialismo histórico*. Trad. Gabriel Albiac. Barcelona: Laia, (1974) 1976.
- BALIBAR, Étienne. *Sobre la dictadura del proletariado*. Trad. M<sup>a</sup> Josefa Cordero y Gabriel Albiac. Madrid: Siglo XXI, (1976) 1977.
- BALIBAR, Étienne. *Ecrits pour Althusser*. París: Éditions La Découverte, 1991.
- BALIBAR, Étienne. *Les frontières de la démocratie*. París: Éditions La Découverte, 1992.
- BALIBAR, Étienne. *La philosophie de Marx*. París: Éditions La Découverte, 1993.
- BALIBAR, Étienne. «The Infinite Contradiction». Trad. Jean-Marc Poisson y Jacques Lezra. The Yale University Press, 88 (1995): 142-164. doi:10.2307/2930105
- BALIBAR, Étienne. *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. París: Éditions Galilée, 1997.
- BALIBAR, Étienne. «Quel communisme après le communisme?». En Eustache Kouvelakis (Dir.), *Marx 2000. Actes Du Congrès Marx International II*, 77-88. París: PUF, 2000.
- BALIBAR, Étienne. «Remarques de circonstance sur le communisme». *Actuel Marx* 2, 48 (2010a): 33-45. doi: 10.3917/amx.048.0033
- BALIBAR, Étienne. *La proposition de l'égaliberté*. París: PUF, 2010b.
- BALIBAR, Étienne. «Communism as Commitment, Imagination, and Politics». En Slavoj Žižek (Ed.), *The Idea of Communism. Volume 2*, 13-36. Londres: Verso, 2013.
- BALIBAR, Étienne. *Spinoza politique. Le transindividuel*. París: PUF, 2018.
- BALIBAR, Étienne. *Histoire interminable. D'un siècle à l'autre*. París: La Découverte, 2020.
- BALIBAR, Étienne. *Universales. Feminismo, deconstrucción, traducción*. Trad. Jacques Lezra, Iván Trujillo y Francisca Gómez. Santiago de Chile: Pólvora Editorial, 2021.
- BALIBAR, Étienne, e Immanuel WALLERSTEIN. *Raza, nación y clase*. Trad. Desconocido. Madrid: Iepala, (1988) 1991.
- CURCIO, Anna y Ceren ÖZSELÇUK. «On the Common, Universality, and Communism: A Conversation between Étienne Balibar and Antonio Negri». *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society* 22, 3 (2010): 312-328. doi: 10.1080/08935696.2010.490356
- DELEUZE, Giles, y Felix GUATTARI. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-textos, 1994.

- ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Trad. Desconocido. Madrid: Ricardo Aguilera Editor, 1968.
- MARX, Karl, y Friedrich ENGELS. *La ideología alemana*. Trad. Wenceslao Roces. Tres Cantos: Akal, 2014.
- MARX, Karl, y Friedrich ENGELS. *El manifiesto comunista*. Trad. Desconocido. Tres Cantos: Akal, 1997.
- RANCIÈRE, Jacques. *La leçon d'Althusser*. París: Gallimard, 1974.
- SKALSKI, Jérôme, «“Communism is an active and diverse collective subjectivity”: An Interview with Etienne Balibar». *Verso Blog* (2021). Recuperado el 25 de febrero de 2023 de <https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/4972-communism-is-an-active-and-diverse-collective-subjectivity-an-interview-with-etienne-balibar>
- SPINOZA, Baruch. *Tractatus politicus/Traité politique*. Texto establecido por Omero Proietti. Trad. Charles Ramond. París: PUF, 2005.

## ¿EXISTIERON LA LITERATURA Y EL ARTE SOCIALISTAS? EL DEBATE ENTRE VANGUARDIA Y REALISMO

*Did Socialist Literature and Art Exist?  
The Debate Between Avant-Garde and Realism*

Violeta GARRIDO  
Universidad de Granada  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8678-8390>

Enviado: 26 de junio de 2023  
Aceptado: 12 de julio de 2023

### RESUMEN

La Revolución de Octubre vivió debates y posicionamientos cruzados en paralelo a una explosión de vanguardias artísticas que se sumaron a la causa socialista, lo que no estuvo exento de problemas. Este artículo repasa la relación teórica y práctica de algunas de las vanguardias más políticamente comprometidas con la nación soviética y aborda también el otro gran estilo popularizado entonces por críticos y políticos de dicha órbita: el llamado realismo socialista. Así pues, a partir de un análisis comparado de las declaraciones y actuaciones de los principales representantes de sendas corrientes, el texto pretende contribuir al esclarecimiento de la cuestión fundamental: ¿existe un «método artístico socialista»? Y, en tal caso, ¿en qué consiste?; o, por el contrario, ¿se trata de un término difuso del que se apropiaron indistintamente ambas escuelas?

*Palabras clave:* Literatura socialista; Vanguardia; Realismo; URSS; Maiakovski; Lukács; Futurismo; Realismo crítico; Surrealismo.

### ABSTRACT

The October Revolution lived debates and crossed positions in parallel to an explosion of artistic avant-gardes that joined the socialist cause, which

was not exempt of problems. This article reviews the theoretical and practical relationship of some of the most politically committed avant-gardes with the Soviet nation and also deals with the other great style popularized at that time by critics and politicians: the so-called socialist realism. Thus, based on a comparative analysis of the statements and actions of the main representatives of both currents, the text aims to contribute to the clarification of the fundamental question: is there such a thing as a «socialist artistic method»? And, if so, what does it consist of; or, on the contrary, is it a diffuse term indistinctly appropriated by both schools?

*Keywords:* Socialist literature; Avant-garde; Realism; USSR; Maiakovski; Lukács; Futurism; Critical realism; Surrealism.

## 1. INTRODUCCIÓN: LOS ORÍGENES DE UNA DISPUTA

Las revoluciones de Febrero y, sobre todo, de Octubre de 1917 habían dado pie por primera vez, al suprimir al menos inicialmente los controles, a la posibilidad de la organización corporativa autónoma de las artes rusas a través de la Unión de las Artes, institución fundada en mayo de 1917 (Fitzpatrick 1977, 140). Así lo percibían –con entusiasmo– una gran parte de los intelectuales rusos del momento, de los cuales «casi ninguno estaba en el campo de la abierta contrarrevolución» (Jakobson 1977: 74). De hecho, personalidades como Maiakovski, Brik, Punin, Tretiakov, Eisenstein o Rodchenko, entre muchos otros, participaban activamente en los eventos revolucionarios o militaban en las filas del bolchevismo. Para ellos, la sociedad nueva y los hombres y mujeres nuevos que prometía el socialismo ofrecían la oportunidad de seguir desarrollando positivamente los ideales vanguardistas que producían y de los que se nutrían artísticamente, tanto en el ámbito pictórico como en el arquitectónico o en el literario, o incluso en lo relativo al joven arte del cine. En el contexto ruso, a nivel específicamente literario ya se venía conceptualizando teóricamente la propuesta futurista –expresada como una ruptura total con la precedente literatura decimonónica– desde 1910-1912, la cual convivía con las innovadoras investigaciones de los formalistas que aspiraban al conocimiento científico y preciso de la literatura a través de la búsqueda de sus propiedades universales (encarnadas en la jakobsoniana «literariedad» o *literaturnost*). Esta enorme ebullición creativa que se disparó por la acción de las vanguardias (futurismo ruso, constructivismo, suprematismo, expresionismo, surrealismo, etc.) no entró en contradicción con las reivindicaciones de carácter político y económico que planteaba el marxismo revolucionario. Antes al contrario: el socialismo –«cuyas tesis hacen *suyas* los surrealistas»,

diría claramente André Breton (1973, 11) en 1937— era visto como un sistema que permitiría el progreso cualitativo del espíritu humano y que, en última instancia, facilitaría según algunos la ansiada autonomía del arte, entendiéndola en el sentido que prodigaba el cuadrado negro de Malevich: un simple cuadrado negro sobre un lienzo, allí donde debía estar la representación de *algo*, suponía la negación a colocar el arte donde la noción burguesa tendía a ponerlo, un regodeo constante desde el arte en la improductividad como valor profundamente anticapitalista. No había duda: «*Octubre*. ¿Aceptarlo o no aceptarlo? Para mí (y para otros futuristas de Moscú) tal problema no existe. Mi revolución. Fui al Smolny» (Maiakovski citado en Fitzpatrick 1977, 147).

Sin embargo, hacia finales de los años veinte en Moscú las relaciones de los vanguardistas con Lunacharski, el primer Comisario del Pueblo para la Educación y las Artes, se fueron enfriando paulatinamente tras varios episodios tensos a tenor de la organización de la *Proletkult*, el movimiento que habían fundado las vanguardias para la creación de la nueva estética de la clase obrera revolucionaria, y que fue definitivamente disuelto en 1932. No hay que pensar, por cierto, que Lunacharski representase a la corriente más dogmática de su partido. Encarnaba, más bien, una posición intermedia entre quienes abogaban por la intervención del Estado proletario en el arte y quienes querían salvaguardar la autonomía de la creación artística, porque entendía que la «cultura proletaria» propia de dicho Estado no existía aún. En sus escritos se pronuncia en varias ocasiones, además, sobre la buena disposición que mostraron los artistas de vanguardia: «(...) los artistas realistas (o mejor, los artistas que estaban más o menos cerca del realismo) salían al encuentro de la revolución con mucha menos buena disposición que los artistas de las tendencias nuevas» (Lunacharski 1969, 71). A partir de los años 30, sin embargo, se irían imponiendo en la URSS las premisas de Zhdánov en lo concerniente a la producción artística: amparándose en una conocida definición de Engels por la cual el realismo consiste en «la reproducción verosímil de personajes típicos en circunstancias típicas» (Fokkema e Ibsch 1988, 111), se sostenía que el arte debía adquirir una orientación plenamente socialista mostrando la realidad históricamente concreta del desarrollo revolucionario, algo que se reflejó fielmente en la obra de escritores como Gorki. El realismo socialista se presentaba así como la continuación dialéctica e históricamente necesaria del gran realismo del siglo anterior, ya en decadencia. A pesar de todo, la rigidez del nuevo método oficial no paralizó por completo los debates de naturaleza teórica sobre la función del realismo y el grado de autonomía de los artistas, en los cuales participaron intelectuales de la talla de Lukács o de Ernst Fischer expresando críticas de diversa índole. Tampoco

ellos renegaron jamás de su militancia socialista y se mantuvieron tan firmes en sus postulados como muchos de los vanguardistas militantes. Algunas de las cuestiones que se imponen al llegar a este punto son las siguientes: ¿cómo es posible que tanto las vanguardias como los métodos realistas se arrogaran y reclamaran para sí la condición de socialistas cuando sus procedimientos eran, si no opuestos, desde luego sí tremendamente divergentes? ¿Existe acaso (y cuál sería) un «método socialista» potencialmente adscribible a cualquier creación artística o, por el contrario, el calificativo de «socialista» se convirtió en una suerte de «significante vacío» susceptible de llenarse de contenido desde cualquier ámbito cultural? Ni siquiera los propios artistas militantes estaban seguros. Este texto se propone responder a tales preguntas y, por consiguiente, se plantea estudiar los argumentos más relevantes esgrimidos por algunos de los representantes de ambas corrientes y de sus estudiosos con objeto de dilucidar sus diferencias y definir sus semejanzas.

## 2. EL VANGUARDISMO Y SUS PROPUESTAS TEÓRICAS

Antes de continuar con el recorrido histórico que se apuntaba al inicio, conviene emplazar estos eventos en alguna matriz teórica que les reporte sentido. En su clásica *Teoría de la vanguardia*, Peter Bürger (1997, 62-87) afirmaba que los movimientos de vanguardia inauguraron la autocrítica, en el terreno del arte, de la sociedad burguesa, del mismo modo en que la obra de Marx dio comienzo a una etapa de «autocrítica del presente» en lo relativo a la economía política. La aparición del proletariado es lo que permitió percibir el liberalismo como ideología (y su consecuente autocrítica), una vez que las concepciones religiosas del mundo que legitimaban el dominio feudal dieron paso a la dominación desnuda de las formas económicas. Esta situación es precisamente la que coadyuvó a que los sistemas político y económico se desligaran del ámbito artístico, pretendidamente regido desde entonces por el conocido principio de la *autonomía*: la lógica del intercambio entre iguales en el mercado separó las artes del contexto de las prácticas rituales. A partir de esta independencia relativa del sistema artístico se produce la tensión principal de la sociedad burguesa a este respecto: la renuncia del arte a la pretensión de aplicación social en la forma de *l'art pour l'art* choca con el posible contenido político de las obras concretas. El mérito de la vanguardia rusa y de tantas otras arraigadas en la protesta radicó, según Bürger, en haber hecho explícita esa pugna y en haber hecho de ella un motivo propiamente artístico, en parte mediante el intento de reintegrar el arte en la praxis vital.



En el formidable despliegue de fuerzas creativas que fue el vanguardismo ruso (y el vanguardismo en general), lo que Roman Jakobson (1977, 70) llamaba la «generación de 1910» hacía referencia al grupo de escritores compuesto por Maiakovski, Jlevnikov, Gumilev, Blok o Esenin, algunos de los cuales habían suscrito en diciembre de 1912 el manifiesto *Una bofetada al gusto del público*, que pasó a ser considerado la proclama oficial del futurismo ruso. En dicho escrito se hacía explícito el rechazo visceral a la tradición, personificada en escritores como Pushkin, Dostoievski o Tolstoi –postura que Renato Poggioli ha denominado «antipasatismo» y que es una actitud propia de cualquier vanguardia, por otra parte–: «El pasado es estrecho», afirman (citado en Woroszlski 1980, 59). Los futuristas rusos admiraban la belleza de la máquina y la velocidad: «¡Desde la altura de los rascacielos miramos su pequñez!», reiteran en el manifiesto refiriéndose nuevamente a los clásicos (citado en Woroszlski 1980, 60). Pero, a diferencia de los futuristas italianos (de tendencia bastante más reaccionaria), el interés principal de los rusos radicaba en ligar el arte a la vida. «¿Quién necesita que la literatura ocupe un sitio especial? O bien ocupará todo el periódico cada día, estará en cada página, o bien no es en absoluto necesaria. Váyase al diablo toda esa literatura que se sirve como postre», había dicho Maiakovski (citado en Jakobson 1977, 26). De hecho, lo anterior es notoriamente perceptible en la obra de Maiakovski, donde el poeta se erige en representante de las masas: el «yo» en Maiakovski es «un Iván colectivo», en términos de Jakobson (1977, 17), porque carga sobre sus espaldas con todo el peso de los sufrimientos y las revueltas populares. En concreto, el poeta es la víctima expiatoria que se sacrifica en nombre de la resurrección futura, definitivamente liberadora (Jakobson 1977, 25). En un artículo de Trotsky sobre Maiakovski hay una observación muy clara a este respecto: «Para ascender al hombre, él lo eleva hasta Maiakovski» (Jakobson 1977, 17). En su poema *150.000.000*, uno de los más célebres por cuanto es una esperanzadora oda al futuro de la clase trabajadora, el papel del héroe lo representa un colectivo de millones de hombres, pero en los borradores del poema la presencia del «yo» era apabullantemente explícita. Por otro lado, la identificación del poeta que se sacrifica por la redención colectiva es el tema de *La Guerra y el universo*, donde el yo poético declara: «yo os mostraré mi alma, y la abriré para que sea más grande, y os la daré, ensangrentada como una bandera» (Jakobson 1977, 25). Hay, pues, una vinculación bastante sólida entre este futurismo que anhela y trabaja por un futuro de prosperidad para los trabajadores y la convicción típicamente marxista de que el desarrollo de las fuerzas productivas desembocaría en el socialismo. En efecto, este clima intelectual se desarrollaba gracias los sectores más izquierdistas del movimiento, que desde el Frente de Izquierda de

las Artes fundaron las revistas *LEF* (1923-1925) y *Novy LEF* (1927-1928), donde se exponían los trabajos de vanguardia de Rodchenko, Bábel, Vértov, Stepánova, Meyerhold, Maiakovski, etc.

A raíz de sus primeros contactos con la Unión Soviética, entre octubre de 1928 y octubre de 1929, el poeta peruano César Vallejo plasma una serie de reflexiones sobre el arte y la función de los intelectuales en la transición hacia la sociedad comunista. Vallejo (1973, 27) establece una interesante distinción entre el «arte bolchevique» y el «arte socialista». El primero parece estar más vinculado a las tareas de agitación y propaganda necesarias para incentivar la organización de las masas, lo que puede entenderse como una suerte de vertiente «estética» del leninismo. El arte socialista, en cambio, no necesita utilizar explícitamente las proclamas o los términos propios del marxismo, sino que surge a partir de la puesta en práctica de conductas públicas y privadas de tipo «temperamentalmente socialista», es decir, de vivir personal y cotidianamente de acuerdo con los principios socialistas. El matiz es importante, porque implica autoconciencia sobre la propia actividad: no hay normas estéticas socialistas sino intencionalidad en las acciones, de modo que un artista puede ser políticamente socialista y artísticamente conservador o viceversa. Lo que importa, finalmente, es el tipo de conductas que se desprenden de la actividad artística, que en cualquier caso refiere a la idea de la democratización de la forma, por una parte, y a la articulación de una vida privada acorde a valores progresistas, por otra (Vallejo 1973, 35). En particular, Maiakovski representa a sus ojos el caso de un poeta menor –que pierde si se lo compara con Pasternak, Kaziin o Sayanov– que, sin embargo, experimenta en su escritura y en su vida, como integrante de la generación revolucionaria, el peso de los acontecimientos sociales y de la Historia, y que es, en el fondo, lo que permite explicar su suicidio. La obra, entonces, adquiere grandeza a partir de su imbricación con la vida porque remite a una lucha entre el pasado, que resiste, y el presente revolucionario.

En este sentido, si la revolución socialista se encarga de transformar radicalmente las relaciones de producción, los agentes de la cultura trabajan paralelamente por la «revolución del espíritu», algo que, sin saberlo todavía entonces, era coincidente con las intenciones del Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, preocupado por combatir toda forma de alienación. Y, más aún, con la consigna de «favorecer la socialización de los medios espirituales [o intelectuales] de producción» que Walter Benjamin (2015, 35) había explicitado en *El autor como productor*. Maiakovski proyecta *La Quinta Internacional*, un poema en el hipotetiza que, cuando la revolución socialista esté acabada, la vida será «aburrida» y habrá que cultivar el nacimiento de un nuevo arte, una nueva ciencia... un nuevo orden de vida,

en suma (Jakobson 1977, 27). Ese nuevo orden de vida es lo que ambicionan también Nikolai Tarabukin y los constructivistas, para quienes el arte debe abandonar la «superficie-plano» para empezar a trabajar con «materiales verdaderos» (vidrio, madera, metales...), acercándose de este modo al mundo de la fábrica. En una ausencia de clases, el arte democrático no puede ser ya un arte de museo sujeto a la mera contemplación, sino que tiene que tener una finalidad concreta: «organizar la conciencia del obrero práctico» para elevarlo a la categoría de maestro-creador (Tarabukin 1977, 40-52). No solo llama la atención la plena integración del arte y el trabajo en el proyecto artístico –lo cual confirma las ansias industrializadoras de un país, por entonces, muy subdesarrollado–, sino también el hecho de que Tarabukin (1977, 39) considere que la corriente artística de la que forma parte es *realista*, aunque en un sentido amplio y sin confundirlo con el naturalismo. El realismo que profesa su grupo se entiende como «conciencia del objeto auténtico, autónomo en cuanto a su forma y a su contenido» (Tarabukin 1977, 39). Igualmente comprometido con el «comunismo científico» –y muy relacionado con el constructivismo– se muestra el *Manifiesto productivista* firmado por Rodchenko y Stepánova, donde la crítica a la tradición artística es tan feroz como la que se encuentra en Tarabukin: «¡Abajo el mantenimiento de las tradiciones artísticas! ¡Viva el técnico constructivista! (...) ¡El arte colectivo del presente es la vida constructiva!» (citado en Micheli 1968, 261). La brevedad y la exactitud de las fórmulas matemáticas y de la lógica con que Maiakovski versificaba es el equivalente literario del afán tecnicista que poseyó a las vanguardias rusas y que era una manera –no comprendida por todos– de rendir homenaje al mundo del trabajo.

Fuera de Rusia, otra corriente no menos problemática en su relación teórica con las ideas socialistas fue el surrealismo (aunque mantuviese la común preocupación futurista de emancipar al ser humano), representado en el campo literario por André Breton, Louis Aragon o Paul Éluard, entre otros. La irreverencia propia del dadaísmo anti-burgués adquiere concreción en el surrealismo al incorporar a su acervo ciertos aportes teóricos del psicoanálisis freudiano y del marxismo, lo cual se expresó con rotundidad sobre todo en el *Segundo manifiesto surrealista*, escrito fundamentalmente por Breton. Como Vallejo, en su reivindicación de Rimbaud, Breton (1992, 452) insistía en que el surrealismo implicaba de alguna manera una posición vital distinta, que asociaba un proyecto estético a una revolución política, lo que dio origen a una de sus frases más célebres: «“Transformar el mundo”, dijo Marx, “cambiar la vida”, dijo Rimbaud: esas dos órdenes son para nosotros una sola». El carácter acaparador e inflexible de Breton suscitó algunos enfrentamientos teóricos, que demuestran en todo caso que los diferentes «ismos» vanguardistas

no eran entidades absolutamente monolíticas y opacas, sino que transpiraban desavenencias y discusiones enriquecedoras. La estética bretoniana, por decirlo de alguna manera, se sustenta sobre tres principios contundentes: la firme adhesión a los principios del materialismo dialéctico, el rechazo al realismo socialista –y ese será precisamente el motivo de conflicto con Aragon– y la utilización del análisis freudiano; y, de manera similar a como hizo Tarabukin con el constructivismo, calificó al surrealismo como un «realismo abierto» predispuesto a derrumbar el «edificio cartesiano-kantiano» (Breton 1973, 12).

Tras haber reconocido que las sociedades contemporáneas han experimentado la «dimisión del pensamiento lógico» (Breton 1973, 13), el surrealismo se centra en explorar el contenido latente de la época a través de lo fantástico (o mediante técnicas como el automatismo en la escritura, por ejemplo). La idea de que existe una verdad sobre el mundo y las relaciones sociales que no se percibe a simple vista y que por tanto hay que rescatar haciendo uso de una visión «correcta» recuerda, por cierto, al fetichismo de la mercancía estudiado por Marx, que supone una representación deformada y tergiversada (pero *necesaria*) de las mercancías y de las relaciones de producción en el sistema capitalista, de donde surge la idea ilusoria de que las mercancías poseen, por su propia naturaleza, propiedades «misteriosas» con las que en realidad no cuentan. El realismo socialista incumple esa premisa porque impone al artista la representación de la realidad proletaria, que es simplemente lo *manifiesto*, impidiendo que se dé «expresión a las necesidades interiores del hombre y de la humanidad» (función primordial del arte según suscribieron Breton y Diego Rivera [2019, 28] en el manifiesto *Por un arte revolucionario independiente*). Vallejo (1973, 76-78) también tuvo palabras para la estética bretoniana, a la que tildaba de «impostura». Se trataba de un movimiento intelectual de naturaleza anarquista y atomizada incluso en su etapa más políticamente comprometida. A nivel literario, el surrealismo no dejaba de alimentar el gusto burgués, y su adhesión al comunismo no generó en realidad ningún impacto sobre la forma. Pero sin duda la crítica más severa la dirige contra el gusto del surrealismo por el escándalo: si la voluntad del surrealismo radica en generar una «crisis moral de conciencia», dice Vallejo, es que no se ha entendido el verdadero espíritu del marxismo, que se apoya fundamentalmente en la praxis, esto es, en la fuerza de la clase obrera para organizar la revolución, y no en los intelectuales y en las supuestas «crisis de conciencia» que puedan suscitar.

Se podría pensar que, en principio, la declinación de estas vanguardias «filosocialistas» debe entenderse, al menos en el caso ruso, de acuerdo con el difícil contexto de un país atrasado y con grandes niveles de analfabetismo

donde las innovaciones intelectuales de un grupo de artistas pequeño-burgueses no eran comprendidas ni compartidas por la mayoría social a la que supuestamente apelaban, y donde además los artistas se mantuvieron como un grupo separado. Otros datos, sin embargo, señalan que durante la Guerra Civil el *Proletkult* se había convertido en un movimiento de masas con aproximadamente medio millón de integrantes (Buck-Morss 2004, 76). Realmente la particularidad de este caso concreto radicaba en el hecho de que un país conectado de forma muy deficiente por ferrocarril otorgara un significado social transformador a las máquinas voladoras y a las nuevas técnicas industriales; los artistas de vanguardia dieron expresión a una nueva antropología de la vida moderna mediante un aparato conceptual y formal que superaba al del antiguo mundo. Aunque anteriores a la revolución, las vanguardias artísticas interpretaron el progreso que ofrecía la vanguardia política como el marco que permitía salir del orden existente, rompiendo la unidad del tiempo y abriéndolo a nuevas experiencias cognitivas y sensoriales. Más allá de las innegables exigencias de las camarillas dirigentes del Partido Comunista, para Jakobson también hay que tener en cuenta que la literatura realista que se impuso era en realidad la literatura de la nueva clase dominante, el proletariado, ya que además se produjo una «absorción de las fuerzas que podían desarrollar las vanguardias por el trabajo inmediato de la construcción socialista» (1977, 84). Otra hipótesis, tremendamente sugerente, es la que expone Susan Buck-Morss (2004, 136) cuando traza el paralelismo existente entre la industrialización capitalista y el modelo soviético de desarrollo industrial (especialmente tras el primer plan quinquenal) como la historia trágica de una emulación nunca del todo satisfactoria. Sería erróneo pensar, de todas formas, que la historia estaba tomando una dirección unívoca e irreversible, pues los «peligros» de la industrialización acelerada ya eran percibidos con gran clarividencia entonces: «(...) la intención constructivista se quedó bajo la forma de imitación ingenua y diletante de las construcciones técnicas, imitación que solo se remite a una veneración hipertrofiada del industrialismo de nuestro siglo». Finalmente, obligados a «producir» una utopía fuera del propio proceso de producción que, en general, se parecía enormemente a lo que sucedía en el mundo capitalista, la cultura fue convirtiéndose en un reino de lo *kitsch* y de una cultura de masas en el seno mismo del llamado «socialismo real».

### 3. REALISMO SOCIALISTA Y REALISMO CRÍTICO: ACUERDOS Y DESACUERDOS

El realismo socialista recibió su bautismo canónico en el Primer Congreso de Escritores Soviéticos (1934), donde se acuñó definitivamente el término

y se definió de acuerdo a la voluntad declarada de Zhdánov –miembro del Buró Político del Comité Central del Partido Comunista de la URSS– y de Stalin: amén de reflejar el desarrollo históricamente concreto de las fuerzas revolucionarias, «la representación artística tiene que combinarse con el objetivo de remodelamiento ideológico y de educación de la clase trabajadora en el espíritu del socialismo» (Fokkema e Ibsch 1988, 121), también incluso en lo concerniente a la arquitectura. Frente a la concepción conciliadora de Trotsky –quien entendía que «el dominio del arte es uno en el que el Partido no puede dar órdenes. Puede y debe protegerlo y ayudarlo, pero solo puede decidirlo de una manera indirecta» (Trotsky, citado en Cuesta Abad y Jiménez Heffernan 2005, 535)–, el estalinismo optó por intervenir y evaluar la literatura que se producía en función de las nociones de *narodnost* («popularidad») y *tipicnost* («lo típico»), categorías que determinaban qué obras mostraban un alto nivel de conciencia social y, en consecuencia, eran «progresistas» porque revelaban las condiciones sociales de una época concreta (Selden 1989, 37). Se sancionó oficialmente la buena reputación de los grandes realistas del XIX (Gogol, Dostoievski, Tolstoi, Balzac...) –lo que posteriormente algunos intelectuales llamaron «realismo crítico»– y la necesidad imperiosa de aprender de ellos. A partir del Segundo Congreso de Escritores Soviéticos (1954), evento que pasa a inaugurar la etapa que Fokkema e Ibsch (1988, 123) describen como «deshielo cultural», el clima de distensión fue facilitando la reaparición de ciertos debates teóricos que permitieron el redescubrimiento de una serie de críticos rusos del siglo anterior, como Belinski, Dobroliubov o Cernisevski, que se habían ocupado de estudiar, no sin connotaciones marcadamente románticas e idealistas, cuestiones relacionadas con el origen y la formación de la literatura. No obstante, cabe recalcar que ni siquiera en el periodo más álgido de poder de Stalin hubo un arte o un estilo monolíticos.

Aunque aparentemente la doctrina del realismo socialista resultara invulnerable, hubo ciertos sectores y ciertas personalidades que no se coartaron a la hora de ofrecer sus propios acercamientos teóricos a la materia, tanto dentro como fuera de la órbita soviética. Contestando a las críticas de su compañero de corriente –de las que se ha dado fe en el apartado precedente–, y tras volver de un viaje por Moscú, en 1952 Louis Aragon publicó algunos artículos interpretando libremente el ambiente cultural ruso de la época y ofreciendo al lector occidental algunas claves para entender mejor los motivos que facultaban la aplicación del realismo socialista. Para Aragon la razón por la que el pueblo ruso recurrió al realismo después de la guerra fue, prácticamente, por una medida de protección nacional: porque este impedía recrearse en los horrores de la guerra y permitía con ello la superación colectiva de los traumas. Por el contrario, la literatura más «nostálgica», «al pretender perpetuar

el recuerdo del crimen contra el hombre, parecía perpetuar la mayoría de las veces el propio crimen» (Aragon 1973, 56). Además, el realismo no sería solo un estilo artístico basado en la reproducción documental de la realidad circundante, sino que, en este caso, estaría muy vinculado al carácter nacional ruso. Aragon plantea, pues, que, en cierto modo, el realismo socialista es más complejo de lo que parece: no es tanto una elección libremente adoptada por el partido porque hunde sus raíces en el pasado cultural del país. Por último, aduce, su conocimiento del trabajo de artistas soviéticos como Prorokov (al que consideraba de hecho surrealista) le había permitido percatarse de que, aunque el realismo socialista se caracterizara por ser clasicista en las formas y novedoso en los temas, no dejaba de existir «la libertad *de los medios* en el marco del realismo socialista» (Aragon 1973, 64), hasta el punto de que realmente puede emplearse cualquier técnica siempre que el tema obedezca a los patrones de «lo típico», circunscrito en la tarea de construcción del socialismo. Así pues, lo que separa al realismo del surrealismo no es el medio de expresión empleado, sino lo que expresa.

De manera mucho más sutil que Zhdánov, dentro del campo socialista y desde su filosofía normativa, Lukács arremete contra la formas «decadentes» del arte que representan novelistas como Joyce o Kafka –esto es, las vanguardias– al considerar que son a su vez la expresión de un decadentismo social vinculado en algún grado al irracionalismo filosófico de Nietzsche, una tesis que ya venía exponiendo en obras como *La crisis de la filosofía burguesa*. El problema de las obras literarias contemporáneas es que «toman la realidad tal como aparece inmediatamente al escritor y a sus personajes, (...) no profundizan hacia la esencia, hacia la conexión de sus vivencias con la vida real de la sociedad, en busca de las causas ocultas que producen objetivamente esas vivencias» (Lukács 1977, 18). Para Lukács la producción artística está indisolublemente vinculada a una «exigencia de totalidad» (Posada 1969, 152), por lo cual la forma artística que mejor expresa la noción de *totalidad* (concepto vertebrador de *Historia y conciencia de clase*) es la novela –de nuevo entendida como el «gran arte» de los clásicos decimonónicos–, puesto que presenta el ideal humanista de «hombre total», respetando la integridad y lo genuino del ser humano frente a la barbarie (feudal, romántica...). Los escritores contemporáneos, en cambio, fragmentan y atomizan la realidad humana y sus circunstancias, abocándola al pesimismo, la desesperación y la huida, lo cual, sostiene el filósofo húngaro, es políticamente reaccionario en relación a los intereses del socialismo. Los argumentos de la estética lukácsiana se levantan en virtud de la consideración de que existe una relación evidente entre la disciplina estética y la teoría del conocimiento o gnoseología, o sea, que el arte es una forma de conocimiento. Y eso es justamente lo que pretende explicar

con su famosa «teoría del reflejo», por la cual «[t]oda concepción del mundo exterior no es más que un reflejo en la conciencia humana del mundo que existe independientemente de ella» (Lukács 1966, 11). No obstante, es posible que esos reflejos produzcan una imagen deformada o falsa de la realidad –lo que harían, por ejemplo, las obras de vanguardia–, por lo que el único criterio para determinar el grado de «verdad» del reflejo (el conocimiento) es la *práctica*, la posibilidad de llevar la teoría a la realidad. Así, la literatura realista ofrecería al lector los reflejos «adecuados» (es, en definitiva, un «arte sano») porque en los países socialistas su contenido puede quedar demostrado en la práctica.

Calibrar adecuadamente la estética lukácsiana requiere que se la vincule a una particular filosofía de la historia heredera de la confrontación hegeliana entre el arte clásico y el romántico. El final, en 1848, del periodo burgués de emancipación, que corona definitivamente a la burguesía como clase dominante, provoca una anulación del sentido de esa misma clase para percibir la totalidad, originando como resultado la «caída naturalista» (Bürger 1997, 154) identificable en la literatura de escritores como Zola. Esta disolución alcanza su punto más álgido con la vanguardia, cuya decadencia es en todo caso, por este motivo, «históricamente necesaria». Así, el punto máximo de desarrollo del arte reside en el pasado, en la fase de ascensión de la burguesía, que produjo obras de arte en cierto sentido «orgánicas» o autosuficientes a la manera de los grandes realistas, mientras que la vanguardia, con sus obras «inorgánicas», representa el estado de una burguesía en crisis. Incluso la vanguardia explícitamente ligada a los valores de protesta resultaría inadecuada en la medida en que su protesta es abstracta y carece de perspectiva histórica (que es lo que el acceso a la totalidad posibilita). La teoría lukácsiana partía, entonces, de una explicación historicista particular que bebía de algo que el propio Marx escribió en los *Grundrisse* respecto al arte griego: hay obras de arte cuya eficacia se ve constantemente renovada, en el sentido de que perviven incluso después de que las épocas históricas que las vieron nacer colapsen, y que por eso siguen informando de forma válida sobre el mundo. Pero dicho «carácter atemporal» de la obra es inescindible de la historicidad de su génesis, lo que equivale a decir que su eternidad es sustancialmente su historicidad. Para el húngaro,

[s]olo porque Antígona, a pesar de la prohibición de Creonte, siente como sagrada «exigencia del día» la sepultura de su hermano; solo porque Lear vive en sus propias pasiones, en las más inmediatas y personales circunstancias de su propia vida, la disgregación moral de la sociedad feudal, es por lo que se han convertido para la posteridad en figuras vivas, a la vez que simbólicas y



significativas, «eternas»; el hombre, por el contrario, solo es histórico en la medida en que, de algún modo, también es eterno» (Guiducci 1976, 27-28).

A propósito, son bien conocidas las fuertes resistencias que Lukács mostró ante el proyecto artístico de Bertolt Brecht, por citar solo un ejemplo: donde Lukács creía ver la preciosa herencia del progresismo burgués más elevado, resultado de su etapa de ascendencia histórica, Brecht presentaba un mundo destruido por la primera gran guerra con el que era preciso romper a través de la revolución. Por otro lado, la experiencia de la República de Weimar enseñaba que la depresión económica solo contribuía a exacerbar la lucha de clases; una alianza con la burguesía liberal en el marco de un frente popular, como llegó a defender Lukács, debilitaba precisamente la política de conflicto entre clases. La cultura moderna, en su vertiente combativa, permitía poner de manifiesto diferencias entre tales clases mejor que la cultura clásica e idealista que Lukács admiraba; solo así podía desarrollarse, en opinión de Brecht, una producción cultural al servicio de los intereses colectivistas del proletariado (Lunn 1986, 130).

Pero, del mismo modo en que se muestra firmemente favorable a la aplicación del realismo, así también critica Lukács férreamente el naturalismo burdo del periodo estalinista, ese «realismo desnaturalizado», según la paradójica conceptualización de Sánchez Vázquez (1979, 41). Censura severamente la práctica mecánica propia del naturalismo más canónico o positivista que empleaban como sistema muchos de los escritores del realismo socialista: «Las superficies de la vida, tan fielmente reproducidas fotográfica y fonográficamente por el naturalismo, tenían que permanecer muertas, sin movimiento interno, siempre como reflejo de un estado» (Lukács 1977, 22). En la lucha lukácsiana por alcanzar el conocimiento de la totalidad refrendable en la praxis tampoco tienen cabida las actitudes literarias de marcado «partidismo» –reconocibles en muchos escritores soviéticos de la época–, es decir, las representaciones tendenciosas que, debido a su índole ética abstracta, acaban por deformar la realidad en un movimiento que recuerda al proceder del llamado «pensamiento desiderativo» o *wishful thinking*. Si la literatura asume un simple «carácter ilustrativo» y se supedita a las labores de agitación, se torna un instrumento de propaganda y se deprecia artísticamente (Posada 1969, 157). La disposición deseable, en todo caso, consiste en participar del «partidismo de la objetividad» que rechaza cualquier forma de subjetivismo, tanto la que pretende reflejar el mundo sin destacar sus tendencias implícitas (las vanguardias) como aquella para la cual la realidad debe adaptarse a la voluntad de quien escribe o, en otras palabras, donde la tendencia del escritor se

sobreimpone a la realidad aunque ello implique subvertir su comportamiento natural (el realismo socialista hegemónico).

Frente al anquilosamiento del realismo socialista dominante, Lukács comienza a valorar específicamente, pensando también en los países capitalistas occidentales, lo que él designa como «realismo crítico», el realismo burgués que, a pesar de ello, está cerca de aprehender la totalidad porque, a través de su mostración de *lo típico*, unifica orgánicamente al género y al individuo. El realismo crítico supone metafóricamente, *grosso modo*, la colocación de un espejo frente al mundo que, con ayuda de la imagen reflejada, promueva la realización del principio humanista. Además de los grandes realistas clásicos ya mencionados, un contemporáneo a Lukács que concurría en esta categoría era Thomas Mann, a quien el filósofo dedicó bastantes páginas elogiosas. En definitiva, para Lukács no había una querrela específica contra la forma en sí misma, sino contra aquellos métodos:

Es evidente que sin la abstracción no hay arte, pues ¿cómo podría producirse sin ella lo típico? Pero el abstraer –como todo movimiento– tiene una dirección, y ésa es la que importa aquí. Todo realista considerable trabaja su material vivencial –también con los medios de la abstracción– para llegar a las leyes de la realidad objetiva, a las conexiones profundas, mediadas, no perceptibles sin mediación, de la realidad social (1977, 21).

Aquí es preciso sacar a colación de nuevo a Vallejo (1973, 37), quien, a su manera, defendía, coincidiendo con el espíritu humanista lukácsiano, la existencia de un patrimonio común de la humanidad que es intrínsecamente igualitario y, por eso, en un sentido, socialista. Las pirámides de Egipto, las piezas de Bach o los óleos del Renacimiento expresan sentimientos e ideas que son comunes a todo el género humano, en la medida en que la humanidad se diferencia de los animales por su refinamiento espiritual. Sin llegar a dar con la compleja idea lukácsiana de totalidad, de raigambre profundamente hegeliana, Vallejo contempla el arte socialista como una plasmación de identidades globales:

Cuando una obra de arte responde, sirve y coopera a esta unidad humana, por debajo de la diversidad de tipos históricos y geográficos en que esta se ensaya y realiza, se dice que esta obra es socialista. No lo es cuando, por el contrario, la obra limita sus raíces y alcances sociales a la psicología e intereses particulares de cualquiera de las fracciones humanas en que la especie se pluraliza según el medio espacial y temporal (1973, 38-42).

Esos fenómenos artísticos encarnan utópicamente, de manera un tanto rudimentaria e incompleta, el socialismo, que anticipan gracias a su capacidad para exponer los «valores humanos» frente a lo que llama los «valores de la bestia» (algo que no puede sino recordar al combate lukácsiano contra el irracionalismo filosófico, pues el peruano también habla en ciertos momentos de la literatura burguesa en términos de «decadencia»). Empero, como han señalado algunos comentaristas, la querencia de Lukács por lo «típico» se explica a partir de una negación aristocrática de la «popularidad inmediata». Los escritores Bürger, Voss o Jean-Paul fueron sin duda más populares que Goethe o que Schiller, como también lo fue el Fausto de Klinger respecto del Fausto goethiano, pero estos últimos representaban una actitud estética o un mundo más «elevado» que acababa por resultar más progresiva (Guiducci 1976, 26).

En una lectura semejante a la que caracterizará posteriormente a Jameson (2015), Vallejo afirma, en consecuencia con su argumento, que el socialismo se ha manifestado a lo largo de la historia y de los distintos modos de producción a través de ciertos impulsos que el poeta denomina «parpadeo socialista», lo que introduce la idea, sin nombrarla como tal, de la formación social: la simultaneidad de modos de producción, la coexistencia de vestigios del pasado y de semillas del futuro en una sociedad dada. Al margen de lo anterior, la apreciación de Vallejo sirve para identificar el punto en el que la política cultural de vanguardia y las aspiraciones humanistas de propuestas como la del realismo lukácsiano se encuentran, o la razón en base a la cual en realidad no se habían alejado demasiado: en los primeros meses de la Revolución de Octubre, cuando Lunacharski había sido recientemente nombrado Comisario del Pueblo para la Educación y las Artes y el gobierno soviético se había comprometido con los artistas de vanguardia, Lenin propuso iniciar una estrategia de «propaganda monumental». Tenía la intención de decorar las plazas de Moscú con estatuas en memoria de los grandes revolucionarios de la historia, con idea de que las masas *vieran* la historia mientras caminaban por la ciudad. Buck-Morss (2004, 59-60) explica que el aspecto innovador de la idea de Lenin tenía que ver con que adaptaba una forma de arte nacionalista del siglo XIX para fines socialistas, evocando ahora una herencia internacional. Se elaboró una lista de personalidades candidatas a ser esculpidas, entre las que se hallaban veintiún revolucionarios rusos, diecinueve europeos y también –y esto es lo llamativo– figuras de la cultura como Heine, Cézanne o Chopin. De lo que se trataba era de *construir* un significado de la historia emparentado con una cierta tradición humanista.

Volviendo a Lukács, existieron quienes, desde el entorno soviético, polemizaron con él por la excesiva rigurosidad de sus planteamientos e impugnaron

también la doctrina oficial (zhdanovista) del régimen. En su obra *La necesidad del arte*, Ernst Fischer planteaba que la función del arte es la de iluminar las relaciones sociales en un tiempo opaco, pero –y aquí es donde disiente de Lukács– no a costa de sacrificar el prolífico avance de las formas (Fischer 2012, 82). Fischer no rechaza, de hecho, el concepto de «realismo socialista», pero lo inscribe en el contexto más humanista (e idealista) de su teoría estética, por la cual el arte sirve para trascender la individualidad del ser humano e introducirlo en una socialización «desalienada». Así, el arte ha de ser necesariamente diverso porque con él la humanidad adquiere toda la potencialidad espiritual que permanece velada por la alienación comercial y burocrática, de modo que, en última instancia, el realismo socialista –que podría incluir perfectamente elementos fantásticos porque no es un estilo sino una *actitud*– ha sido deformado por el dogmatismo (Posada 1969, 212). Brecht, por su parte, manejaba una noción de realismo mucho más laxa porque entendía el arte como una rama de la producción socialista que, como tal, tiene la suficiente capacidad interna como para desarrollar un lenguaje artístico propio que trabaje esencialmente con los mecanismos del extrañamiento. Como mecanismo de producción de un tipo especial de objetos, el arte evoluciona paralelamente a como lo hacen los medios de vida y la historia: «Nosotros construimos de modo distinto a como lo hacían en la época isabelina; así procedemos también con nuestras obras» (citado en Posada 1969, 218). Lo que el marxismo debe procurar es el cambio de función del arte y no tanto su delimitación formal, para que éste produzca un «nuevo efecto estético» –el llamado «nuevo realismo»– con el que desarrollar la reflexión y la crítica del lector o espectador al mismo tiempo que incita a la diversión (Posada 1969, 223). Sea como fuere, en términos académicos resulta indudablemente positivo que la unilateralidad ideológica de los años más ciegos del estalinismo no consiguiese ahogar por completo la aspiración intelectual de seguir innovando y perfeccionando el conocimiento sobre los textos literarios.

#### 4. CONCLUSIONES

El recorrido planteado en el texto no ha permitido, por motivos de espacio, un abordaje íntegro de la cuestión planteada al inicio debido a la gran cantidad de artistas e intelectuales que hicieron constar su aproximación personal (y, por tanto, en algunos aspectos, única) al debate, pero aquí se han señalado las razones más relevantes que se esgrimieron al respecto. Algunas cuestiones, como la importante controversia entre Adorno y Lukács o las críticas de Ernst Bloch a la tesis lukácsiana, y también las aportaciones de

Walter Benjamin y de Brecht, requieren de un desarrollo específico que puede resultar en ulteriores investigaciones, y que en parte ha nutrido desde hace años las agendas de los especialistas. En relación a las vanguardias, además, la revisión sugerida no ha incluido todos los movimientos culturales que se inscribieron en esa categoría, sino solo algunos de los que produjeron textos teóricos sobre el vínculo entre las innovaciones artísticas por las que abogaban, y el proyecto de construcción socialista que, a partir de 1917, pareció emerger como posible. Aun así, este texto pretendía contribuir a complejizar algo más, en la medida de lo posible, la extendida visión un tanto simplista por la cual el advenimiento de la Unión Soviética significó la congelación casi instantánea de las discusiones teóricas en el terreno de la Estética. En realidad, como se ha visto, la aparición de fuertes contradicciones e incoherencias en el seno del primer país que intentaba materializar las ideas de Marx incentivó la creatividad intelectual destinada a justificar la vigencia del socialismo como sistema. Para las vanguardias y sus teóricos socialistas afines, lo fundamental del arte radicaba en que era el medio para confirmar las aspiraciones «desalienadoras» del joven Marx. No era suficiente con la socialización de los medios de producción: solo un arte libremente desarrollado en constante innovación formal y reflexión técnica podría combatir la enajenación que imponía el trabajo asalariado y amplificar así la dimensión humana de la sociedad. El dogmatismo estético del estatismo estalinista –que por otro lado tenía motivos suficientes para articular una política cultural «defensiva»– paralizó momentáneamente esas inquietudes vanguardistas, pero no consiguió desarticular a toda la intelectualidad crítica. Lukács representa, en parte, esa intención honesta por matizar la brutalidad del realismo socialista desde una propuesta que se consideraba íntegramente marxista, a pesar de que pecase de cierta cortedad de miras en su dimensión normativa (Jameson 2007). Su propuesta fue vivamente contestada por parte de otros intelectuales por concebir el arte como una forma de conocimiento y no como una forma del trabajo, como lo es, por ejemplo, para Roger Garaudy (2012, 114). Por ello este último apuesta por un *réalisme sans rivages* que sea fiel a la realidad, no a lo real (esto es, que refleje la realidad profunda del ser humano, que no tiene por qué ser figurativa). Sería muy impreciso sostener, por tanto, y en virtud del debate generado, que el socialismo como sistema lleva implícito en sí mismo una concepción determinada de la producción artística y literaria. Pero eso no quiere decir que no incorpore, eso sí, una consistente intención de transformar la función del arte para que este contribuya, en todos los casos examinados, a alcanzar de una forma u otra la utopía de una existencia humana emancipada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENJAMIN, Walter. *El autor como productor*. Trad. Wolfgang Erger. Madrid: Casimiro, 2015.
- BRETÓN, André, y Louis ARAGON. *Surrealismo frente a realismo socialista*. Barcelona: Tusquets, 1973.
- BRETÓN, André. «Position politique du surréalisme». En BRETÓN, André. *Œuvres Complètes, t. 2*, páginas 234-256. París: Gallimard, 1992.
- BRETÓN, André y Diego RIVERA. *Manifiesto por un arte revolucionario independiente*. Trad. Luciano Padilla López. Madrid: Siglo XXI, 2019.
- BUCK-MORSS, Susan. *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*. Trad. Ramón Ibáñez Ibáñez. Madrid: Antonio Machado Libros, 2004.
- BÜRGER, Peter. *Teoría de la vanguardia*. Trad. Jorge García. Barcelona: Paidós, 1997.
- CUESTA ABAD, José Manuel, y Julián JIMÉNEZ HEFFERNAN (Eds.). *Teorías literarias del siglo XX*. Madrid: Akal, 2005.
- FITZPATRICK, Sheila. *Lunacharski y la organización soviética de la educación y las artes (1917-1921)*. Madrid: Siglo XXI, 1977.
- FOKKEMA, D. W., y Elrud IBSCH. *Teorías de la literatura del siglo XX*. Trad. Gustavo Domínguez. Madrid: Cátedra, 1988.
- GUIDUCCI, Alberto. *Del realismo socialista al estructuralismo*. Trad. Benito Gómez. Madrid: Alberto Corazón Editor, 1976.
- JAKOBSON, Roman. *El caso Maiakovski*. Barcelona: Icaria, 1977.
- JAMESON, Fredric. «Reflections in conclusion». En Theodor W. Adorno *et al.*, *Aesthetics and Politics*, 367-374. Londres: Verso, 2007.
- JAMESON, Fredric. *Arqueologías del futuro*. Trad. Cristina Piña Aldao. Madrid: Akal, 2015.
- LUKÁCS, Georg. *Problemas del realismo*. Trad. Carlos Gerhard. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- LUKÁCS, Georg. *Materiales sobre el realismo*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1977.
- LUNACHARSKI, Anatoli V. *Las artes plásticas y la política en la Rusia revolucionaria*. Trad. José M.ª Güell. Barcelona: Seix Barral, 1968.
- LUNN, Eugene. *Marxismo y modernismo. Un estudio histórico de Lukács, Benjamin y Adorno*. Trad. Eduardo L. Suárez. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- MICHELÍ, Mario. *Las vanguardias artísticas del siglo veinte*. Córdoba: Editorial Universitaria de Córdoba, 1968.
- POSADA, Francisco. *Lukács, Brecht y la situación actual del realismo socialista*. Buenos Aires: Galerna, 1969.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Las ideas estéticas de Marx*. México D.F.: Biblioteca Era, 1979.

- SARTRE, Jean-Paul y Roger GARAUDY. *Materialismo filosófico y realismo artístico*. Buenos Aires: Godot, 2012.
- SELDEN, Raman. *La teoría literaria contemporánea*. Trad. Juan Gabriel López Guix. Barcelona: Ariel, 1989.
- TARABUKIN, Nikolai. *El último cuadro*. Trad. Rosa Feliu y Patricio Vélez. Barcelona: Gustavo Gili, 1977.
- VALLEJO, CÉSAR. *Obras completas. Tomo segundo. El arte y la revolución*. Lima: Mosca azul Editores, 1973.
- WOROSZLSKI, Witkor. *Vida de Maiakovski*. México D. F.: Biblioteca Era, 1980.





## REVISIÓN CRÍTICA A LAS PERSPECTIVAS CONTEMPORÁNEAS SOBRE EL ROL DEL LENGUAJE EN EL MARXISMO

*Critical Review of Contemporary Perspectives on the Role  
of Language in Marxism*

Enrique LEÓN VERASTEGUI  
Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas  
<https://orcid.org/0000-0003-1041-2466>

Eduardo YALÁN DONGO  
Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas  
<https://orcid.org/0000-0002-0143-4973>

Baal DELUPI  
Università di Torino / Universidad Nacional de Córdoba  
<https://orcid.org/0000-0001-7697-3325>

Recibido: 26 de marzo de 2023  
Aceptado: 11 de mayo de 2023

### RESUMEN

El objetivo de este artículo es revisar críticamente la perspectiva actual de la literatura especializada sobre el papel del lenguaje en el modo de producción capitalista contemporáneo. Para llevarlo a cabo, se han examinado tres momentos clave en la relación entre marxismo y lenguaje, y ello nos ha permitido identificar los componentes teóricos y epistemológicos de las propuestas de la filosofía del lenguaje que animan el debate actual. Nuestra intención es promover una discusión con la literatura citada en relación con dos puntos críticos fundamentales: en primer lugar, desde una perspectiva marxista, se cuestionan ciertas distinciones elaboradas por la literatura especializada entre trabajo productivo e improductivo; en segundo lugar, se

busca profundizar en la comprensión del *trabajo como lenguaje* y en la distinción entre *praxis* y *poiesis*.

*Palabras clave:* Marxismo; Lenguaje; Semiótica; Ferruccio Rossi-Landi; Paolo Virno.

## ABSTRACT

The objective of this article is to critically review the current perspective of specialized literature on the role of language in contemporary capitalist mode of production. To do so, three historical moments in the relationship between language and Marxism were examined. This allowed us to identify the theoretical and epistemological components of the proposals of the Philosophy of language that animate the current debate. Our intention is to generate a discussion with the cited literature regarding two critical points that allow us to question the relationship between language and Marxism in the current debate. First, from a Marxist perspective, certain distinctions elaborated by specialized literature between productive and unproductive labor are questioned. Second, we seek to deepen the understanding of work as language and the distinction between *praxis* and *poiesis*.

*Keywords:* Marxism; Language; Semiotics; Rossi-Landi; Virno.

## 1. INTRODUCCIÓN

Desde un primer acercamiento, es posible considerar que el papel del lenguaje en el pensamiento marxista es periférico y tiene poca influencia en las categorías formales desarrolladas por Marx en su obra crítica (Ponzio 2014). La entrada canónica es considerar que la reflexión sobre el lenguaje es asumida en relación con la circulación ideológica, es decir, aquello que mistifica las interacciones y relaciones sociales en diferentes niveles de lenguaje (Therborn, 1980). A pesar de ello, el debate actual en la filosofía del lenguaje y las ciencias sociales intenta demostrar que el lugar del lenguaje no se restringe al post-trabajo (ideología, palabra del trabajador o la *praxis* lingüística revolucionaria) (Nizza 2020; Mazzeo 2022). Para ello, se señala un papel relevante del lenguaje en el modo de producción capitalista contemporáneo (Marazzi 2014; Fumagalli 2010). La descripción de los procesos del modo de producción capitalista contemporáneo sitúa al lenguaje como una unidad directamente relacionada con la producción y la actividad performativa del trabajo privado, en lugar de considerarlo sólo como una característica de la

superestructura social (ideología). En el modo de organización general del trabajo social en el llamado capitalismo fordista, el uso de la predicación, las palabras y los documentos caracteriza el dominio de la vida social de la producción y el trabajo individual (Nizza 2020; Berardi 2007). El capitalismo posfordista hace que el trabajador ponga a trabajar al lenguaje y al habla, colocándolos como elementos productivos (Borzeix y Fraenkel 2005; Boutet 1995), en contraposición a su papel previo como accesorios que complementaban la producción fordista. De igual manera, el denominado capital financiero ha inscrito la comunicación y sus diversos dispositivos lingüísticos como condición de posibilidad para su sustento, lo que afianza la presentación natural y eterna de la forma-capital (Lucarelli y Fumagalli 2008).

El problema que advertimos es que este rol contemporáneo del lenguaje no es una novedad de la filosofía del lenguaje del siglo XIX. El papel del lenguaje en el marxismo se identifica desde el Círculo de Bajtín (Volóshinov 2009) hasta la semiótica de Rossi-Landi (1970) en Italia y, posteriormente Bolívar Echeverría (2010) en Latinoamérica. Consideramos que éste es el espectro de las indagaciones empíricas que buscan ser pensadas por la sociología del trabajo y la economía. Por ello, reflexionar en el rol empírico del lenguaje en el modo de producción capitalista contemporáneo nos permite también pensar en sus compromisos epistemológicos y ontológicos tanto en la obra de Marx como en la literatura especializada que desde el siglo XX ha estudiado dicha relación.

Es desde este contexto que el presente artículo tiene como objetivo general revisar críticamente la perspectiva actual de los autores que se encuentran investigando el papel del lenguaje en el modo de producción capitalista contemporáneo. La revisión del debate actual sobre el lenguaje y el marxismo nos ha permitido otros objetivos específicos 1) identificar los componentes teóricos de las propuestas actuales de la filosofía del lenguaje (Nizza 2020; Mazzeo 2022) para advertir las raíces epistemológicas que alimentan estas propuestas (Virno 2013) y 2) una vez identificada la literatura y las propuestas principales, elaborar una discusión crítica que pretenda dar cuenta sobre los vacíos en la investigación de dicha literatura respecto del modo de producción capitalista contemporáneo.

Pese a identificarse investigaciones que han animado una semiótica marxista o una introducción al lenguaje en el marxismo (Bergesen 1993; Ellis y Coward 1977; Houdebine 1977; Markus 1986; Ponzio 2014; Reznikov 1967) y autores que han organizado la literatura desde una perspectiva histórica (Bergesen 1993; Valencia 2020) no hay investigaciones que propongan esta revisión crítica de la literatura sobre el papel del lenguaje en el marxismo dentro del debate contemporáneo sobre dicha temática. Así nuestro propó-

sito pretende asumir esta brecha de conocimiento mediante la realización de un análisis detallado de la investigación existente en esta área y proponer un marco organizativo de la misma con el propósito de efectuar una discusión con la literatura especializada actual.

## 2. MARXISMO Y LENGUAJE. BREVE ORGANIZACIÓN DE LA LITERATURA CONTEMPORÁNEA

Después de la caída del muro de Berlín y de la U.R.S.S., los estudios sobre marxismo y lenguaje recuperan las primeras motivaciones que asociaron al marxismo con la lingüística de comienzos del siglo xx (Courtine 1991), no obstante, el ánimo contemporáneo se encontró más ocupado en aplicaciones menos comprometidas con marcos teóricos socialistas (la clase) pero interesado en las formas de relación entre el trabajo y el lenguaje en el lugar de producción (Zarifian 1996; Grosjean & Lacoste 1998; Borzeix y Fraenkel 2001) o en las dinámicas que asocian íntimamente a la economía con las formas lingüísticas (Marazzi 2002). Durante este periodo, el desplazamiento de las categorías tradicionales del marxismo es identificado en los estudios «postmarxistas», como los realizados por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2005) sobre los procesos ideológicos. Según el postmarxismo es necesario abandonar el denominado privilegio de la clase trabajadora de los procesos emancipatorios y de las conquistas discursivas en la esfera social. Laclau y Mouffe fundamentan este punto recurriendo al concepto de ideología de Gramsci, quien la concibe como un conjunto de creencias propias de la clase dominante que se reproducen en todas las capas de la esfera individual y colectiva. A partir de aquí, el concepto de hegemonía se define como el conjunto de procedimientos y estrategias mediante los cuales una clase ejerce su visión del mundo sobre la reproducción social. Laclau y Mouffe adoptan el concepto de hegemonía de Gramsci, pero eliminan la supuesta herencia esencialista de la clase y la economía en su concepto de ideología, para enfocarse en la sociedad civil en general como la productora de las prácticas emancipatorias.

No obstante, a pesar de este desplazamiento de categorías marxistas, como el valor de uso y la clase, se ha observado que el resurgimiento de las investigaciones sobre semiótica marxista los sitúa nuevamente en el centro de la reflexión. Así, identificamos el aporte de Bolívar Echeverría sobre los procesos de comunicación y significación en la producción (1994). Para el filósofo ecuatoriano-mexicano, la mercancía adquiere un nivel comunicativo que no puede ser separado del valor de uso y su reproducción semiótica. En este sentido, la semiótica para Echeverría no sólo permite describir el proceso de

la reproducción mercantil desde la perspectiva de la significación, sino también las formas semióticas de emancipación a partir de lo que denomina la «forma natural». Asimismo, junto con estas recuperaciones de Bolívar Echeverría, otras investigaciones han acompañado el interés entre las relaciones entre semiótica y marxismo en la circulación (Lazzarato 2007; Berardi 2009), pero también, y en mayor medida, en el rol epistemológico del trabajo (y el valor de uso) en la producción (Borrelli 2005; Kockelman 2006; Oliva Mendoza 2013; Ponzio 2014; Coratelli *et al.* 2015; Yalan y León 2022) durante la década del 2010. Estas últimas investigaciones se intensifican producto de la apertura de revistas especializadas en la relación lenguaje y materialismo, así como el interés de pensar en los signos en épocas de protesta social y movilizaciones colectivas en contra del modelo económico neoliberal. La semiótica marxista parece responder y acoplarse teóricamente a las formas prácticas de lucha global contra las contradicciones del modelo neoliberal.

Del aporte contemporáneo a la relación entre marxismo y lenguaje nos interesan sus compromisos epistemológicos y políticos, ya que permiten enfatizar el papel que desempeña la epistemología en las ciencias sociales (semiótica, sociología y economía) y, por tanto, ampliar el interés lingüístico al ámbito de la sociología y la economía.

### 3. TRABAJO Y LENGUAJE COMO OBJETO DE LAS CIENCIAS SOCIALES

En los años 90, la relación entre el lenguaje y marxismo deviene en el análisis de la práctica laboral como objeto de estudio de las ciencias sociales, especialmente en la sociología del trabajo y la economía. Durante esta primera década, los aportes epistemológicos son limitados en cuanto a la reflexión sobre esta relación. Así, durante la década del 90 se estableció el grupo de investigación de sociología del lenguaje francés *Langage et Travail* el cual representa un avance significativo en las ciencias sociales ya que relaciona la acción comunicativa y su producción discursiva en organizaciones laborales taylorizadas (Borzeix *et al.* 2001; Boutet 1995; Girin 1996; Grosjean & Lacoste 1999; Borzeix & Fraenkel 2005; Borzeix & Cochoy 2008). Este enfoque no solo se limita al análisis de los discursos sindicales como única manifestación de la palabra del trabajador, sino que también identifica las habilidades lingüísticas necesarias para interactuar en el entorno laboral y la economía de mercado. Los estudios realizados por este grupo de investigación han permitido un acceso sin precedentes a una dimensión lingüística del trabajo que ha sido ignorada por la sociología laboral. Según Zarifian (1996), el lenguaje y la palabra son importantes para la producción en el trabajo por

cuatro razones: (i) para optimizar la organización interna del trabajo, (ii) para reflexionar sobre la mercantilización de los lazos cooperativos entre los trabajadores, (iii) para contribuir al estudio de la producción de sentido y significado, y (iv) para entender mejor la relación entre la comunicación interna y externa con los clientes, usuarios o público consumidor.

Por su parte, la teoría económica italiana realizó conexiones importantes entre el lenguaje y las instituciones financieras en el contexto de la burbuja inmobiliaria como crisis global del capitalismo. Así, para Christian Marazzi (2014) fenómenos como el dinero, la propiedad, el trabajo y las tecnologías son todas instituciones lingüísticas-comunicativas que direccionan sus funciones económicas gracias a los actos lingüísticos y performatividades del lenguaje: «La crisis de los mercados financieros revela la autorreferencialidad sin cuerpo del lenguaje financiero». (41). Siguiendo a Marazzi, Andrea Fumagalli (2017; 2010) realiza una lectura donde el paso de una sociedad tecnificada bajo mecánicas repetitivas deviene en formas económicas lingüísticas-relacionales, es decir, en la desmaterialización de la economía (moneda y financiación). En este tránsito histórico, Fumagalli postula una teoría biológica del lenguaje que permite identificar cómo la facultad lingüística afecta al carácter bioeconómico del actual proceso de acumulación capitalista a través del mercado financiero. A estas intuiciones se suman también las de Stefano Lucarelli quién, junto con Fumagalli, advierten que los países en desarrollo han recibido un aumento en las actividades manufactureras debido a la internacionalización de la producción y la difusión de tecnologías de comunicación e innovaciones en transporte de materias primas (Lucarelli y Fumagalli 2008). Así, los países altamente industrializados se han concentrado en aspectos financieros, tecnológicos, de supervisión, logísticos y de control a través de dispositivos lingüísticos. Con ello, la productividad ha aumentado gracias a los procesos de aprendizaje y la economía de red, lo que genera una correlación positiva entre la productividad y las inversiones debido a la acumulatividad de la información y las tecnologías de la comunicación.

Las ciencias sociales han abordado empíricamente la *performance* lingüística en el trabajo moderno, no obstante, sus acercamientos no abandonan menciones y referencias epistemológicas. Por un lado, las investigaciones del grupo *Langage et Travail* se apoyan en la filosofía del lenguaje de Austin, Ducrot, Pêcheux y Foucault (Borzeix & Fraenkel 2005). Por otro lado, las investigaciones de Stefano Lucarelli, Christian Marazzi y Andrea Fumagalli encuentran fundamentos epistemológicos en Austin, Berardi, Deleuze, Foucault, Negri, Lazzarato y principalmente Virno (Marazzi 2014). De todas estas referencias, es principalmente Virno el autor que se ha ocupado de forma concreta y profunda sobre las relaciones filosóficas entre trabajo y lenguaje.

Creemos que la filosofía ha servido de sustento epistemológico para la investigación empírica sobre las relaciones entre trabajo y lenguaje desde la década de 1960 (Rossi-Landi 1970; Ponzio 2008). A esto hay que agregar que las vinculaciones entre lenguaje y trabajo son preocupaciones propias de los aportes semióticos y filosóficos de la escuela italiana, específicamente con Rossi-Landi y, posteriormente con Paolo Virno. Desde nuestra lectura, tanto Rossi-Landi como Virno son el sustento epistemológico de las experimentaciones señaladas anteriormente en las ciencias sociales, tanto del lado de la economía como de la sociología del trabajo. Al ser nuestro objetivo comprometer una discusión epistemológica sobre las relaciones entre marxismo y lenguaje, damos cuenta brevemente sobre las posturas entre ambos autores con el propósito de identificar los argumentos principales en su formulación y así, finalmente, posibilitar una crítica a modo de discusión.

#### 4. LENGUAJE Y TRABAJO: ENTRE ROSSI-LANDI Y PAOLO VIRNO

El trabajo de Rossi Landi atraviesa un número vasto de publicaciones, no obstante, es *El Lenguaje Como Trabajo y Como Mercado* la investigación donde el semiótico y filósofo italiano inscribe su propuesta más reconocida. En esta publicación Rossi-Landi distingue entre trabajo natural (concreto) y trabajo humano (general histórico), siendo este último el fundamento de lo que él denomina trabajo humano lingüístico, entendido como la producción humana de enunciados como un hecho social y no como una actividad aislada de producción de signos. Con ello, establece una homologación entre lenguaje y trabajo que busca equiparar la esfera del lenguaje con la de la producción, es decir, lleva la obra a la palabra. En este sentido, el producto de la enunciación (los mensajes) no son obra natural, sino producto del trabajo lingüístico humano. Así, al asumir el método homológico del *lenguaje como trabajo y como mercado*, Rossi-Landi entiende al proceso social como una circulación de palabras que operan en la misma direccionalidad que las mercancías de manera que las palabras pierden su valor de uso (la necesidad de significar) para convertirse en un valor de cambio colectivo (valor de intercambio de una lengua). Para ello, arriesga la propuesta semiótica de un valor-trabajo lingüístico que media la estructura y la superestructura.

La apuesta de Rossi-Landi es construir un sistema de signos que se articula en programas (relación entre comprador y vendedor), programaciones (códigos que afectan el intercambio de bienes) y proyecciones (ideología) que optimizan la relación social. En este contexto propositivo, el filósofo y semiótico milanés parece recuperar la crítica a Saussure sobre la distinción

entre lengua y habla que identificó a la filosofía del lenguaje soviética de comienzos del siglo XX. Según Rossi-Landi, Saussure omite la producción colectiva y comunitaria para enmarcarse en un paradigma individual de producción signica. No obstante, a pesar de la discrepancia inicial, Rossi-Landi mantiene posteriormente su compromiso con algunas categorías saussurianas, como la relación entre significante y significado. Este compromiso lo comparte con el francés Jean Baudrillard en su libro *Crítica de la economía política del signo*, que fue producido en la misma fecha de la publicación del *Lenguaje como trabajo y como mercado* de Rossi-Landi. Actualmente, la filosofía italiana ha retomado las apuestas de Rossi-Landi para fortalecer algunos puntos epistemológicos importantes, pero también para franquear otros, como se aprecia en el trabajo de Giorgio Borrelli (2020) o el profundo trabajo de Augusto Ponzio (2008).

En un extremo opuesto a la mezcla entre lenguaje y trabajo y la concepción de lenguaje esencialmente como trabajo por las que apostaba Rossi-Landi, se identifica la propuesta del filósofo napolitano Paolo Virno (2003, 2013). En una recuperación del concepto de *praxis* y *poiesis* de Aristóteles y en contra de la noción de Habermas de un trabajo definido como «actuar instrumental» (Virno 2003), el filósofo italiano elabora una lectura a partir del concepto de virtuosismo del acto lingüístico. Para Virno la realidad del decir es una modalidad de la vida activa como *praxis*, que es un acto performativo que no desemboca en un fin externo. Según Virno, hay ausencia de producto externo en la *praxis* por lo que el hablar es la ejecución virtuosa de la amorfa potencia del enunciar. Dicho esto, Virno presenta al lenguaje como *energheia* y equipara esa realización del hablante con la de un artista (como un pianista, actor o bailarín): «Esto significa que la actividad lingüística, considerada en su conjunto, no es producción (*poiesis*), ni cognición (*episteme*), sino acción (*praxis*)» (Virno 2013, 35).

Pero si la actividad lingüística es *praxis* ¿cuál es su relación con el trabajo? Para Virno, el trabajo se desarrolla teleológicamente y, por tanto, es diferente de la *praxis* cuya finalidad es intrínseca a la propia actividad. El aspecto característico con el que Virno entiende al trabajo como *poiesis* y al lenguaje como *praxis* le permite asumir la tesis del trabajo sin teleología, pero también alejarse de las apreciaciones de Rossi-Landi, quien mezcla el actuar (el lenguaje que penetra en la obra) y el hacer (el lenguaje como operador) sin una aparente autonomía entre uno y otro.

El contraste entre las propuestas de Rossi-Landi y las de Virno es recuperada en la investigación italiana contemporánea de la filosofía del lenguaje (Mazzeo 2022; Nizza 2022). El libro *Linguaggio e lavoro nel XXI secolo: Natura e storia di una relazione* de Angelo Nizza (2020) ofrece una respuesta



conceptual a los estudios de las ciencias sociales y los filósofos italianos Rossi-Landi y Virno sobre el rol del lenguaje y el trabajo en el sistema capitalista post-fordista. Para Nizza (2015), si bien es útil destacar el aporte de Rossi-Landi respecto al carácter ideológico de la lengua como conjunto institucional de productos del trabajo lingüístico, no obstante, quedan problemáticas abiertas en su propuesta. Por un lado, no queda claro a qué «trabajo» se refiere Rossi-Landi ya que, según es presentado, éste puede ser entendido como una transformación enajenada dentro de los procesos mistificados del capital o como una práctica que atraviesa antropológicamente al hombre. Con ello, Rossi-Landi no solo quita la temporalidad e historia al trabajo para enmarcarlo en una tesis onto-antropológica productiva, sino que no termina de dar cuenta de las relaciones entre trabajo y lenguaje tanto en las condiciones que permiten su mezcla, como en la autonomía de cada una de estas dimensiones. Para Nizza, es la impronta epistemológica de Paolo Virno la que coopera más que la de Rossi-Landi para entender cómo el trabajo productivo contemporáneo es cada vez más una actividad lingüística (*praxis*) en lugar de una actividad que termina en un objeto externo (*poiesis*). Según Nizza, el aumento del sector servicios ha dado lugar a la centralidad del trabajo lingüístico en la economía global y ha puesto de manifiesto las deficiencias del sistema productivo capitalista. Así, la inclusión del lenguaje en el trabajo contemporáneo implica un cambio en la razón comunicativa pero también transparenta los fracasos de algunas condiciones de la razón productiva capitalista.

Según la presentación de Nizza, también en Marx persisten problemas en las interacciones entre la *praxis* y la *poiesis* desde la conceptualización del trabajo improductivo. Según Marx (2009): «es productivo aquel trabajo que valoriza directamente al capital, o que produce plusvalía» (77). Así, mientras el trabajo productivo de la fábrica crea valor, el improductivo o el trabajo sin obra no aumenta el valor inicial y se basa en la renta más que en el capital. En este sentido, Marx identificaría este tipo de trabajo desde una capacidad lingüística (*praxis*) sin capacidad de afectar la economía de mercado (trabajo de profesores, curas o médicos). Según Nizza, esta presentación no define las formas específicas del trabajo actual. En el posfordismo, el trabajo en el sistema capitalista no se limita a la *poiesis*, sino que también incluye actividades lingüísticas que no son comunes en la industria cultural o en el sector servicios. Estas actividades conforman la presentación global del trabajo productivo actual y son un tipo específico de trabajo que genera valor para la economía de mercado.

En un contexto histórico determinado, Nizza cuestiona el método homológico de Rossi-Landi a través de dos términos: «lenguaje que trabaja» y «trabajo que habla». El primero se refiere a la acción instrumental del trabajo

en el lenguaje, donde se incluyen ejemplos como los *call centers*, la publicidad y la enseñanza. Este primer momento supone para Nizza un cambio drástico que transforma a la *praxis* (actividad no objetual, es decir, que no tiene un fin) en *poiesis* (producción objetual, es decir, que tiene un producto como fin). Sin embargo, Nizza sostiene que sólo podemos comprender esta capacidad lingüística del trabajo contemporáneo cuando hemos identificado su capacidad de hablar, es decir, el «lenguaje que habla». En este caso, el trabajo se predica a sí mismo sobre el lenguaje en una mezcla entre *praxis* y *poiesis*, donde el lenguaje no se predica a sí mismo sobre el trabajo, como sucedía en el taylor-fordismo. En este sentido, el trabajo contemporáneo basa su *praxis* en un sistema de comunicación cooperativo durante la producción.

## 5. CRÍTICA A ESTAS REVISIONES

A grandes rasgos podríamos señalar que la tesis principal del debate contemporáneo sobre las relaciones entre el lenguaje y el marxismo, consiste en resaltar cómo en el capitalismo post fordista el trabajo lingüístico plantea la superación de la oposición clásica aristotélica de *praxis* y *poiesis*, («el fin de la fabricación es distinto de ella, mientras que no lo sería el de la realización [praxis], pues la propia «buena-realización» («bien-estar») es fin» (Aristóteles trad. en 1998, 1140b, 187) que ha sido tomada tradicionalmente como equiparación de la primera al lenguaje y la segunda al trabajo. En ese sentido, las nuevas modalidades de trabajo son una *poiesis* que también es *praxis*, por lo tanto, una *poiesis* sin producto ya que el proceso de trabajo actual produce menos objetos por estar basado cada vez más en cualidades comunicativas (Virno 2013). Ello lleva a plantear a autores como Nizza (2022) y Mazzeo (2022) el concepto central de un *trabajo como lenguaje*, en polémica y oposición con la conocida expresión de *lenguaje como trabajo*, formulada por Ferruccio Rossi-Landi (1970). Lo particular de estas lecturas es que hoy se obtiene una *poiesis* llena de cualidades y características típicamente atribuidas a la *praxis*, marcando así la inseparabilidad contemporánea de dicho par. Entonces a diferencia de Rossi-Landi, lo que se advierte es un «traspaso y tránsito» de la *praxis* a la *poiesis*. En los siguientes apartados pretendemos una discusión con la literatura mencionada a partir de dos puntos críticos que nos permiten problematizar la relación entre lenguaje y marxismo en el debate contemporáneo. En primer lugar, se complejizó la lectura del *trabajo como lenguaje* y la distinción de *praxis* y *poiesis* a partir de la recuperación monista que formula Rossi-Landi y Bolívar Echeverría. En segundo lugar, desde una

perspectiva marxista se objetaron algunas distinciones elaboradas por la literatura especializada entre trabajo productivo y trabajo improductivo.

## 6. *PRAXIS Y POIESIS* COMO PROBLEMA MARXISTA

En el debate contemporáneo sobre las relaciones entre marxismo y lenguaje es identificada una lectura aristotélica a partir del par conceptual de *praxis* y *poiesis* (Virno 2013; Mazzeo 2015; Nizza 2020). Si bien esta relación ha sido abordada en el concepto de *praxis* revolucionaria en la propuesta de Marx a comienzos de los años noventa (Balibar 2000; Markus 1986), es en la filosofía italiana del siglo XXI donde el par *praxis* y *poiesis* se piensa como lenguaje y trabajo, respectivamente. Esta última línea de lectura ha permitido que la afirmación del *trabajo como lenguaje* pueda describir movimientos precisos del trabajo global contemporáneo. En el presente apartado pretendemos discutir que aquel *trabajo como lenguaje* crea distinciones entre la *praxis* y la *poiesis* que no son elaboradas por Marx. Consideramos que el *trabajo como lenguaje* no es opuesto al *lenguaje como trabajo* de Rossi-Landi, del cual se busca desmarcar. Y no lo son porque el primero apunta a ser una descripción fenoménica de las necesidades postfordistas del capital para el desarrollo de las fuerzas productivas que éste impone a la fuerza de trabajo (fragmentación, diferenciación, especialización), mientras que el concepto de Rossi-Landi se encuentra dirigido a presentar el carácter antropogénico de la relación trabajo-lenguaje.

Es cierto que el desarrollo que propone Rossi-Landi para sustentar el método homológico presenta una serie de problemas y limitaciones que no caben ser desarrolladas en este espacio (el valor lingüístico, el lugar del dinero en el capital lingüístico constante, el compromiso con el par significante-significado), pero creemos que el interés principal detrás del *lenguaje como trabajo* es combatir la naturalización y mistificación (por lo tanto, las representaciones de la conciencia) que hace la Economía Política a propósito del lenguaje. Dicha mistificación conlleva asumir una serie de compromisos dualistas respecto al lenguaje-trabajo que Rossi-Landi no comparte por lo que no es de extrañar que el anclaje conceptual lo sitúa alrededor de una idea fuerza como «el lenguaje es la conciencia práctica» (25) que Marx y Engels (2014) desarrollaron en *La Ideología Alemana* en polémica justamente con lo que llamaban *concepción idealista*. Rossi-Landi por lo tanto se adhiere conceptualmente a un monismo ontológico presente en Marx por el cual el único creador de valor es el trabajo vivo. Los medios de producción solo sirven al

trabajo vivo para que pueda transferir (y conservar) el valor contenido en la materia prima al producto.

Desde la lectura de Virno el dualismo entre *praxis* y *poiesis*, con sus equivalentes lenguaje y trabajo, describe de manera óptima el desarrollo capitalista contemporáneo. Virno señala, por ejemplo, que la *poiesis*-trabajo que implicaba una «rigurosa exclusión de la comunicación lingüística» (Virno, 2011, 67) ha perdido completa relevancia para entender el capitalismo hoy. Sin embargo, desde Rossi-Landi y su *lenguaje como trabajo* en concordancia con Marx, por el contrario, tal separación sería inexistente. Por lo tanto, no se habría superado nada, sino más bien lo que tendríamos es una serie de atributos que sobresalen o son más demandados que otros ya que «el lenguaje y las lenguas tomadas como sus productos, se forman en la dialéctica de la satisfacción de las necesidades del proceso de institución de las relaciones de trabajo y de producción» (Rossi-Landi, 1970, 16). Como señalábamos líneas arriba, son las necesidades globales contemporáneas de valorización del capital las que exigen y moldean a la fuerza de trabajo (con una nueva división social del trabajo) para que desarrolle un tipo de fuerzas productivas.

En el capítulo V de *El capital* Marx señala que el trabajo se distingue de la actividad animal porque aquel moldea mentalmente el objeto de la producción: «al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente» (Marx, 2017, 240). Esta imaginación o representación [*der Vorstellung des Arbeiters*] es interpretada por Rossi-Landi (Borrelli 2020) como semiosis, es decir, una producción semiótica de sentido –direccionada– y de significación –articulada–. Desde esta lectura, la idea, imaginación o representación [*Vorstellung*] posee un carácter potencial ya que se encuentra presente idealmente [*ideell*] en el proceso de trabajo. En este sentido, la imaginación como semiosis y lenguaje no se encuentra separada del proceso de producción: «El mundo del sentido y el mundo del ser son un solo y mismo mundo, es decir, el de la traducción, es decir, el de la sustitución, de la delegación, del pase –dicho de otro modo, del es decir...–» (Latour 2022, 78). Esta premisa pasa desapercibida desde el punto de vista lingüístico, pero no desde el semiótico. No solo se encuentra advertida en Rossi-Landi, también ha sido formulada por la semiótica marxista de Bolívar Echeverría en Latinoamérica. En la lección II «Producir y significar» de la *Definición de la Cultura*, Echeverría (2010) señala: «incluso en el menos «discursivo» de los procesos de producción/consumo de cosas se encuentra una producción/consumo de significaciones (...)» (76), y agrega que:

La tesis que apoyamos (...) no afirma solamente que el proceso de producción/consumo de objetos prácticos «contiene» un momento semiótico o «llega consigo» o «va acompañado» de un proceso de comunicación. Más allá de eso, afirma que entre el proceso de producción/consumo de objetos prácticos y proceso de producción/consumo de significación hay una identidad esencial. (Echeverría 2010, 85)

De esta manera, al comprender al lenguaje como un hecho lingüístico actualizado en palabras orales o escritas, la perspectiva dualista que separa *praxis* y *poiesis* desatiende el carácter semiótico (semiosis) que liga lenguaje y producción a nivel potencial. Sobre esta advertencia se suman los apuntes de Markus (1986), quién hace notar que la distinción aristotélica de *praxis* y *poiesis* es más compleja y llena de paradojas por lo que requiere entenderla dentro del marco metafísico del autor. Sin embargo, es la tradición moderna la que ha querido hacer de lado dichas dificultades optando por emplear dicha dicotomía con límites claros y definidos.

Desde el punto de vista semiótico, el lenguaje como *praxis* es una forma de predicación (acción y manipulación) cuyo fondo semiótico es el acto de enunciación (Latour 2022) que implica una variable intensiva y extensiva más compleja que la performatividad del lenguaje en la producción (Fontanille 2006, 232). Por ello, creemos que lo que realmente parece estar jugándose detrás de la mencionada superación contemporánea de *praxis-poiesis* es la relevancia de la teoría valor trabajo para dar cuenta del capitalismo postfordista (y sus conflictos). Y no es poca cosa, porque al dar cuenta de una determinada estructuración que permite la reproducción de la sociedad capitalista, también se da cuenta de los sujetos sociales cuya práctica es necesaria para dicha reproducción. Y frente a las necesidades de valorización del capital mediante modalidades fragmentadas, diferenciadas, especializadas (en las cuales incluimos también el llamado precariado) se genera una voluntad que se percibe a sí misma abstraída de las determinaciones concretas de su propio ser social (Iñigo Carrera 2013). La crítica postmarxista/marginalista, por ejemplo, suele presentar una serie de descripciones empíricas (capitalismo cognitivo, trabajo inmaterial, economías colaborativas y de servicios, etc.) como realidades que traen por los suelos la pretensión de entender analíticamente la organicidad de una sociedad estructurada desde la relación capital-trabajo. Uno puede preguntarse si un cambio de modelo (con sus particularidades fenoménicas) significa necesariamente un cambio en las determinaciones esenciales y ontológicas del sistema de tal forma que ameriten un replanteo categorial completo.

Tómese el caso de las mercancías cognitivas (ej. un *software*) que el marginalismo presenta como una reproductibilidad «sin costo». El sentido común postmarxista/marginalista le asigna un «valor individual e independiente» olvidando más bien que su valor es parte de la determinación formal objetiva del capital como un todo; su relación es orgánica con la masa total de mercancías, encarnación de la valorización del capital adelantado (Starosta & Caligaris 2017, 288). Ese mismo sentido común también le asigna inmaterialidad, puro valor de cambio, desaparición del valor de uso. No olvidemos el conocido pasaje de Marx, en el cual señala que «una mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible [*sinnliches Ding*]. Pero no bien entra en escena como mercancía, se transmuta [*verwandelt*] en cosa sensorialmente suprasensible [*sinnlich übersinnliches Ding*]». (Marx 2017, 87)<sup>1</sup>. Líneas más abajo, Marx menciona que «el carácter místico» –nosotros diríamos la pretendida novedad inmaterial–, desconoce que las «funciones del organismo humano, y que todas esas funciones, sean cuales fueren su contenido y su forma, son en esencia gasto de cerebro, nervio, músculo, órgano sensorio, etc., humanos [*wesentlich Verausgabung von menschlichem Hirn, Nerv, Muskel, Sinnesorgan*]». Las cualidades comunicativas, la praxis-lenguaje, el *trabajo como lenguaje* no sería más que la configuración contemporánea de dicho gasto. Habremos de preguntarnos, por ejemplo, donde situamos la materialidad de los cientos de miles de trabajadores etiquetadores de datos (*data labelers*) que alimentan los sistemas de inteligencia artificial como el popular ChatGTP (Smink 2023).

El hecho de que el capitalismo contemporáneo se centre en la generación y transmisión de conocimiento no resuelve el antagonismo entre el carácter social de la producción-reproducción y su contraparte privada de apropiación. El trabajo creativo (equiparado como trabajo inmaterial) no está exento de actuar como mercancía (valor de uso-cambio) ni de prescindir de la forma dinero para viabilizar su actividad.

Por ello, el *lenguaje como trabajo* (en todas sus formas materiales o espirituales si se quiere) no pierde vigencia para la sociedad capitalista actual ya que sigue dando cuenta de esa «dialéctica de la satisfacción de las necesidades» que buscaba resaltar Rossi-Landi sin importar, diríamos con Marx, que dicha necesidad surja del «estómago o la fantasía» (Marx 2017, 48).

1. En la traducción que realiza H. Ehrbar (2002) aparece más claro que un elemento distinto se añade sobre otro (attached) pero que no anula al anterior: «as a commodity, it changes into something that has extrasensory features attached to its sensuous existence» (130)

Hay que tener presente que el concepto de trabajo, o la actividad transformativa de sus circunstancias, no es sólo la manera como la sociedad produce y reproduce a sí misma, sino cómo se compone semióticamente. Por eso hablamos de una forma-capital (Bermudo 2019) que organiza, a través de agentes privados que han adoptado la forma mercancía para sus productos, su tiempo social como un todo. Y dentro de la forma-capital, el trabajo se encuentra sometido al capital en contradicción y antagonismo permanente, pero siendo parte de la inmanencia de dicho orden general.

## 7. TRABAJO PRODUCTIVO, IMPRODUCTIVO Y ANTIPRODUCCIÓN

La equiparación del lenguaje como *praxis* con el trabajo improductivo y la *poiesis* con trabajo productivo figura como una de las ideas fuerza recurrente para disminuir la relevancia contemporánea de Marx en la interpretación contemporánea del modo de producción capitalista. Con ello, se busca señalar que lo que Marx consideraba trabajo productivo (el único generador de plusvalía) estaba ligado al trabajador que producía objetos separables del proceso de trabajo. La crítica comúnmente dirigida hacia Marx (Nizza 2020) se centra en su concepción de los trabajos improductivos, que se refieren a aquellos que no generan bienes materiales y consisten principalmente en la actuación (*praxis*) del lenguaje. Según se indica, esta perspectiva no parece adecuada para describir las formas económicas actuales predominantes, especialmente en los sectores terciario y cuaternario, donde los servicios desempeñan un papel fundamental. A esta crítica se suma la afirmación que Marx hizo en su momento sobre estos sectores económicos desestimando su direccionalidad al presentarlos como «magnitudes insignificantes» (Marx 2009, 85), lo que ha llevado a cuestionamientos sobre la relevancia de su teoría en el contexto actual. El problema es que tal equiparación es equívoca por lo menos desde las propias afirmaciones de Marx. En el *Capítulo VI (inédito)*, que es donde le dedica varias aclaraciones al tema, en repetidas oportunidades Marx señala que «el producto específico del proceso capitalista de producción, la plusvalía, no se genera si no es por el intercambio con el trabajo productivo» (Marx 2009, 83). Desde esta perspectiva, el trabajo productivo es solo el medio para producir plusvalía. Este es su único «producto específico», la finalidad de todo proceso de producción capitalista. No es la producción de objetos ni siquiera la acumulación de ganancia. El proceso de producción capitalista está única y exclusivamente orientado a valorizar capital, que este se expanda en más capital. Por eso señala:

sólo la estrechez mental burguesa (...) puede confundir la cuestión de qué es trabajo productivo y trabajador productivo desde el punto de vista del capital, con la cuestión de qué es trabajo productivo en general, contentándose así con la respuesta tautológica de que es productivo todo trabajo que produce, en general, o que redunde en un producto, o en algún valor de uso cualquiera, resumiendo: en un resultado. (Marx 2009, 78)

Nuevamente la equiparación de *poiesis* con «trabajo productivo en general» no es parte del aparato conceptual de Marx. Para el capital, por lo tanto, el trabajo productivo «no tiene absolutamente nada que ver con el contenido determinado del trabajo», y por ello, «un trabajo de idéntico contenido puede ser productivo e improductivo» (Marx 2009, 84). Para entender cómo opera el capital y la relevancia analítica del trabajo productivo lo que tiene que evaluarse es si la fuerza de trabajo se intercambia por dinero como dinero o por dinero como capital (Marx 2009). Por eso, desde Marx no es relevante la diferenciación entre un bien o un servicio. Para la lógica de valorización del capital los «servicio[s] no es en general más que una expresión para el valor de uso particular del trabajo, en la medida en que éste no es útil como cosa sino como actividad» (Marx 2009, 87).

Cuando hoy se hace mención del concepto de cadena de valor de los servicios lo que está implicado es una serie de actividades que, si bien sostienen una *performance* lingüística, éstas se encuentran coordinadas para alcanzar un fin específico que el sentido común refiere o visibiliza como rentabilidad (pero que conceptualmente va más allá de la misma al tratarse de plusvalía). Tal como indica la certificación ITIL (<https://www.axelos.com/>) para la gestión de los servicios de la tecnología de la información (TI), por ejemplo, no se trata de que cada eslabón haga algo, un producto, sino que aquello que haga sea parte de la planificación, involucramiento, diseño, entrega, soporte y mejora continua de toda la cadena. Se busca que cada eslabón sea capaz de «crear valor» a través de una actividad (independiente de su contenido específico) para el siguiente eslabón. La cadena de valor de los servicios es parte entonces de lo que con Marx se entiende como trabajo productivo.

La relevancia del trabajo improductivo contemporáneo no estaría en su vinculación (por demás inexistente) con el sector de servicios. Tampoco con la *praxis* de la «cantante que canta como un pájaro» (Marx 2009, 84), sino, como señala Fazio (2020), en la manera en que el capitalismo se apoya en trabajo improductivo para poder asegurar la realización de plusvalía. En este sentido, la predicación y el uso del lenguaje en la producción son fenómenos del trabajo concreto que adquieren sentido en un proceso de abstracción de flujos que pone en marcha la valoración del valor de la forma-capital. Con



ello, no es el lenguaje lo que define la caracterización del modo de producción capitalista contemporáneo, sino la forma de succión y vampirización (abstracción) de los flujos que comprometen diversas expresiones semióticas (sociosemióticas, etnosemióticas y semiopolíticas). El desarrollo actual de las fuerzas productivas (el dinamismo del sector servicios, por ejemplo) viene generado ingentes cantidades de capital que demanda a su vez de condiciones para seguir valorizándose, esto es, que pueda ser absorbido por valorizar más capital. De no hacerlo, el sistema entra en crisis, como cuando la inversión es mayor que la ganancia incluso si se ha logrado elevar la producción.

El tema de fondo con el trabajo improductivo es su vínculo con la reproducción ampliada del capital. Diríamos junto con Piqueras (2014; 2015) que la reproducción ampliada se ha venido resolviendo de tres maneras a) vía desplazamiento espacial a lugares donde la composición técnica del capital sea menor b) desplazamiento temporal a inversión de infraestructura y gasto social, y c) desplazamiento financiero por fuera de la producción. Es en este tercer momento donde el elemento antiproductivo aparece en escena. Por ello, en línea con Deleuze y Guattari (2020, 244-245) en *El Anti-Edipo*, Fazio señala que:

el capitalismo debe encontrar otros medios de absorción del capital: la publicidad, el gobierno civil, el militarismo y el imperialismo (...) La antiproducción es entonces entendida como una instancia extraeconómica que actúa sobre las fuerzas productivas a través de una operación en la que pueden distinguirse dos aspectos: por una parte, inhibir y limitar las fuerzas productivas; por otra, doblarse sobre ellas para apropiárselas. Es gracias a la antiproducción que el capitalismo puede aparecer como el límite exterior de toda sociedad. (Fazio 2020, 41)

Lo que resalta Fazio es que las esperanzas emancipatorias puestas en la famosa caída tendencial de la tasa de ganancia o las progresistas respecto al desarrollo de las fuerzas productivas (*general intellect*) tendrían que ser revisadas a propósito del elemento antiproductivo que actúa como regulador del sistema, pero también como fortalecedor del mismo (Deleuze y Guattari, 2020, 242). La antiproducción busca resolver la contradicción inherente de capital-trabajo absorbiendo y destruyendo capital excedente a través de formas de gasto como las ya mencionadas, mientras que esa misma acción genera y facilita las condiciones para que el capital pueda ser absorbido productivamente. No por nada Piqueras (2015) usa el término de «grandes mutaciones capitalistas» para rastrear las crisis de valorización y sus respectivos ciclos de acumulación y regulación. La sostenibilidad del sistema actual parece alcanzarse

sólo a costa de la destrucción constante de las fuerzas productivas y su vínculo con el desempoderamiento de la fuerza laboral, realidad alejada de la versión creativa y optimista schumpeteriana (Deleuze y Guattari 2020, 244).

Añade Fazio que el «carácter destructivo no se reduce al militarismo, sino que es propio de toda estrategia antiprodutiva, incluyendo a buena parte de los nuevos servicios y mercancías inmateriales» (46). La reproducción ampliada del capital contemporáneo parece requerir entonces de una compleja interrelación entre los trabajos improductivos y productivos para absorber el excedente y generar sostenibilidad de manera que se pueda contar con «la posibilidad de incidir sobre la esfera de la circulación, afectando la demanda efectiva a través de diversos mecanismos –productivos o antiprodutivos– de fuerte carácter simbólico y cultural» (50). Lo que se consigue con ello es asegurar un mayor traspaso y absorción de ganancia de abajo hacia arriba generando los niveles de desigualdad globales como los documentados por Piketti (2013). No por nada en los últimos 30 años los capitales de riesgo o VC (*venture capital*) vienen financiando cerca de un quinto de las compañías en EE.UU., lo que para 2013 fue equivalente a una capitalización de US \$4.3 trillones en compañías tecnológicas (Apple, Google, Cisco). Por otro lado, los sistemas de software MES (*manufacturing execution system*) o el *Digital Manufacturing* son para el capital hoy en día un progreso indiscutible hacia la medición total de la productividad en la gestión industrial y planificación empresarial ya que permiten centralizar información que transparenta los procesos de trabajo a las instancias de control gerencial. En otras palabras, permiten altos niveles de intensificación del trabajo junto con la descalificación de las habilidades y saberes de la fuerza laboral. Una característica irónicamente propia del capitalismo decimonónico.

## 8. CONCLUSIONES

¿Qué crítica se puede hacer a la perspectiva actual de la literatura especializada sobre el papel del lenguaje en el modo de producción capitalista contemporáneo? La identificación de las tesis principales de la literatura sobre el marxismo y el lenguaje nos ha permitido señalar los puntos principales de la discusión contemporánea sobre el tema. Por una parte, las investigaciones de las ciencias sociales han examinado la relación entre el lenguaje y el modo de producción capitalista desde el punto de vista de la sociología y la economía. La primera se ocupa del uso del lenguaje en la esfera de la producción, mientras que la segunda se enfoca en los efectos globales del modo de producción capitalista, que caracterizan al lenguaje como pivote de su dinámica.

En ambos casos, la filosofía del lenguaje ha sido el fundamento teórico que ha respaldado las investigaciones de las ciencias sociales, principalmente retomando los aportes de la escuela italiana y francesa.

Estas investigaciones han identificado que el fondo de la discusión epistemológica se construye a partir del debate entre los filósofos Paolo Virno y Rossi-Landi, como lo retrata Angelo Nizza en sus recientes investigaciones sobre el tema. Este debate nos ha permitido identificar que la lectura sobre el lenguaje y el trabajo se efectúa a partir del par *praxis* y *poiesis*, que corresponden directamente al uso del lenguaje y al trabajo. Así, mientras el lenguaje es una actividad sin obra, el segundo se define por el objeto externo en el que se ultima su producción. Al organizar estas temáticas, hemos logrado elaborar una crítica que se sostiene en dos puntos importantes: (i) el par *praxis* y *poiesis* funciona para la descripción fenoménica del trabajo en la esfera productiva privada, es decir, en la relación entre el trabajo concreto y la mercancía que se produce. Esto nos ha permitido afirmar que el par *praxis-poiesis* es un dispositivo teórico propio de la predicación y la corporalidad, pero no de la enunciación, ya que involucra un proceso intensivo y ontológico más complejo. En los *Grundrisse* de Marx, se aprecia que aquella potencialidad intensiva del trabajo vivo es la única que tiene la capacidad de crear semióticas emancipadas, no el capital. No obstante, el capital crea su propia ilusión en la que se presenta como la fuente del valor, creando una semiótica (semiocapital) en el que el trabajo pierde su importancia. Es por ello, que la perspectiva de descripción del trabajo concreto como *poiesis* y el lenguaje como *praxis* no da cuenta de la potencialidad del trabajo vivo o de su externalidad (afuera) al ser «fuente viva de valor» (*lebendigen Quelle des Werts*). Este carácter potencial es dejado a un lado cuando la motivación de la literatura especializada es la descripción fenoménica de la *performance* del trabajo concreto (cuerpo) y la predicación (lenguaje).

El segundo punto crítico (ii) lo hemos notado en la homologación entre el *trabajo como lenguaje* y el trabajo improductivo. Este último se encuentra relacionado con la reproducción ampliada del capital y se resuelve de tres maneras: a través del desplazamiento espacial (plusvalía humana), temporal (plusvalía maquínica) y financiero. En este último, surge el elemento anti-productivo que actúa como regulador y fortalecedor del sistema, a pesar de que destruye el capital excedente a través del gasto social y la inversión en infraestructura. Con ello, hemos advertido que la homologación de la predicación y el uso del lenguaje al trabajo improductivo presenta problemas ya que el fin del trabajo improductivo es la plusvalía, aquella que adquiere sentido en el proceso de abstracción de flujos donde la forma-capital se valoriza. Por ello, hemos considerado que aquello que define el modo de producción

capitalista contemporáneo es la manera en que se abstraen los flujos y se crean formas de organización semiótica compleja, no el lenguaje en sí mismo. En futuras investigaciones, se podrían explorar con mayor detalle los procesos de abstracción y plusvalía del modo de producción capitalista mediante una descripción semiótica. De esta manera, se podría superar el paradigma actual preocupado por describir únicamente el trabajo concreto desde una perspectiva fenoménica del tema.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Traducción de José Sazbón y Alberto Pla. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Edición, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez. Trad. José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- BALIBAR, Étienne. *La filosofía de Marx*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- BAUDRILLARD, Jean. *Crítica de la economía política del signo*. Traducción de Aurelio Garzón de Camino. Madrid: Siglo XXI, 1999.
- BERARDI, Franco. *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Patricia Amigot, Manuel Aguilar, Ezequiel Gatto, Diego Picotto, Emilio Sadier, Híbai Arbide Aza, Manuel Aguilar Hendrickson y María Sirera Conca. Buenos Aires: Tinta Limón, 2007.
- BERGESEN, Albert. «The Rise of Semiotic Marxism». *Sociological Perspectives* 36, 1, (1993): 1-22.
- BERMUDO, J. (2019) *Subsunición y contradicción. Dos ensayos de ontología marxiana. Ensayo sobre la subsunción*. [Archivo Pdf] José Manuel Bermudo Ávila <https://www.jmbermudo.es/marx/contradiccion-subsuncion-introduccion.pdf>
- BORRELLI, Giorgio. *Ferruccio Rossi-Landi. semiótica, economía e pratica sociale*. Bari: Edizioni dal Sud, 2020.
- BORZEIX, Anni, y Franck COCHOY. «Travail et théories de l'activité: vers des work-space studies? Introduction». *Sociologie du travail* 50, 3, (2008): 273-286.
- BORZEIX, Anni y Béatrice FRAENKEL. *Langage et travail. Communication, cognition, action*. Lyon: CNRS communication, 2005.
- BORZEIX, Anni, Daniele LINHART y Denis SEGRESTIN. «Direct workers expression in France a voice in management?» *International Journal of Sociology and Social Policy* 6, 2, (1986): 22-29 Recuperado de <https://doi.org/10.1108/eb013005>
- BOUTET, Josiane, Bernard GARDIN y Michèle LACOSTE. «Discours en situation de travail». *Langages*, 117, (1995): 12-31. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/23906727>

- CORATELLI, Giorgio, Francesco GALOFARO y Federico MONTANARI. (2015). «Introduction. On Semiotics of Economic Discourse». *Ocula* 16, 16, (2015): 1-9. Recuperado de <https://doi.org/10.12977/ocula41>
- COURTINE, Jean-Jacques. «Le discours introuvable: marxisme et linguistique (1965-1985)». *Histoire épistémologie langage* 13, 2, (1991): 153-171.
- DELEUZE, Gilles y Felix GUATTARI. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de Francisco Monge. Barcelona: Paidós, (1972) 2020.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. *Definición de la cultura*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- EHRBAR, Hans. *Das Kapital, bilingual*. Utah: University of Utah, 2002.
- ELLIS, John, y Rosalind COWARD. *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*. Nueva York: Routledge and Kegan Paul of America, 1977.
- FAZIO, Ariel. «El concepto de antiproducción y el problema de la vitalidad del capitalismo». *Isegoría*, 62, (2020): 35-53. Recuperado de <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.062.02>
- FONTANILLE, Jacques. *Semiótica del discurso*. Traducción de Óscar Quezada Macchiavello. Lima: Universidad de Lima, 2006.
- FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*. Traducción de Antonio Hernández, Joan Gual y Emmanuel Rodríguez. Madrid: Traficantes de sueños, 2010.
- FUMAGALLI, Andrea. «La parábola del trabajo: dall' homo faber al trabajo gratuito, tra riproduzione sociale e crisi della militanza». *Sociologia del Lavoro* 145, (2017): 44-60. Recuperado de <https://doi.org/10.3280/SL2017-145003>
- GIRIN, Jacques. *La transgression des règles au travail*. Paris: L'Harmattan, 1996.
- GROSJEAN, Michèle y Michèle LACOSTE. *Communications et intelligence collective. Le travail à l'hôpital*. Paris: PUF, 1999.
- GROSJEAN, Michèle y Michèle LACOSTE. «L'oral et l'écrit dans les communications de travail ou les illusions du» tout écrit». *Sociologie du travail* 4, 98, (1998): 439-461.
- HOUEBINE, Jean Louis. *Langage et marxisme*. Paris: Klincksieck, 1977.
- IÑIGO Carrera, Juan. *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*. Buenos Aires: Imago Mundi, 2013.
- JAKOBSON, Ray y Morris HALLE. *Fundamentos del lenguaje*. Traducción de Carlos Piera. Madrid: Editorial Ayuso/Pluma, 1980.
- KOCKELMAN, Paul. «A semiotic ontology of the commodity». *Journal of Linguistic Anthropology* 16, 1, (2006): 76-102. Recuperado de <https://doi.org/10.1525/jlin.2006.16.1.076>
- LACLAU, Ernesto y Chantal MOUFFE. *La Razón Populista*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- LATOUR, Bruno. (2022). «Pequeña filosofía de la enunciación». Trad. Óscar Quezada. *Lienzo* 43: 75-92. Recuperado de <https://doi.org/10.26439/lienzo.2022.n043.6039>

- LAZZARATO, Mauricio. «El funcionamiento de los signos y de las semióticas en el capitalismo contemporáneo». *Revista Palabra Clave* 15, 3, (2007): 713-725.
- LUCARELLI, Stefano y Andrea FUMAGALLI. «Basic Income and Productivity in Cognitive Capitalism». *Review of Social Economy* 66, 1, (2008): 71-92. Recuperado de <https://doi.org/10.1080/00346760802063000>
- MARAZZI, Christian. *Capital y lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas*. Traducción de Emilio Sadier. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.
- MARKUS, Gyorgy. «Praxis and Poiesis: Beyond the Dichotomy». *Thesis Eleven* 15, 1, (1986): 30-47. Recuperado de <https://doi.org/10.1177/072551368601500103>
- MARKUS, Gyorgy. *Language and production: A critique of the paradigms*. Berlín: Springer Science & Business Media, 1986.
- MARX, Karl. *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*. Traducción de Pedro Scaron. Madrid: Siglo XXI, 2017.
- MARX, Karl y Friedrich ENGELS. *La Ideología Alemana*. Traducción de Wenceslao Roces. Madrid: Akal, 2014.
- MARX, Karl. *El capital. Libro I. Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*. Traducción de Pedro Scaron. Madrid: Siglo XXI, 2009.
- MAZZEO, Marco. «La Nutella e gli schiaffi. Filosofia e linguaggio nell'operaiismo italiano». *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio* 9, 1, (2015): 174-192. Recuperado de <http://www.rifl.unical.it/index.php/rifl/article/view/271>
- MAZZEO, Marco. *Capitalismo lingüístico y naturaleza humana. Por una historia natural*. Traducción de Raúl Olivencia del Pino. Barcelona: Tercero incluido, 2022.
- NIZZA, Angelo. (2015) «Linguaggio e lavoro. Genesi e attualità di un programma di ricerca». *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio* 9, 1, (2015): 193-204. Recuperado de <https://doi.org/10.4396/201506ITA13>
- NIZZA, Angelo. *Linguaggio e lavoro nel XXI secolo. Natura e storia di una relazione*. Milán: Mimesis, 2020.
- OLIVA Mendoza, Carlos. *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- PÊCHEUX, Michel. *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Traducción Mara Glozman, Pedro Karczmarczyk, Guadalupe Marando, Margarita Martínez. Buenos Aires: Ediciones del CCC, 2016.
- PÈNE, Sophie, Anni BORZEIX y Béatrice FRAENKEL. *Le langage dans les organisations: une nouvelle donne*. París: Éditions L'Harmattan, 2001.
- PIKETTI, Thomas. *El capital en el siglo XXI*. Traducción de Eliane Cazenave & Tapie Isoard. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- PIQUERAS, Andrés. *La opción reformista. Entre el despotismo y la revolución. Una explicación del capitalismo histórico a través de las luchas de clase*. Barcelona: Anthropos, 2014.
- PIQUERAS, Andrés. *Capitalismo Mutante. Crisis y lucha social en un sistema de degeneración*. Barcelona: Icaria, 2015.

- PONZIO, Augusto. «*Linguaggio, lavoro e mercato globale. Rileggendo Rossi-Landi*». Milán: Mimesis, 2008.
- PONZIO, Augusto. «The Semiotics of Karl Marx». *Chinese Semiotic Studies* 10, 2, (2014): 195-214. Recuperado de <https://doi.org/10.1515/css-2014-0019>
- REZNIKOV, Lazar. *Semiotica e marxismo: I problemi gnoseologici della semiotica*. Traducción de Alberto Pescetto Milán: Bompiani, 1967.
- RICOEUR, Paul. *Lectures on ideology and utopia*. Edición de George H. Taylor. Nueva York: Columbia University Press, 1986.
- ROSSI-LANDI, Ferruccio. *El lenguaje como trabajo y como mercado*. Traducción de Italo Manzi. Caracas: Monte Ávila Editores, 1970.
- SMINK, Veronica. «Los cientos de miles de trabajadores en países pobres que hacen posible la existencia de inteligencia artificial como ChatGPT (y por qué generan controversia)». *BBC News Mundo*. Recuperado el 6 de marzo de 2023, de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-64827257>
- STAROSTA, Guido y Gastón CALIGARIS. *Trabajo, valor y capital*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2017.
- THERBORN, Göran. *The power of ideology and the ideology of power*. Londres: Verso, 1980.
- THOMPSON, John Brookeshire. *Studies in the Theory of Ideology*. California: University of California Press, 1984.
- VALENCIA, José. «Tras los prolegómenos filosóficos de la semiótica materialista 1». *Refracción: revista sobre lingüística materialista*, 2, (2020): 203-223
- VERÓN, Eliseo. «Semiosis de lo ideológico y el poder». *Contratexto*, 1, (1985): 11-30.
- VELMEZOVA, Ekaterina. «From semantics to semiotics: A page of early Soviet intellectual history». *Sign Systems Studies* 39, 1, (2009): 224-235. Recuperado de <https://doi.org/10.12697/SSS.2011.39.1.08>
- VIRNO, Paolo. *Gramática de la Multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Traducción de Adriana Gómez, Juan Domingo Estop y Miguel Santucho. Colihué: Colección Puñaladas, 2003.
- VIRNO, Paolo. *Convenzione e materialismo. L'unicità senza aura*. Bolonia: Derive Approdi, 2011.
- VIRNO, Paolo. *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Traducción de Eduardo Sadier. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.
- VOLÓSHINOV, Valentín. *El marxismo y la filosofía del lenguaje: los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*. Prólogo y Traducción de Tatiana Bubnova. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2009.
- YALÁN-DONGO, Eduardo y Enrique LEÓN. «Semiosis fulgurante y poder creador: para una reapropiación del sentido». *Refracción: revista sobre lingüística materialista*, 5, (2022) 48-69. Recuperado de <https://revistarefraccion.com/wp-content/uploads/2021/12/3-n%C2%BA5-yalan-leon.pdf>
- ZARIFIAN, Philippe. *Travail et communication. Essai sociologique sur le travail dans la grande entreprise industrielle*. París: PUF, 1996.





## FEMINISMO Y «AUTONOMIA». O DE LAS FECUNDAS CONSECUENCIAS POLÍTICAS DE UNA TRADICIÓN HEREJE\*

*Feminism and «Autonomia». Notes on the Fruitful Political  
Consequences of a Heretical Tradition*

Virginia FUSCO  
Universidad Carlos III de Madrid/*Alma mater studiorum*-Università di Bologna  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1598-3022>

Recibido: 21 de mayo de 2023  
Aceptado: 27 de mayo de 2023

### RESUMEN

Este artículo se interroga acerca de los elementos novedosos de elaboración teórico-política del movimiento *Autonomia* y acerca de qué prácticas de subjetivación militante del feminismo autónomo de los años setenta resultan válidas para pensar una acción feminista de clase a partir de una observación en red de un contexto de militancia transfeminista en la Italia de hoy. Para ello, se realiza una reconstrucción del contexto político de la militancia antagonista italiana, expresión de un universo multiforme de grupos de la izquierda extraparlamentaria, en la que se adscribe la formación de una corriente feminista materialista vinculada a *Autonomia*. En efecto, la constitución de una posición feminista autónoma, con respecto a la cuestión de la producción/reproducción social, se articula genealógicamente en armonía con el «rechazo del trabajo» y el emerger del «obrero social», tal y como fue teorizado en aquellos años por *Autonomia* y en los textos de Toni Negri, su mayor teórico. En esta intervención, se pretende mostrar cómo *la subjetividad revolucionaria* de las autónomas, así como las *formas de resistencia* por parte de las mujeres elaboradas en el seno de *Autonomia*, resultan

\* La presente investigación se ha realizado gracias a la obtención de una de las *Ayudas de Recualificación del Profesorado Funcionario o Contratado* como investigadora posdoctoral en la Università di Bologna, *Alma Mater Studiorum*, Dipartimento delle Arti (DAR). La autora agradece a la *Biblioteca delle Donne* de Bolonia el acceso al material de archivo, así como las distintas conversaciones sobre la especificidad de la posición autónoma en el movimiento feminista italiano que le han permitido orientar este trabajo.

particularmente útiles para (re)pensar prácticas políticas que encuentran en la transformación social radical su razón de ser.

*Palabras clave:* *NudM*; Feminismo materialista autónomo; Marxismo; *a/Autonomia*; Rechazo del trabajo.

### ABSTRACT

This article asks what new elements of theoretical-political elaboration of *Autonomia* movement and what practices of militant subjectivation of autonomous feminism in the 1970s are valid for rethinking class-based feminist action. To this end, I offer a reconstruction of the political context of Italian antagonist militancy, an expression of a multiform universe of groups of the extra-parliamentary left in which the formation of a materialist feminist current linked to *Autonomia* is ascribed. Indeed, the constitution of an autonomous feminist position on social production/reproduction is genealogically articulated in harmony with the «refusal of work» and the emergence of the «social worker» as theorised in those years. In this intervention, I intend to show how the revolutionary subjectivity of autonomous women as well as the forms of women's resistance elaborated within *Autonomia* are particularly useful for (re)thinking political practices that find their *raison d'être* in radical social transformation as a (web)observation of an Italian feminist political experience corroborates.

*Keywords:* *NudM*; Materialist autonomous feminism; Marxism; *a/Autonomia*; Refusal to work.

#### 1. *NudM*, UN CASO DE ESTUDIO ENTRE FEMINISMO Y *AUTONOMIA*<sup>1</sup>

El fin de semana del 4 y 5 de febrero del 2023 se celebró en Turín la reunión nacional de *Non una di meno-Italia* (*NudM* 2022)<sup>2</sup> con el objetivo de

1. A lo largo del texto utilizaré la distinción entre autonomía y *Autonomia* amparándome en esta formulación que Antonio Negri nos ofrece: «L'autonomia con la 'a' minuscola nasce negli anni Sessanta, ma c'è sempre stata: è una specie di caratteristica fisica della classe operaia, e anche la sua organizzazione e i suoi movimenti lo sono. Ma l'Autonomia con la 'A' maiuscola nasce come una produzione politica all'inizio del '73» (Negri 2015, 470). Cuando en el texto aparecen autónomos y autónomas es generalmente para referirse a las y los militantes de *Autonomia*. Por otro lado, emplearé la expresión «feminismo materialista autónomo» para referirme a una corriente feminista materialista que se gesta en el seno de *Autonomia* como organización que se constituye a partir de la disolución de Potere Operaio (el partido de los *operaistas*) a lo largo de los años setenta en Italia.

2. La convocatoria se hace pública a través de *NudM* «Save the date», *Facebook*, 28 de noviembre de 2022, <https://www.facebook.com/nonunadimenobologna>.

discutir colectivamente las líneas de acción y los múltiples contenidos que el movimiento pretendía expresar en la huelga general convocada para el 8 de marzo, en su séptima edición transnacional y transfeminista. La organización previó una sesión plenaria de apertura del encuentro, seguida por una serie de mesas simultáneas donde se discutirían un conjunto muy amplio de cuestiones con el propósito de producir una síntesis final que guiase la articulación de las distintas iniciativas a nivel local. Violencia, salud y aborto, guerra, ecología política, escuela/educación/formación, racismo/fronteras y trabajo/welfare/renta-salario de autodeterminación fueron los vectores de la reflexión, que tomaba como punto de partida las elaboraciones de todas aquellas realidades locales de *NudM* Italia que se habían adherido a la iniciativa. El día 5 tuvo lugar otra sesión plenaria en la que cada mesa presentaría los resultados de las reflexiones del día anterior. En la página de *Facebook* *Non una di meno-Bologna* se describe el evento nacional como:

Dos días para compartir ideas políticas de muchos territorios, cientos de asistentes, participación en *streaming* desde toda Italia, intervenciones de Irán, Palestina, Ucrania y América Latina. Elaboraciones colectivas en siete mesas temáticas, para captar colectivamente las diferentes formas de violencia y explotación sobre nuestros cuerpos y vidas, sobre los recursos colectivos, sobre los territorios, para transformar radicalmente el actual estado de cosas. (*NudM* 6/02/2023)

Tal y como se indica en el *post*, el trabajo colectivo de la reunión nacional expresaba la voluntad del movimiento de promover la conexión con otras fuerzas y otras luchas presentes en el territorio, así como el deseo de que ese 8 de marzo de 2023 fuera expresión cada vez más de «nuestras experiencias, necesidades y de nuestros deseos compartidos» (*NudM* 6/02/2023). Un evento que, en otros términos, tendría que ser capaz de dar cuenta de un nuevo imaginario radical que trascendiera los límites impuestos a nuestras existencias por la economía de mercado, reapropiándose del espacio del aquí y del ahora en las plazas, para acabar con el capitalismo, «un sistema que genera jefes, produce fronteras nacionales y fabrica los misiles que las defienden» (Arruzza, Bhattacharya y Fraser 2022).

La asamblea nacional de *Nudm* se constituye como momento central en la vida del movimiento; un evento pensado para elaborar posiciones teóricas comunes sobre los temas discutidos, así como prácticas políticas que puedan expresar cierta unidad del movimiento, articuladas en la dimensión local. En este sentido, las experiencias locales funcionan como laboratorio de experimentación que da cuerpo a una praxis política construida colectivamente.

De hecho, en las semanas previas a ese encuentro, *NudM-Bologna* organizó una autoformación para preparar la intervención de las compañeras en la mesa sobre trabajo/welfare/renta-salario de autodeterminación y así participar en la mesa desde una posición elaborada colectivamente a nivel local (*NudM* 19/01/2023). Es preciso subrayar que la autoformación es una herramienta ampliamente utilizada por el movimiento *NudM*<sup>3</sup>, que resulta particularmente eficaz a la hora de proporcionar un *espacio seguro* de expresión. O, dicho de otro modo, un espacio que permita discutir y compartir puntos de vista e intuiciones, desde el reconocimiento y el respeto mutuo. Del mismo modo, esta estrategia (auto)formativa se sustrae a la lógica de los saberes expertos y, consecuentemente, a las posiciones jerárquicas que de ella se derivan, produciendo, por lo menos de forma ideal, las condiciones para la libre expresión de todas en sus sentires singulares y creativos. Estas prácticas de lectura colectiva permiten además legitimar saberes producidos al margen de los académicos, que son considerados igualmente válidos en cuanto elaboraciones situadas en las experiencias y en los cuerpos. Considero que esta modalidad de relación-formación propicia el sentirse parte de un movimiento donde caben distintas maneras de pensar nuestras opresiones individuales y colectivas a partir de las experiencias de vida de cada cual, así como un modo de interpretación de las herencias teóricas más abierto a miradas no-normalizadas y potencialmente novedosas dentro de la historia de las historias del feminismo<sup>4</sup>.

*Non una di Meno-Bologna* identificó, para la autoformación sobre trabajo/renta-salario/welfare, algunos textos esenciales que iban a constituir el núcleo de la reflexión colectiva: así, un artículo de la politóloga Alisa del Re (2012), dos textos ya clásicos de Silvia Federici (2020a, 2020b) y un fragmento de una reflexión de Cristina Morini (20/04/2020) van de la mano de otros tres documentos que provienen más claramente del contexto del movimiento, como bien ponen de manifiesto los títulos y un estilo narrativo que se mueve entre la irreverencia y el entusiasmo militante (*Piu femminismo, meno stronzate*, por ejemplo).

3. «Violenza» (15/12/2019), «Autodeterminazione passa anche per la bici» (21/06/2021), «Gender Strike/Generi in sciopero» (10/02/2019), «Noi vogliamo godere» (21/11/2021), «Hackeraggio Dating app» (1/03/2019), <https://www.facebook.com/nonunadimenobologna>.

4. Título genial de un volumen de Arruzza y Cirillo (2017) que resulta particularmente útil para referirnos a esta dimensión hermenéutica en la que las cuestiones teóricas no se reducen a *lecturas correctas* de uno u otro fenómeno/texto, sino a los contextos discursivos –inevitablemente situados– donde estas se producen.

Lo que resulta más relevante de esta selección inicial de materiales es el hecho de que Del Re, Federici y Morini se adscriben conceptual y políticamente al campo de la «autonomía» feminista. Esto hace suponer, de entrada, la particular relevancia de esta posición para el movimiento feminista *NudM* que, en el contexto nacional italiano, resulta ser el más activo y representativo de la sensibilidad de una nueva generación *milenial* de jóvenes feministas.

El interés que el transfeminismo italiano mantiene por las teóricas de la autonomía feminista, así como sus deudas conceptuales con el neofeminismo de los años setenta del que las autónomas fueron una expresión relevante, vienen acompañados por un recobrado esfuerzo por reeditar algunos textos clásicos de las militantes de la *Autonomia* histórica. Así lo atestigua la reciente reedición de *Oltre il lavoro domestico* (2020), *Lo sciopero delle donne* (2019), *Caccia alle streghe e capitale* (2022) o *Donne e sovversione sociale* (2021). Estos textos vienen acompañados de la nueva edición de un volumen sobre el salario para el trabajo doméstico (Toupin 2023), en el que se da cuenta de la trayectoria de un laboratorio político internacional que elaboró, en aquel entonces, posiciones extremadamente originales acerca de la relación entre mujeres y capital y el conflicto capital-vida. Cabe señalar que dos de estos volúmenes –*Oltre il lavoro domestico* y *Lo sciopero delle donne*– vienen acompañados por ensayos elaborados de manera asamblearia por las militantes de *NudM-Padova*. Este elemento corrobora la idea de que el feminismo materialista autónomo de los años setenta sigue siendo una experiencia significativa porque, como se pretende mostrar aquí, supo construir un horizonte de acción política dentro de la tradición marxista, cuyos ecos aglutinan la participación de miles de mujeres en el movimiento feminista ayer y hoy. A partir de estos primeros datos que se derivan de la observación en red de un contexto de militancia feminista, se formula la pregunta que guía este breve bosquejo: ¿qué elementos novedosos de elaboración teórico-política y qué prácticas de subjetivación militante<sup>5</sup> ha sabido ofrecer la *Autonomia* para pensar la acción feminista y las alianzas/convergencias entre movimientos?<sup>6</sup>

5. Cabe precisar aquí lo que entiendo por subjetivación política en el contexto de la militancia. Con ‘subjetivación’ me refiero al proceso de convertirse en sujeto dotado de agencia, de capacidad de acción y con demandas individuales. La dimensión de la militancia es vista aquí como el contexto relacional en que se gesta la posibilidad –partiendo de las necesidades y deseos individuales– de articular demandas colectivas a través de un hacer juntas.

6. Utilizo aquí el término ‘convergencia’ a partir de su uso en el contexto de *NudM* para referirse a las iniciativas que, a lo largo de estos últimos años, han llevado a ecologistas y transfeministas a ocupar las plazas juntas y organizar bloqueos del tráfico, así como acciones en distintos territorios. Para visionar algunas de las convocatorias

Como veremos, la elaboración del «obrero social» como nueva subjetividad que emerge en el momento posfordista del capital, así como el desplazamiento de la figura del obrero-revolucionario como sujeto unitario de la acción revolucionaria de clase hacia un *sujeto plural, performativo y multi-situado* garantizaron un nuevo suelo teórico para la acción feminista y los movimientos antagonistas de la época.

Antes de exponer la argumentación, como premisa, diría que hablar del neofeminismo de los años setenta<sup>7</sup> –y del feminismo que asume el materialismo como marco conceptual desde donde pensar la emancipación– significa en buena medida iluminar los intentos de resolver los nudos problemáticos de la relación entre marxismo y feminismo en el plano teórico, así como el lugar de subalternidad de las mujeres y sus elaboraciones en las prácticas del movimiento comunista y del movimiento antagonista de la ultraizquierda (Monicelli 1978). Tal y como pone de manifiesto la inmensa mayoría de textos contemporáneos que recogen las voces de los militantes y las experiencias de subjetivación política de aquella década, la posición de las mujeres que formaron parte activa de aquellas experiencias y sus puntos de vista y vivencias en la militancia en el partido comunista y/o en el movimiento antagonista quedan todavía al margen de la historiografía oficial del periodo<sup>8</sup>. Poco espacio parecen tener estas reflexiones más allá de los textos dedicados al feminismo en sus múltiples dimensiones expresivas; en la mayoría de estos volúmenes las intuiciones autónomas se analizan en el contexto del debate entre feministas, olvidando su genealogía operaísta y su vocación revolucionaria anticapitalista y de clase. Por esta razón, me propongo rescatar de cierto olvido la experiencia de *Autonomia* como movimiento que resulta fundacional en la elaboración de una tradición feminista materialista autónoma. Me referiré en particular a la cadena significativa de trabajo/obrero-revolu-

más concurridas: *Convergere per insorgere*, <https://www.bolognaforclimatejustice.it/convergere-per-insorgere-tutti-gli-aggiornamenti/>, y el sitio de la iniciativa *Bologna22ottobre22*, <https://bologna22ottobre22.indivia.net/>.

7. A lo largo del texto adoptaré esta fórmula para nombrar el feminismo italiano de los años setenta, siguiendo la nomenclatura propuesta por la mayoría de las historiadoras de feminismo italiano, con el doble propósito de subrayar las continuidades y rupturas con el feminismo sufragista, así como de situar el análisis fuera del marco de la historiografía feminista anglosajona, que tiende a periodizarlo hablando de olas. En Guerra (2005), Passerini y Petricola (2005) y Passerini (1991).

8. Así lo atestiguan los dos volúmenes dedicados a los autónomos y a un volumen dedicado a los *operaístas* donde las voces de militantes mujeres resultan prácticamente ausentes. Véase Bianchi y Caminiti (2020), Bianchi y Caminiti (2004) y, por último, Borio, Pozzi, y Roggerio (2005).

cionario/posfordismo/rechazo del trabajo que jugó un rol fundamental en la elaboración de un novedoso punto de vista dentro del movimiento marxista y del movimiento comunista internacional. Para comprender estas torsiones, es esencial no olvidar que feminismo marxista y feminismo autónomo tienen un origen unitario.

En primer lugar, se presentará la idea de trabajo como una construcción moderna que produce una particular ontología del humano y también su marca de distinción. En un segundo momento, se mostrará cómo este mismo imaginario se expresa en el marxismo ortodoxo a través del ideal regulador del obrero-trabajador como expresión de la subjetividad revolucionaria. *Autonomía* rompe con el ideal regulador del obrero-trabajador como sujeto de la historia y elabora la noción de «obrero social» (Negri 1979), para dar cuenta de las profundas mutaciones que se gestan en el terreno de la subjetividad en el tránsito entre el fordismo y el posfordismo. Serán precisamente las prácticas de la autonomía feminista, como expresión de esta nueva figura, las que encarnen los aspectos de mayor novedad en el panorama político de la izquierda radical italiana por su capacidad de vincular *espacios* y tiempo de la acción política. El carácter híbrido y heterodoxo de estas prácticas, como síntesis entre las elaboradas en la izquierda extraparlamentaria militante y las de los primeros grupos de autoconciencia feminista, creó una nueva *episteme* situada en la experiencia de las mujeres como parte integrante de aquella identidad colectiva que los autónomos llamaron «obrero social». En este contexto cobran particular relevancia las *hermenéuticas creativas* que hicieron las feministas autónomas del concepto de «trabajo», sobrepasando los límites impuestos al espacio conceptual del trabajo en la tradición marxista y comunista y a una particular forma de subjetividad obrera que allí se produce. A estas primeras torsiones conceptuales corresponde, genealógicamente, una puesta en valor del trabajo reproductivo de las mujeres que se expresa políticamente a través de la vindicación del salario para el trabajo doméstico y, cincuenta años más tarde, en las luchas de *NudM*, en la renta de autoterminación como reconocimiento de la que Morini (2020) nombra como «productividad social», que nos sitúa más allá del espacio doméstico en esta fase de desarrollo del capitalismo afectivo-cognitivo.

Por último, unos de los aspectos menos estudiados por las teóricas marxistas críticas de la experiencia teórico-política de autonomía feminista (Varela, Arruzza y Bhattacharya entre otras) son los efectos culturales y antropológicos que constituirán la base para el desarrollo de la sensibilidad de los autónomos y que configuraron formas nuevas de entender la acción de clase, así como la subjetividad revolucionaria en lo que ha sido el *marxismo hereje* de la experiencia política de *Autonomía* y de autonomía feminista. Se

considera aquí que el éxito de las *prácticas* autonomistas ayer, así como su relevancia para los movimientos de insubordinación y resistencia global contemporáneos<sup>9</sup>, de los cuales el feminismo representa una de las expresiones más vivaces, descansa precisamente en el dinamismo con el que *Autonomía* y el feminismo autónomo en particular metamorfosearon las categorías y los conceptos del marxismo y en cómo le devolvieron su dimensión de método más allá de la ortodoxia propugnada por las organizaciones y partidos comunistas internacionales. Si estos modos de comprensión de la fase de desarrollo capitalista que el autonomismo despliega resultan antitéticos frente al énfasis en el modelo del obrero-revolucionario de la tradición marxista, las interpretaciones del feminismo autónomo resultan políticamente problemáticas para las teóricas marxistas ortodoxas porque pretenden situarse más allá de un sujeto unitario –y consecuentemente de la que se configura como una política de la identidad– para pensar en términos de ensamblajes, que emergen en el terreno de la conflictividad y en las luchas. Dicho de otro modo, es precisamente esta nueva intuición acerca de una dimensión propiamente *performativa* de la política lo que constituyó simultáneamente el éxito del feminismo autónomo, así como la base de conflictos muy ásperos con las ortodoxas. La «ambigüedad» y «cierta indeterminación» teórica (Varela 2020), como elementos consustanciales del canon autonomista, representan en efecto un punto de fuga de la lógica de la *ortodoxia* en el contexto de la tradición marxista –que, es importante recordarlo, ha subordinado históricamente los intereses de las mujeres al interés general de la clase–, una posibilidad de diálogo más fecundo entre distintas tradiciones dentro del propio feminismo, además de una aproximación teórico-política que propicia alianzas todavía inéditas entre subjetividades diversas que pugnan contra el dominio del capital.

Por este conjunto de razones, resulta esencial detenerse, no solamente en los problemas teóricos del canon como hace Varela en la que denomina «crítica de la crítica», sino también en el *éxito político* de las nuevas gramáticas políticas que se elaboran dentro de la tradición marxista de la autonomía feminista en la década de los setenta y que juegan un rol clave hoy en el escenario de la militancia feminista de miles de mujeres jóvenes, como bien demuestra la experiencia de *NudM-Bologna/Italia* cuya reflexión y praxis de

9. Me refiero aquí al enorme debate que suscitó en los movimientos globales de los años 2000 la trilogía *Empire* de Negri, el más influyente y reconocido teórico de la autonomía histórica (Negri, 2000; 2004; 2009).



movimiento se articula a partir de referencias a las autonomistas y las ortodoxas se caracterizan por su ausencia<sup>10</sup>.

## 2. FEMINISMO Y MARXISMO: CONSIDERACIONES PRELIMINARES

En el 2013 la filósofa marxista Cinzia Arruzza publica el volumen *Dangerous Liaisons* en el que la autora italiana –vinculada a la tradición marxista y con una larga trayectoria de militancia en las organizaciones comunistas de la península– explora el histórico conflicto entre marxismo y feminismo a partir de una minuciosa genealogía de los modos en los que, a partir de las primeras intuiciones de Marx y Engels, los teóricos y militantes de las organizaciones comunistas internacionales se han aproximado a la cuestión del género y al rol de las mujeres en el proyecto de transformación social radical de las que estas mismas organizaciones serían una expresión. *Dangerous Liaisons* parte del análisis de un conjunto de textos a través de los cuales se señala que las primeras reflexiones marxistas en torno a la cuestión de la opresión de género no fueron el resultado de una elaboración sistemática. En efecto, Marx no ofreció una explicación teórica del nexo que existe entre las relaciones de producción y las jerarquías sociales en las que el género resulta ser un eje fundamental de exclusión/inclusión. Su crítica a la opresión de las mujeres en estos escritos fundacionales tiene un carácter descriptivo y las cuestiones del trabajo, así como de la sexualidad (dos de los temas más discutidos en todos los ambientes reformadores a lo largo del siglo XIX), son abordadas desde posiciones que no resultan sustancialmente diferentes frente a aquellas expresadas por otros reformadores ingleses vinculados a la tradición religiosa progresista, ni por los teóricos anarquistas de la misma época. Según la autora habrá que esperar hasta el emerger del neofeminismo de la década de los sesenta del siglo pasado para que la relectura sistemática de la obra de Marx (en particular los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, *El Manifiesto del Partido Comunista* y el primer libro del *Capital*) implicara la exposición en el horizonte teórico-político, de un feminismo específicamente marxista que pusiera en el centro de la reflexión y como ejes fundamentales de análisis

10. En este sentido resulta emblemático que el *Manifiesto por un feminismo del 99%* –elaborado por conocidas teóricas del feminismo marxista– que se gestó a partir de las experiencias internacionales de las huelgas del 8 de marzo, sea el gran ausente del debate del 8M por lo menos en dos contextos de movilización feminista con los que estoy familiarizada: las asambleas del 8M de Madrid y las de *NudM-Bologna*.

sis la cuestión del género y del trabajo reproductor identificando las formas específicas de explotación de los cuerpos marcados por la diferencia sexual.

Hay dos elementos que resultan particularmente novedosos de la reflexión de Arruzza (2013, 2015). En primer lugar, cabe destacar la habilidad con la que la autora muestra que el propósito de este feminismo marxista no fue el de revelar un oculto Marx feminista ni la voluntad de proporcionar una interpretación precisa del filósofo alemán acerca de la opresión específica de las mujeres en nuestro modelo productivo, sino más bien la de ofrecer una «interrogación creativa de la crítica marxista de la economía política, con el fin de descifrar la compleja relación entre la opresión de género y el capitalismo, y entre el feminismo y la lucha de clases» (Arruzza 2015). A partir de estas primeras consideraciones de la filósofa siciliana, podríamos decir entonces que estos *vacíos* en la reflexión de Marx con respecto a la especificidad de las mujeres como grupo social son precisamente un posible origen de las distintas hermenéuticas que permean la tradición materialista y una de las razones por las que diferentes perspectivas se encuentran enfrentadas en su seno (Varela 2020).

En segundo lugar, hay otro elemento que permea la narración de la autora de la que da fe el título del volumen del 2013 en castellano: *Las sin partes*. No solo un divorcio, entonces, como resultado de un matrimonio que fracasa precisamente en la mediación entre «dos sujetos», la clase por un lado y el género por otro, sino también el no-lugar (*las sin parte*) o el lugar ambiguo del margen, del límite, en el que se sitúan las feministas materialistas en su intento de ofrecer una síntesis de estos dos modos de conceptualizar las relaciones de opresión y sus múltiples articulaciones sobre cuerpos marcados por la diferencia sexual. Intentar descifrar esta experiencia significa entonces arraigarse en un descampado; emprender camino entre disonancias, historias de conflictos y heridas profundas que marcan la subjetividad de aquellas que participaron de una forma u otra en estas experiencias de militancia (Panico 2022).

Una relación difícil, dolorosa y casi imposible para las feministas si consideramos que la posición marxista clásica se sustenta en la primacía de los intereses de un sujeto no-generizado construido discursivamente como dispositivo que pretende representar un conjunto –presentado como homogéneo– de las diversas subjetividades explotadas por el modo de producción capitalista. En efecto, la clase es pensada como *sujeto unitario* de la historia, cuyos intereses generales son conceptualizados de tal manera que las diferencias entre aquellas que la componen dejan de ser relevantes en el análisis y, consecuentemente, se vuelven irrelevantes para la definición de una praxis emancipatoria situada en las experiencias de los cuerpos que en ella participan.

Como es sabido, es precisamente la conciencia de las jerarquías reales y simbólicas que se producen a partir de este ocultamiento la razón por la que el neofeminismo de mediados de los setenta vindicará una posición independiente frente a las demás organizaciones de la izquierda de aquellos años<sup>11</sup>. La conciencia cada vez más profunda de la especificidad de la experiencia de las mujeres agudizó la dificultad por parte de las mujeres de participar en las formaciones comunistas cuyos análisis estratégicos pivotan sobre las nociones de «interés general» e «interés superior» del proletariado. En efecto, estos dos conceptos constituyeron las bases ideológicas de la irrelevancia y/o subalternidad de la cuestión de género –y de sus efectos materiales en las vidas de miles de mujeres– para articular la praxis revolucionaria en el presente. En este sentido el feminismo materialista representa un primer e importantísimo punto de inflexión. La teoría de la producción/reproducción social pretende alargar la crítica económica de la producción capitalista a la reproducción, cuyo fundamento reside en la familia como célula fundante y primer núcleo de acumulación del modo de producción capitalista y en las mujeres como sujetos explotados dentro de ella (Engels 2019). La relación entre mujeres y capital se vuelve central y marco de distinción del feminismo materialista con la introducción de nuevas complejidades críticas. El binomio hombre/capital se pluraliza para volverse mujer/capital y mujer/hombre y así dar cuenta, no solo de la explotación material (o sea económica), sino también, en el contexto de la crítica marxista, de cómo el género, y no solo la clase, estructura el todo social.

El abandono de la ortodoxia de las identificaciones exclusivas y excluyentes (con la clase y/o las féminas) produjo lo que viene a ser conocido como *feminismo materialista*, que nos ofrece una nueva epistemología –un tercer espacio conceptual– que rompe con el ideal regulador de un sujeto unitario protagonista de las prácticas revolucionarias para la transformación social. De este modo, constituye un nuevo punto de vista analítico en el que ser mujer y proletaria resultan elementos constitutivos de la subjetividad revolucionaria. No obstante, el énfasis en la acción de clase del feminismo marxista y la pertenencia de sus militantes a los partidos comunistas internacionales –que estaban todavía dominados por el ideal regulador del obrero-revolucionario– limita el alcance de los análisis feministas materialistas a nivel político

11. Maria Rosa Dalla Costa y Alisa del Re atestiguan este paso a la militancia feminista y su éxodo de *PotOp* como expresión, no solamente en la disolución de *PotOp* como organización que da paso a la autonomía, sino también como voluntad de decidir una agenda de acción política que exprese simultáneamente sus preocupaciones como comunistas y como feministas. Véase Borio, Pozzi y Roggero (2005).

y existencial. El marxismo ortodoxo y sus organizaciones subsumen la diferencia sexual gracias al dispositivo del *interés general* y en nombre de un supuesto *interés superior* se oculta nuevamente la relevancia del trabajo de las mujeres e, inclusive, de su trayectoria política y organizativa.

En el contexto de los setenta y de la reconfiguración del modo de producción, con el paso del fordismo al posfordismo, asistimos al emerger de nuevas formas de subjetivación política de una generación de jóvenes vinculadas a la militancia comunista en los grupos que componen el movimiento antagonista de la izquierda ultra radical en Italia. El marxismo hereje de *Autonomia* revela ser una plataforma abierta, un laboratorio político en el que se desarticulan brevemente las jerarquías del canon y se produce una nueva imagen multidimensional de la clase, así como un nuevo sentido de la militancia que no descansa ya sobre la figura del obrero varón, trabajador de las grandes fábricas del norte, sino más bien en el obrero social, un sujeto espurio y mestizo que es capaz de aglutinar un conjunto de subjetividades que pugnan contra el dominio del capital al margen de la izquierda institucional (estudiantes, mujeres y desocupados). Estas nuevas formas de acción política y de conceptualizar qué es lo político más allá de los límites impuestos por la lógica partidista y de la representación fueron entonces ampliamente hostigadas por la ortodoxia comunista como bien demuestran docenas de artículos en los periódicos de la época, así como los análisis de los autónomos, contenidos en un amplio conjunto de volúmenes acerca del clima político de los años setenta (Bianchi y Caminiti 2004, 2020; Asor Rosa 1977; De Lorenzis *et al.* 2007). Lo que mostraré en el apartado siguiente es que fue precisamente el carácter *rebelde e insubordinado* a la ortodoxia la razón por la que *Autonomia* se volvió un *lugar natural* para las sin partes. Así como *Autonomia* pudo acomodar la reflexión feminista, de la misma manera el propio feminismo propició nuevos ensamblajes teóricos y afectivos que sucesivamente se expresarán en lo que hemos nombrado aquí como «feminismo materialista autónomo». Para comprender este doble registro de una relación que se revela nutricia y de larga duración resulta indispensable una reconstrucción pormenorizada del contexto de la época y de las fuerzas en juego.

### 3. FEMINISMO, MARXISMO Y AUTONOMÍA ENTRE 1968 Y 1977. O DE LA GRAN TRANSFORMACIÓN

La década que abarca desde el 1968 –año de la que ha sido denominada por gran parte de la historiografía italiana como aquel de la *grande*

*contestazione*<sup>12</sup> protagonizada internacionalmente por mujeres y jóvenes— hasta el fatídico 1977 —que se suele hacer coincidir con *el principio del fin* del impulso colectivo hacia una transformación social radical— ha sido ampliamente descrita como un periodo marcado por profundas transformaciones culturales, sociales, económicas y políticas de las que se ha dado cuenta en una multiplicidad de trabajos analíticos (Revelli 2008; Bianchi y Caminiti 2004; Balestrini y Moroni 1988). La historiografía nos ha ofrecido un marco de análisis preciso para comprender la especificidad del contexto italiano como «efecto situado» de una ola expansiva de protesta y reivindicación que va desde Francia pasando por Praga, los *riots* de Berlín, hasta llegar al podio de las Olimpiadas de México en las que Tommie Smith y John Carlos, dos atletas afrodescendientes de los Estados Unidos —ganadores del oro y de la medalla de bronce respectivamente—, levantaron el puño derecho con guante negro haciendo el saludo del *Black Power*. Con vívidas pinceladas los autores intentan recrear en pocas páginas el anudamiento emblemático entre estas distintas manifestaciones globales de unas líneas de crisis que, siguiendo el análisis sociológico de Revelli, se articulan a partir de tres ejes principales: el implosionar de una *conciencia global* cuya imagen especular era el desarrollo de una ola de indignación y protesta de carácter global; una *novedosa perspectiva existencial* que pivotaba sobre la experiencia atómica y adquiriría una dimensión trágica de la temporalidad de la vida; y, por último, una *redefinición de los estilos de vida* y de pensamiento que se presentaban como «el derrumbamiento de un muro; la abertura de una brecha en el cuerpo social compacto de la sociedad de masas» (Revelli 2008, 142). Todo ello se manifestaba en la creación de una nueva cultura antagonista y en el emerger de nuevos sujetos sociales y políticos que resultaron capaces de articular una crítica radical a lo existente, así como una nueva visión del mundo. El movimiento de la *a/Autonomia* (según la definición de Negri) en el que confluyen una pluralidad de sujetos de la metrópolis capitalista constituye uno de los intérpretes más creativos de estas transformaciones en el contexto italiano de los años sesenta y setenta que transita entre fordismo y posfordismo. Las organizaciones feministas que nacieron y se desarrollaron en los mismos años fueron la mejor y más completa expresión de la vocación libertaria y emancipadora del periodo (Revelli 2008, 147). El neofeminismo aparece en la escena peninsular como el primer sujeto colectivo en el multiforme universo de los

12. Con esta expresión se pretende subrayar la relevancia política de esta ola de protesta que tiene un carácter de masa y que involucra, movilita y organiza sujetos que aparece en escena por primera vez, en particular un amplio sector del proletariado juvenil, de los universitarios y una cantidad relevante de mujeres.

grupos antagonistas que articula una crítica feroz a la separación entre política y vida. Esta intuición que está en la base de la originalidad de la crítica feminista al estado de cosas pone en jaque simultáneamente las dicotomías y oposiciones que estructuran nuestro mundo simbólico, así como el conjunto de relaciones entre subjetividades que se estructuran a través de él. Se explicitan así en términos analíticos las formas micropolíticas en las que la dominación satura el todo social organizando jerárquicamente la diferencia entre cuerpos y estructurando las relaciones de poder entre ellos. Estos elementos constituyen el marco de distinción de los análisis feministas de las relaciones sociales, expresadas por el sistema sexo/género.

Al feminismo materialista debemos la lúcida crítica a las maneras en las que opera y se estructura la reproducción social como reproducción de cuerpos (en el doble sentido de producción de la carne, así como de producción de los cuidados para la (re)producción de aquella particular mercancía que es el hombre) a través de la explotación de las mujeres como «productoras de cuidados» y, por ende, figuras centrales en la preservación del capital.

Por su parte, debemos al feminismo autónomo –una de las potencias que nutre las instancias materialistas– el énfasis en los procesos de subjetivación y el escrutinio de las prácticas militantes marcadas por lógicas excluyentes, en cuanto monolíticas, belicistas y jerárquicas, que resultan cada vez más problemáticas gracias a la doble militancia en las organizaciones de la izquierda extraparlamentaria y dentro de las células feministas<sup>13</sup>. La identificación de un nuevo sujeto protagonista de la acción revolucionaria y la crítica feroz a los límites del marxismo ortodoxo (emblemáticamente representado por los partidos comunistas internacionales, sus organizaciones nacionales y locales) son precisamente el trato distintivo del feminismo autonomista. Si bien se reconocía que el marxismo había ofrecido un conjunto de herramientas indispensables para comprender el desarrollo del modo de producción capitalista y para interpretar las formas en las que las mujeres resultaban explotadas de manera singular por el propio modo de producción, es igualmente cierto que las transformaciones productivas, con el paso del fordismo al posfordismo, habían producido efectos materiales y sociales cuya naturaleza evadía los esquemas de comprensión elaborados hasta entonces.

Según la *Autonomía*, el marxismo como método de comprensión de la realidad social y productiva en constante mutación –un marxismo que, a la manera de Foucault, podríamos definir como «caja de herramientas» útil para definir y orientar la actividad política de clase– había sido reemplazado

13. Para una breve definición funcional de la noción de «doble militancia» y de su práctica en el contexto italiano de los años setenta, véase Rangeri (1978).

por una adecuación a un modo de interpretación *regulador* del análisis poco atento a las transformaciones en curso; un nuevo dogma al servicio del partido internacional. El marxismo ortodoxo resultaba incapaz de dar cuenta de estas profundas transformaciones productivas y, muy especialmente, de lidiar con sus efectos culturales, simbólicos y antropológicos. Así lo demuestra la incapacidad de acción y análisis frente a la explosión de una ola de conflictividad social que marca el tránsito entre los años sesenta y los setenta del siglo pasado. Estas fuerzas fueron incapaces de comprender e incluir, en el contexto de la militancia, un número relevante de sujetos que dirigieron sus energías a edificar nuevos ensamblajes para promover lógicas antagónicas de movilización política en contra de la normatividad de la acción de clase fundada en el ideal del obrero trabajador revolucionario elaborado en el marco de la tradición. En este contexto, resultó particularmente problemática la inclusión de las mujeres en las organizaciones comunistas históricas en un rol no subordinado, así como la plena comprensión de sus novedosas contribuciones teóricas *vis a vis* con las interpretaciones prescriptivas y normativas del canon. El terreno de choque más emblemático –aquel que nos permitirá bucear en este conjunto de cuestiones que irradian conflicto– son la cuestión del trabajo, por una parte, y de la subjetividad revolucionaria, por otra.

#### 4. DEL TRABAJO Y LA SUBJETIVIDAD REVOLUCIONARIA

En primer lugar, para entender los distintos posicionamientos frente a la compleja cuestión del trabajo y de la subjetividad revolucionaria, habría que precisar que nuestro modo de comprensión de lo que definimos como trabajo descansa sobre una idea propiamente moderna. El trabajo, como modelo por antonomasia de la actividad humana y como carácter de distinción clara entre subjetividad humana y no-humana, encuentra su origen en la Modernidad capitalista y es precisamente en el siglo XIX, con la progresiva industrialización de Europa, que se populariza este lugar central que le es otorgado como fuente de la singularidad humana. Será precisamente en este periodo cuando Hegel fundamentará la idea de que el hombre supera su propia animalidad gracias al trabajo y de que, a través de él, expresa su propia capacidad creadora de autoexpresión y autorrealización. Esta idea vertebró también las intuiciones de Marx, y de gran parte de los movimientos obreros del siglo XX que se inspiraron en el marxismo, para articular su praxis política revolucionaria, organizando su respuesta a la explotación sufrida, en el mismo terreno ideológico que el capitalismo había generado. En efecto, las organizaciones obreras utilizaron el mismo aparato conceptual, o sea, apelaron a las mismas

ideas de productividad, eficacia y desarrollo que apuntalaban la ideología economicista de la clase dominante (Gómez Villar 2021). De hecho, la respuesta marxista revolucionaria a lo largo del siglo XX reveló ser simultáneamente expresión de la razón económica, así como de las experiencias de explotación de las grandes fábricas.

Si el trabajo constituye la ontología del humano en él se encuentra el sentido de nuestra existencia individual y relacional como grupo social explotado y será en este marco de la gestión de la producción y de la apropiación de esta misma, en términos sociales, que el movimiento obrero comunista pensará su propio proceso de emancipación. En otros términos, la subjetividad revolucionaria es la subjetividad del obrero de la fábrica que se apropia de los medios de producción y gestiona el proceso productivo de forma más eficaz y a favor de los intereses generales. Esta racionalización productiva implica, en la teoría marxista de la revolución, la liberación de la clase (obrero) y consecuentemente de las mayorías sociales. Lo que de este argumento tenemos que rescatar es el lugar central del trabajo como condición *sine qua non* de la transformación social radical y la figura del obrero como subjetividad revolucionaria. Estos dos elementos imponen implícitamente una vindicación del trabajo como elemento constitutivo de la subjetividad revolucionaria y del obrero como único sujeto de esta narración.

Ahora bien, la derrota de las experiencias de lucha de los obreros del triángulo industrial en el bienio 68/69 en Italia, el fracaso de las políticas sindicales de gestión de la conflictividad de clase, así como el emerger de nuevas formas de trabajo no regimentadas en la economía productiva de las grandes fábricas fordistas del norte (Ginsbord 1989) pusieron en tela de juicio la posibilidad de identificación entre los nuevos sujetos de la producción y las maneras en las que, hasta el momento, se había pensado la radicalización de la acción revolucionaria de clase. El movimiento de *Autonomia* fue el primer intérprete creativo de estas transformaciones económicas –gracias al método de la *conricerca* en las fábricas<sup>14</sup>– que le llevaron a diseñar formas de acción política que no descansaban sobre las implementadas históricamente por los obreros (huelga pactada, negociaciones de los sindicatos, reivindicaciones articuladas a través de la acción parlamentaria, etc.) y que fueron más cercanas a las prácticas *ludditas* de sabotaje de la producción, a los *wildcats* norteamericanos y a formas de vandalismo difuso que pretendían implosionar los circuitos de redistribución de la mercancía.

El alba del momento posfordista del capital imponía para los autónomos reconsiderar la centralidad del trabajo y el énfasis en el obrero industrial

14. Para una primera aproximación al método, véase Alquati (2022).



como sujeto de la acción revolucionaria. El *rechazo al trabajo* será uno de los aspectos distintivos de su teoría, precisamente como efecto de las mudadas condiciones de la producción. Otro aspecto importante de este desplazamiento conceptual es la pérdida de centralidad del trabajo industrial como única forma que produce subjetivación revolucionaria. Este elemento condenaba todas las demás formas de trabajo a un lugar de subalternidad y promovía la idea de que las expresiones de resistencia que no se gestaran en el tejido industrial de la metalurgia del norte eran irrelevantes para la acción revolucionaria contra el capital<sup>15</sup> o, inclusive, tenían que ser interpretadas como formas de carácter premoderno y, por lo tanto, tendencialmente reaccionarias (Panico 2022).

El trabajo doméstico parecía aglutinar todas estas características. Su carácter privado lo situaba en un margen difícil de pensar desde este marco y su fragmentariedad no permitía la elaboración de una precisa identidad social sobre la que poder articular demandas emancipatorias. Es precisamente aquí –en este margen de la casa y de la domesticidad como experiencia constitutiva del sujeto histórico mujer– que las autonomistas sitúan su propuesta irreverente. En efecto, la vindicación del salario doméstico desarticula el núcleo de estas concepciones de una manera muy peculiar. En primer lugar, transforma conceptualmente las ocupaciones femeninas dentro de las casas en trabajo propiamente dicho, y así derrumba las barreras sobre las que se articulan el espacio público y el privado como esencialmente distintos. Sabemos que, por lo menos desde Aristóteles, esta distinción es fundamental para pensar en ontologías diferentes articuladas jerárquicamente. Con este movimiento las mujeres pueden optar a su inclusión en la que Gorz llama ciudadanía asalariada y que, desde el feminismo, se nombró a secas como ciudadanía. Las mujeres en este nuevo espacio configurado como un *continuum* entre público y privado son parte constitutiva del obrero social, una figura que pretende dar cuenta de una producción cada vez más extendida y que implosiona en el territorio que se vuelve fábrica. Las huelgas de los obreros contra el régimen de fábrica se equiparán entonces con las luchas por la vivienda, contra el coste del transporte, las autorreducciones en los comedores, los asaltos a los supermercados y a las reivindicaciones de una vida digna que sea expresión de la satisfacción de las necesidades, así como de los deseos de los sujetos. Las luchas en el territorio constituirán un lugar ideal de alianza entre feminismo y *Autonomía*, así como un espacio de subjetivación militante para el cuerpo

15. Pensemos aquí en las huelgas de los trabajadores estacionales o en las primeras movilizaciones de mujeres en las fábricas de muñecas.

social de las mujeres, cuya presencia en el tejido industrial italiano resultaba todavía escasa (Negri Zamagni 2014).

Si los cambios en el tejido productivo venían acompañados con lecturas más heterodoxas del canon marxista, las propias hermenéuticas autonomistas propiciaron el nacimiento, en el seno del marxismo, de una posición feminista que puso en el centro del debate la cuestión de la reproducción social. Del mismo modo, las propias prácticas de la autonomía marcaron el horizonte de acción de muchas mujeres que se reconocían en la tradición, pero que no podían encontrar su lugar, ni tenían espacio para articular sus propias vindicaciones dentro de las organizaciones que tradicionalmente habían dominado las instancias comunistas; un mundo que seguía siendo regulado por los ideales revolucionarios inspirados en las experiencias de la Revolución de Octubre y que miraba al modelo soviético industrialista como fuente de inspiración. Un mundo organizativo donde, en el mejor de los casos, seguía presente la idea de que había una «cuestión femenina», o sea un asunto de segunda, como bien demuestra la historia de las mujeres dentro del Partido Comunista italiano como encarnación institucional del marxismo ortodoxo. El sujeto de la acción revolucionaria para *Autonomia* fue un sujeto plural, fluido y *multisituado* y, precisamente por estas características, la *Autonomia*, que no dejó de ser un organización masculina en su composición y *masculinista* por su manera de entender el vínculo íntimo entre acción política y violencia, fue capaz de dialogar con el feminismo y de producir herramientas que resultaron extremadamente valiosas, tal y como declaran sus protagonistas, para las mujeres que pugnaban por una transformación social generalizada.

## 5. EPÍLOGO. O DE LA POTENCIA DE *AUTONOMIA*

En este recorrido entre movimientos (feminista y obrero) y corrientes (marxista ortodoxa y autónoma hereje) se propone una lectura de la teoría del feminismo autonomista que descansa sobre la valorización del *potencial epistémico* de sus intuiciones con respecto a la cuestión del trabajo. En primer lugar, refiriéndose al marco histórico y de acción política en el que emerge *Autonomia* como organización se pretende dar cuenta de las nuevas aportaciones que estaban siendo elaboradas dentro de la izquierda marxista italiana y contra ella. De esta forma se quiere mostrar que es imposible considerar la especificidad de la posición feminista autónoma olvidando el emblemático anudamiento entre las luchas obreras, la reestructuración del capital y el rol de las teorías autonomistas acerca del trabajo como trampolín conceptual con el que subvertir el paradigma ortodoxo imperante que hacía del trabajo

de fábrica el único lugar desde donde pensar y organizar la subjetividad revolucionaria. El fracaso de las luchas obreras de finales de los años sesenta, la derrota de las políticas sindicales de gestión de la conflictividad de clase, así como la aparición de nuevas formas de trabajo, constituyeron el suelo material que llevó a los teóricos de *Autonomía* a elaborar un nuevo dispositivo conceptual para pensar la práctica revolucionaria. El desplazamiento del ideal regulador del obrero revolucionario hacia el obrero social promueve una valoración de las formas de rebelión espontáneas que determinan la acción comunista de clase que había estado prácticamente ausente en el discurso de la ortodoxia. De la misma manera, el dispositivo del obrero social, como nueva encarnación de la subjetividad revolucionaria con una naturaleza claramente performativa, abre un nuevo campo de posibilidad para pensar el sujeto histórico mujer, protagonista de múltiples luchas que atravesaban ahora la metrópoli capitalista. Luchas que aparecían en escena como expresión de la rabia y el malestar de un amplio sector social que, por sus características sociológicas y de empleo, resultaba indescifrable desde las categorías del marxismo ortodoxo, todavía ancladas en un imaginario donde el sujeto de la historia era el ideal tipo del obrero varón, tendencialmente conservador desde el punto de vista psicosocial, tal y como demuestra la hostilidad con la que fueron acogidas las reivindicaciones feministas dentro de las organizaciones obreras. De hecho, sostiene Revelli (2008, 146), el modelo burocrático, autoritario, jerárquico y militarista de la producción y del control se reflejaba en determinadas concepciones de la acción política que dominaban la escena de la izquierda marxista en ambas vertientes (ortodoxa y hereje) y que resultaron ser un obstáculo para la incorporación, en ambos contextos, de las perspectivas feministas por su carácter antiautoritario y anti-jerárquico. En efecto, aunque la autonomía supo acoger al feminismo en su seno, se observa que esta relación –a pesar de su carácter fecundo– ni fue fácil, ni estuvo libre de fricciones, tal y como demuestran los relatos de las autonomistas históricas.

Por último, la cuestión del salario al trabajo doméstico, como vindicación feminista autónoma, ocupa un lugar particularmente problemático para la ortodoxia. Un trabajo que se piensa improductivo por ser privado y por tanto sospechoso de producir una subjetivación reaccionaria y servil, porque se asocia a formas premodernas de producción para la subsistencia. Es esencial detenerse a observar la configuración conceptual según la cual el único trabajo digno de este nombre –o sea como productor de subjetividad revolucionaria conforme a la tradición– es el trabajo industrial y, en el caso italiano, el trabajo de la metalurgia del norte. Otorgar un salario al trabajo doméstico rompía con las tradicionales dicotomías que habían articulado ciertas nociones omnipresentes de ciudadanías, que precisamente descansaban en el

reconocimiento de dos espacios separados: el espacio público ocupado por los sujetos con derechos (los derechos laborales entre ellos) y el espacio privado donde existen formas de trabajo que no precisan regulación y a los que no se les puede atribuir ningún derecho concreto.

Con respecto a las feministas marxistas, las instancias autónomas resultan problemáticas por otro conjunto de razones. Varela, en su «crítica de la crítica», denuncia las trampas de la ambigüedad y la indeterminación para pensar el rol de las mujeres en el marco de la crítica materialista. No obstante, es evidente que, a pesar de la precisión y agudeza con la que Varela reconstruye los límites teóricos de las hermenéuticas autonomistas, son precisamente la ambigüedad y la indeterminación los elementos que, en la práctica de la conflictividad social y de la acción antagonista, permiten la creación de ensamblajes múltiples y precarios que prescinden de la dimensión normativa del sujeto unitario y de un sujeto predeterminado de la acción revolucionaria para constituir una multitud deseante, la única que, en la actual fase de desarrollo del capital afectivo-cognitivo, parece capaz de movilizar el conjunto de las subjetividades contra el dominio del capital. Se concluye aquí que, desde este lugar de observación, o sea desde el énfasis en los procesos de subjetivación, así como en las prácticas políticas, no resulta nada extraño el éxito de las posiciones autonomistas en *NudM*, como expresión más efervescente y vital del feminismo contemporáneo en Italia.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALQUATI, Romano. *Per fare conricerca. Teoria e metodo di una pratica sovversiva*. Roma: DeriveApprodi, 2022.
- ARRUZZA, Cinzia. *Dangerous liaisons. The marriages and divorces of Marxism and feminism*. Londres: Merlin Press, 2013.
- ARRUZZA, Cinzia. «Il genere del capitale: introduzione al femminismo marxista». En Petrucciani, S. (Ed.), *Storia del marxismo*, 171-194. Venecia: Carrocci, 2015.
- ARRUZZA, Cinzia, BHATTACHARYA, Tithi y Nancy FRASER. *Femminismo per il 99%. Un manifesto*. Roma: Laterza, 2022.
- ASOR ROSA, Alberto. *Le due società*. Turín: Einaudi, 1977.
- BALESTRINI, Nanni y Primo MORONI. *L'orda d'oro 1968-1977. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica e esistenziale*. Milán: Feltrinelli, 1988.
- BIANCHI, Sergio y Lanfranco CAMINITI. *Settantasette. La Rivoluzione che viene*. Roma: DeriveApprodi, 2004.
- BIANCHI, Sergio y Lanfranco CAMINITI. *Gli autonomi. Le storie, le lotte, le teorie*. Vol. 1. Roma: DeriveApprodi, 2020.

- BORIO, Guido, Francesca POZZI y Gigi ROGGERO. *Gli Operaisti*. Roma: DeriveApprodi, 2005.
- CHISTÉ, Lucia, DEL RE, Alisa y Edvige FORTI. *Oltre il lavoro domestico*. Verona: Ombrecorte, 2020.
- DALLA COSTA, Mariarosa. *Donne e sovversione sociale*. Verona: Ombrecorte, 2021.
- DE LORENZIS, Tommaso, GUIZZARDI Valerio y Massimiliano MITA. *Avete pagato caro non avete pagato tutto. La rivista «Rosso» (1973-1979)*. Roma: DeriveApprodi, 2007.
- DEL RE, Alisa. «Questioni di genere: alcune riflessioni sul rapporto produzione/riproduzione nella definizione del comune». *About Gender, International Journal of Gender Studies*, 1 (2012): 151-170.
- DEL RE, Alisa, MORINI, Cristina, MURA, Bruna y Lorenza PERINI. *Lo sciopero delle donne. Lavoro-Trasformazione del capitale-Lotte*. Roma: ManifestoLibri, 2019.
- ELLENA, Liliana, PASSERINI, Luisa y Elena PETRICOLA. «Sguardi incrociati sugli anni Settanta». En Teresa Bertilotti y Anna Scattigno. (Eds.). *Il femminismo degli anni Settanta*. Roma: Viella, 2005.
- FEDERICI, Silvia. *Punto Zero della Rivoluzione. Lavoro domestico, riproduzione e lotta femminista*. Verona: Ombrecorte, 2020a [1974].
- FEDERICI, Silvia. *Genere e Capitale. Per una lettura femminista di Marx*. Roma: DeriveApprodi, 2020b.
- FEDERICI, Silvia. *Caccia alle streghe e capitale. Donne, riproduzione, accumulazione*. Roma: DeriveApprodi, 2022.
- GINSBORG, Paul. *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi. Società e politica 1943-1988*. Turín: Einaudi, 1989.
- GÓMEZ VILLAR, Antonio. «El movimiento italiano del 77: continuación del 68 francés». *Sociología Histórica: Revista de Investigación Acerca de la Dimensión Histórica de los Fenómenos Sociales*, 11/1 (2021): 298-320.
- GUERRA, Elda. «Una nuova soggettività: femminismo e femminismi nel passaggio degli anni Settanta». En Teresa Bertilotti y Anna Scattigno. (Eds.), *Il femminismo degli anni Settanta*. Roma: Viella, 2005.
- MOLINA CAMPANO, Eduardo Manuel. «El pensamiento político de Antonio Negri. ¿Renovación marxista o renegación ecléctica?». *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 12 (2017): 507-520.
- MONICELLI, Mino. *L'ultrasinistra in Italia: 1968-1978*. Milán: Laterza, 1978.
- MORINI, Cristina. «Abbate cura. Società della cura e reddito di autodeterminazione». *Effimera*. 20 de abril de 2020. <http://effimera.org/abbiate-cura-societa-della-cura-e-reddito-di-autodeterminazione-di-cristina-morini/>.
- NEGRI, Toni. *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*. Verona: Ombre corte, 2007 [1979].
- NEGRI, Toni y Michael HARDT. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- NEGRI, Toni y Michael HARDT. *Multitude. War and democracy in the Age of the Empire*. Londres: Penguin Press, 2004.

- NEGRI, Toni y Michael HARDT. *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- NEGRI ZAMAGNI, Vera. «Il lavoro femminile in Italia nel secondo dopoguerra». *Oikonomia. Rivista di Etica e Scienze Sociali*, 14/2 (2014): 11-13.
- NUDM, «Save the date», *Facebook*, 28 de noviembre de 2022, <https://www.facebook.com/nonunadimenobologna>.
- NUDM, «Dall'assemblea nazionale verso d'8 marzo e oltre», *Facebook*, 6 febrero de 2023, <https://www.facebook.com/nonunadimenobologna>.
- NUDM, «AUTOFORMAZIONE reddito salario welfare», *Facebook*, 19 enero de 2023, <https://www.facebook.com/nonunadimenobologna>.
- NUDM, «Violenza», *Facebook*, 15 de diciembre de 2019, <https://www.facebook.com/nonunadimenobologna>.
- NUDM, «Autodeterminazione passa anche per la bici», *Facebook*, 21 de junio de 2021, <https://www.facebook.com/nonunadimenobologna>.
- NUDM, «Gender Strike/Generi in sciopero», *Facebook*, 10 de febrero de 2019, <https://www.facebook.com/nonunadimenobologna>.
- NUDM, «Noi vogliamo godere», *Facebook*, 21 de noviembre de 2021, <https://www.facebook.com/nonunadimenobologna>.
- NUDM, «Hackeraggio Dating app», *Facebook*, 1 de marzo de 2019, <https://www.facebook.com/nonunadimenobologna>.
- PANICO, Carla. «Le autonome. Storie di donne del Sud». En Antonio Bove y Francesco Festa, *Gli Autonomi. L'autonomia operaia meridionale. Napoli e Campania 2*, 121-138. Roma: DeriveApprodi, 2022.
- PASSERINI, Luisa. «Il movimento delle donne». En Aldo Agosti, Luisa Passerini y Nicola Tranfaglia, *La cultura e i luoghi del 68*, 366-380. Milán: Francoangeli, 1991.
- RANGERI, Norma. «Il movimento femminista e la nuova sinistra». En Manuela Fraire (Ed.), *Lessico politico delle donne*, 168-200. Milán: Gulliver, 1978.
- REVELLI, Marco. 1968. *La grande contestazione*. En Emilio Gentile (Ed.), *Novecento italiano*, 131-154. Bari: Laterza, 2008.
- VARELA, Paula «La reproducción social en disputa: un debate entre autonomistas y marxistas». *Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*, 16 (2020), 71-92. <https://www.archivosrevista.com.ar/numeros/index.php/archivos/article/view/241>.

## NEGATIVIDAD Y ESPECTÁCULO: MARX, ADORNO Y DEBORD

*Negativity and Spectacle: Marx, Adorno and Debord*

Pablo FUSTER GONZÁLEZ  
Universidad Complutense de Madrid  
ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-4870-1629>

Enviado: 31 de marzo de 2023  
Aceptado: 3 de junio de 2023

### RESUMEN

Se presenta a continuación un estudio comparativo entre Theodor W. Adorno y Guy Debord a través del tratamiento de los puntos nucleares de su pensamiento, abarcando desde sus respectivas críticas al modo de producción capitalista hasta el problema de la organización y la praxis, pasando por otras cuestiones de índole más filosófica como la dialéctica sujeto-objeto o ciertas consideraciones estéticas. El eje articulador de la comparación será, por su parte, la influencia de la obra de Karl Marx en estos autores a la hora de tratar las problemáticas mentadas.

*Palabras clave:* Theodor W. Adorno; Guy Debord; Karl Marx; Dialéctica negativa; Espectáculo.

### ABSTRACT

The following is a comparative study between Theodor W. Adorno and Guy Debord through the treatment of the nuclear points of their thought, ranging from their respective critiques of the capitalist mode of production to the problem of organization and praxis, passing through other questions of a more philosophical nature such as the subject-object dialectic or certain aesthetic considerations. The articulating axis of the comparison will be, for

its part, the influence of the work of Karl Marx on these authors when dealing with the problems mentioned.

*Keywords:* Theodor W. Adorno; Guy Debord; Karl Marx; Negative dialectics; Spectacle.

El presente escrito tiene como objetivo sentar las bases para el estudio conjunto de la teoría crítica de Theodor W. Adorno y la crítica al espectáculo de Guy Debord. Si bien ya se han dado algunos primeros pasos en esta dirección (véase Jappe, 2014, 95-149 y Russell, 2021, 23-48), este trabajo se propone ir más allá y señalar no tanto los puntos en común de su pensamiento sino, precisamente, sus diferencias. Subyace a ello la intuición de la posibilidad de superar, a través de su conjunción, los callejones sin salida a los que cada uno llega por separado. Es aquí donde cobra sentido la elección de situar la obra de Marx como eje articulador de la comparación de Adorno y Debord: es, precisamente, cuando cada uno de ellos se mantiene más cercano al pensamiento marxiano, que puede corregir las deficiencias del otro<sup>1</sup>. Cabe señalar, por otra parte, que este artículo no se centrará exclusivamente en las respectivas lecturas de la sociedad capitalista de Adorno y Debord, sino también en las posturas filosóficas que fundamentan dichas lecturas y en los posicionamientos políticos subsiguientes. Dicho esto, resultaría imposible tratar estas cuestiones sin referirnos en ningún momento a sus conceptualizaciones de la sociedad capitalista. Lo más eficiente será, por tanto, traer a colación de una vez por todas lo esencial de ambas visiones y, de esta manera, no caer en redundancias innecesarias cada vez que debamos referirnos a ellas.

#### 1. AUTONOMIZACIÓN, INDUSTRIA CULTURAL Y LOS TRES GRADOS DEL ESPECTÁCULO

En 1944, Adorno y Horkheimer publicaron la que posiblemente fuera la obra más conocida de toda la historia de la Escuela de Frankfurt: *Dialéctica de la Ilustración*. El objetivo del libro nos es revelado ya en la primera página

1. Cuestiones de espacio me obligan a considerar la obra de Marx de manera más o menos homogénea a lo largo del tiempo, sin enfatizar las diversas transformaciones de su marco conceptual. Siendo consciente de lo problemático de este planteamiento, considero, sin embargo, que las continuidades existentes en dicha obra hacen que, pese a todo, la comparación sea posible. Para un estudio de dichas continuidades, así como de sus rupturas, recomiendo consultar (Sanjuán, 2019, 105-116).



del prólogo: «Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie» (51). Se trataba de comprender por qué la Ilustración no había alcanzado el estado racional que prometía y, en su lugar, había desembocado en la renovación de las formas de dominación a través del capital monopolista y de los regímenes totalitarios.

El argumento central de la obra es el entrelazamiento de razón y dominio en un mismo proceso: el sujeto, que nace quebrando el vínculo ciego e irracional con la naturaleza a través del dominio de esta, es al mismo tiempo subyugado a la realidad que él mismo ha creado, cuyas leyes –que no son sino las del modo de producción capitalista– se le imponen con la fatalidad de una segunda naturaleza<sup>2</sup>. Esta idea de la subordinación de los individuos a su propia práctica social autonomizada acompañará a Adorno a lo largo de todo su recorrido intelectual. Para él, lo que caracterizaba al proletariado era su absoluta falta de capacidad de decisión sobre su propia existencia, esto es, el hecho de «ser objetos, no sujetos del proceso social que sin embargo mantienen en curso en tanto que sujetos» (2004a, 334).

Volviendo a *Dialéctica de la Ilustración*, no cabe duda de que gran parte de su fama es debida a un capítulo específico, *La industria cultural: Ilustración como engaño de masas*, tan conocido como mal leído. Al contrario de lo que plantean las lecturas tradicionales, el capítulo sobre la industria cultural no es una crítica de los *mass media* o de las formas de entretenimiento, como tampoco hace referencia «a una serie de formas particulares de cultura, sino a la cultura misma y al modo en que se articula socialmente en una determinada fase de la modernidad capitalista» (Maiso, 2018, 136). En este sentido, la crítica de la industria cultural es al mismo tiempo crítica de dicha fase de la modernidad capitalista, una fase caracterizada por la extensión de la lógica de la mercancía más allá de la esfera de la producción. Ejemplo prístino de esto es la penetración del llamado *tiempo de ocio* por dicha lógica:

La diversión es la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío. [...] la mecanización ha adquirido tal poder sobre el hombre que disfruta del tiempo libre [...] que ese sujeto ya no puede experimentar otra cosa que las copias o reproducciones del mismo proceso de trabajo. (Adorno y Horkheimer, 2016, 176)

2. No es la razón en abstracto lo que se critica, sino aquella razón hipostasiada que, soslayando el momento de su autorreflexión, ejerce violencia contra lo irreductible a sí misma: «La razón [...] representa la idea de la verdadera universalidad, la utopía. Pero, al mismo tiempo, [...] es la instancia del pensamiento calculador que organiza el mundo para los fines de la autoconservación» (Adorno y Horkheimer, 2016, 129).

La industria cultural constituye, por tanto, el sistema de codificación del proceso social capitalista en el momento de su colonización de la vida cotidiana. Es la mediación a la que ningún individuo puede escapar, el *filtro* a través del cual se pretende conducir el mundo en su totalidad (Adorno y Horkheimer, 2016). Que el capítulo enfatice la configuración del espacio urbano o la influencia de la televisión y la radio en la difuminación de las fronteras entre espacio público y privado revela la problemática fundamental a la que se enfrentan Adorno y Horkheimer: el devenir total del entramado de socialización capitalista. La cuestión de la industria cultural es la cuestión de la conformación de los individuos al calor de la mercancía: «La industria cultural construye los estándares que se convierten en esquemas por los que discurre toda percepción y toda comunicación; se convierte en *a priori social* de la experiencia» (Maiso, 2018, 142).

Si Adorno y Horkheimer pudieron captar mejor que ningún otro la lógica del capitalismo tardío en el momento de su formación, lo mismo es cierto para Debord y el momento del asentamiento definitivo de dicha lógica. En 1967, Debord publicará su obra más importante, *La sociedad del espectáculo*, que constata el establecimiento de una nueva fase del capitalismo caracterizada por la subordinación total del conjunto de la vida cotidiana por parte de la mercancía: «No es únicamente que se haga patente la relación con la mercancía, sino que ya no hay otra cosa más que esa relación» (55). En la sociedad espectacular, toda forma de práctica social es reducida a la producción y al consumo de valor mercantil, desplazando cualquier experiencia vivida a una mera representación.

Las semejanzas entre la industria cultural y el espectáculo son evidentes<sup>3</sup>. De la misma forma que Adorno y Horkheimer constataban la subordinación del tiempo libre a la lógica alienada del trabajo y de sus productos, también Debord considera este supuesto tiempo libre como una esfera secundaria que «constituye una sumisión atenta y estupefacta a las necesidades y resultados de la producción [...] La actividad enajenada en el trabajo no puede nunca recuperarse mediante la sumisión a los resultados de ese mismo trabajo alienado» (2002, 47-48). Igualmente, si ya en *Dialéctica de la Ilustración* se criticaba duramente la subordinación de los sujetos al proceso social que ellos mismos habían creado, para Debord, la sociedad del espectáculo constituía la realización total de dicho principio: en el espectáculo, el sujeto «no se produce a sí mismo, produce un poder independiente. El *éxito* de esta producción, su

3. Para profundizar en las continuidades entre estos conceptos, véase Jappe (2014, 95-149)

abundancia, retorna al productor como *abundancia de la desposesión*. [...] Las mismas fuerzas que se nos escapan *se nos aparecen* con toda su potencia» (49).

Pero el parecido no acaba aquí, y si el concepto de industria cultural fue entendido de una manera tan distinta a como lo habían concebido sus autores, el concepto de espectáculo corrió una suerte análoga, siendo reducido en diversas ocasiones a una mera teoría de los *mass media*, a pesar de las advertencias de Debord al respecto<sup>4</sup>. Para subsanar esta problemática, y a partir de la correspondencia privada de Debord, Bunyard (2018) ha propuesto un concepto tridimensional del espectáculo que permite comprender la multiplicidad de fenómenos que dicha categoría abarca. En primer lugar, tenemos la dimensión de «las apariencias técnico-ideológicas» (Bunyard, 2018, 23), que se refiere a todos aquellos fenómenos relacionados con los medios de comunicación y la propaganda. El segundo nivel del espectáculo es el de la formación social subyacente a dichas apariencias, es decir, la organización social capitalista y la reducción de los individuos a espectadores de su propia actividad social (Bunyard, 2018.). Finalmente, y dado que la subordinación de todos los individuos a los dictados del valor capitalista implica, como acabamos de ver, una separación con respecto a su propia capacidad de agencia, en este tercer nivel, «el espectáculo tiene que ser entendido como *una relación con el tiempo histórico* [...] un momento histórico caracterizado por la pérdida de agencia histórica [...] un estado de separación de la historia misma» (23-24).

La concepción del espectáculo como una relación histórica es fundamental por tres motivos. Primero, como señala Bunyard (2018), Debord entiende la historia como el despliegue consciente de la existencia humana en el tiempo. La historia, en este sentido, es el escenario en que el sujeto moldea su mundo y a sí mismo a través de su propia praxis social, la cual, al mismo tiempo, es el medio en que dicho sujeto adquiere su autoconciencia. La separación del sujeto con respecto a su propia historia es, por tanto, separación con respecto a sí mismo: «El hombre separado de su producto produce [...] todos los detalles de su mundo, y de ese modo se halla cada vez más separado de su mundo. Cuanto más produce hoy su propia vida, más separado está de ella»<sup>5</sup> (Debord, 2002, 50). En segundo lugar, esta concepción del espectáculo ya

4. «No debe entenderse el espectáculo como el engaño de un mundo visual, producto de las técnicas de difusión masiva de imágenes. [...] Es una visión del mundo objetivada» (Debord, 2002, 38).

5. La influencia de Marx en Debord es aquí evidente: la crítica al espectáculo como extrañamiento de, por un lado, la capacidad de agencia de los sujetos como, por el otro, del mundo por ellos creado, es una clara heredera de la crítica marxiana al trabajo asalariado como extrañamiento del trabajador con respecto al proceso de trabajo, así

no se circunscribe exclusivamente al periodo histórico descrito por Debord, sino que puede haber habido espectáculo antes<sup>6</sup> –si bien sólo la sociedad capitalista constituye una *sociedad del espectáculo* en sentido enfático– y, como veremos más adelante, este puede resurgir tras la superación del capitalismo. Finalmente, y esto también será desarrollado posteriormente, la insistencia de Debord en la relación con la historia será fundamental cuando llegue el momento de enfrentarse a la relación teoría-praxis.

Habiendo delineado los aspectos centrales de las visiones de Adorno y Debord sobre el modo de producción capitalista, estamos en disposición de estudiar los aspectos que verdaderamente nos interesan: los fundamentos filosóficos de estas visiones y los posicionamientos políticos subsiguientes.

## 2. LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA NO ES UNA CRÍTICA ESPECTACULAR O LA IMPORTANCIA DE LA CRÍTICA INMANENTE

A partir de la década de 1850, exiliado y tras el fracaso de las revoluciones de 1848, Marx entró en una nueva etapa de su desarrollo intelectual. Asentado en Londres, retomó los estudios económicos y, tras siete años de investigación, comenzó a dar forma al proyecto que le ocuparía hasta el fin de sus días: la Crítica de la Economía Política. El objetivo era llevar a cabo la exposición del conjunto de las relaciones sociales capitalistas a través de la crítica inmanente de la Economía Política en tanto sistematización científica de la autoconciencia de la sociedad capitalista. En tal medida, la Crítica de la Economía Política era al mismo tiempo exposición y crítica de las relaciones sociales capitalistas:

Primeramente, el trabajo de que se trata es la crítica de las categorías económicas, o bien, *if you like*, el sistema de la economía burguesa presentado en forma de crítica. Es a la vez, un cuadro del sistema, y la crítica de dicho sistema mediante el análisis del mismo. (Engels y Marx, 1983, 88)

Marx no sólo había retomado los estudios de los economistas clásicos, sino también de Hegel, y entendía, con este, que la exposición de la verdad de un objeto era al mismo tiempo la exposición de su negación (Marx, 2017). Debord (2022), en cambio, tenía evidentes reticencias hacia este razonamiento

como con respecto al producto de ese mismo proceso y, finalmente, con respecto a su ser genérico (Marx, 2013).

6. Para Debord, los orígenes del espectáculo «se hunden en la más antigua de las especializaciones sociales, la especialización del poder» (2002, 45).

to: para él, la cercanía categorial de Marx a la economía política, así como la intencionalidad de justificar dicha crítica en términos científicos habían introducido en su obra un momento determinista que, centrado en el estudio paciente de las inamovibles leyes económicas, acabaría plantando la semilla de aquel pensamiento mutilado que posteriormente fue llamado *marxismo*.

En estos términos, el marxismo constituiría un claro ejemplo de aquello a lo que Debord llamó, refiriéndose a la sociología moderna, una crítica espectacular del espectáculo, es decir, una disciplina que «estudia la separación exclusivamente con los recursos e instrumentos materiales y conceptuales de la propia separación» (2002, 161) y que, por tanto, «ignora absolutamente la verdad de su objeto, pues no encuentra en él la crítica que le es inmanente» (161). Pero si esto era verdad para el marxismo<sup>7</sup>, no puede decirse lo mismo de la Crítica de la Economía Política<sup>8</sup>. En realidad, la CEP, en tanto crítica dialéctica, sólo podía tomar la forma de crítica inmanente, pues esta no era otra cosa que el desarrollo de las categorías de la Economía Política hasta el punto en que ellas mismas mostraran la necesidad de su superación. En Marx, la relación conceptual está articulada según un proceso de complejización creciente donde la insuficiencia de cada categoría a un determinado nivel expositivo fuerza su transición a la siguiente categoría (Ruiz Sanjuán, 2019). Así, el desarrollo de la exposición marxiana encontraba en su objeto aquella negación inmanente por cuya ausencia se lamentaba Debord<sup>9</sup>.

Una mejor comprensión de lo que verdaderamente significaba la crítica inmanente la tuvo, sin duda alguna, Adorno, cuyo proyecto intelectual, ya desde sus escritos más tempranos, fue el de «socavar el ya vacilante marco del idealismo burgués al exponer las contradicciones que afectaban a sus categorías y, siguiendo su lógica inherente, empujarlas al punto de su autodestrucción» (Buck Morss, 2011, 168-169). Insistir en la necesidad de la crítica inmanente radicaba en el hecho de que, para Adorno (2020), no bastaba con enfrentar externa y dogmáticamente al idealismo su inversión materialista, sino que para evitar que dicha filosofía pudiera resurgir en cualquier momento, era necesario subvertirla bajo sus propios términos, sólo entonces se

7. Al menos, para lo que Debord entiende por marxismo, identificado sobre todo con la doctrina soviética oficial (2002)

8. Es discutible, además, que podamos encontrar rastros de determinismo en la CEP (véase Ruiz Sanjuán 2019, 258-276).

9. Hay que decir, con todo, que estas reticencias de Debord hacia la CEP no constituían un rechazo frontal de la misma, a la que llegó a calificar como «el primer acto de este *final de la prehistoria*» (2002, 79). En realidad, a pesar de ubicar en Marx el germen intelectual del economicismo marxista, Debord reconoce que «él no sucumbió personalmente a tales ilusiones» (86).

mostraba auténticamente su falsedad. Es decir, no se trataba tanto de oponer idealismo y materialismo como de entender que la crítica dialéctica del primero culminaba necesariamente en el segundo. Podrá objetarse, frente a esta argumentación, que es necesario una suerte de impulso externo, un primer momento de certeza que sirva tanto de motor como de suelo a la crítica. Adorno admite la legitimidad de esta argumentación, pero con la condición de no separar radicalmente ambos momentos:

Lo inmanente argumentativo es legítimo cuando recibe la realidad integrada en un sistema a fin de aplicar contra ella su propia fuerza. Lo libre en el pensamiento representa en cambio la instancia que ya sabe de lo enfáticamente no verdadero de ese contexto. Sin ese saber no llegaría a la erupción, ésta se malograría sin apropiación de la energía del sistema. (Adorno, 2005, 38-39)

Estas diferencias entre Adorno y Debord en lo respectivo a la crítica inmanente tendrán su correlato en dos posturas divergentes en el tratamiento y en la crítica del modo de producción capitalista. Por su parte, Adorno concibe la sociedad capitalista como una totalidad autonomizada de los individuos que la producen, de tal forma que, como hemos visto en el anterior apartado, los sujetos se convierten en objetos de un proceso al que, sin embargo, mantienen con vida a través de su acción como sujetos. Explicar cómo los sujetos producen la autonomización de su propia praxis social era, para Adorno, la meta fundamental de toda teoría social que se llamara a sí misma dialéctica. Se trataba de «derivar las relaciones autonomizadas, que se han convertido en opacas para los hombres, a partir de las relaciones que se dan entre ellos» (2004a, 12).

Como ha señalado Reichelt (2017), Adorno utiliza indistintamente *capitalismo* y *sociedad del intercambio* pues, para él, es la subordinación del conjunto de la vida social al mecanismo del intercambio lo que define a la sociedad capitalista. Ahora bien, el intercambio no constituye para Adorno una esfera autosuficiente, sino que, desde su perspectiva, éste está mediado por unas relaciones sociales de producción determinadas, más específicamente, por la lucha de clases: «En la reducción de los hombres a agentes y soportes del intercambio de mercancías se oculta la dominación de los hombres sobre los hombres» (2004a, 13). En *Dialéctica negativa*, de hecho, llegará a decir que la mercancía no es sino la forma que adquiere tal relación de dominio, su mediación misma.

Ciertamente, Adorno apenas trató de forma explícita aquellas cuestiones relacionadas con *El capital* o con la crítica de la economía política en

general<sup>10</sup>. Sin embargo, dichos tratamientos, aunque tangenciales, revelan una profunda comprensión de este aspecto de la obra marxiana. No en vano, desde que surgieran durante la segunda mitad del siglo XX todo un conjunto de nuevas lecturas de la obra de Marx centradas en la importancia fundamental de la CEP, ha ido ganando cada vez más importancia el proyecto de poner las categorías de esta en conexión con la teoría crítica adorniana<sup>11</sup>.

En lo respectivo a Debord, y como ya hemos comentado al tratar las distintas dimensiones de su noción de espectáculo, también él entiende el capitalismo como una formación social caracterizada por la enajenación de los sujetos con respecto a su propia capacidad de agencia. Sin embargo, como veremos a continuación, Debord se dará de bruces ante la imposibilidad de explicar las causas de tal enajenación, fracasando en el objetivo central de lo que Adorno entendía por una teoría dialéctica de la sociedad. Los motivos de este fracaso son dos: en primer lugar, y como ya hemos señalado, la deficiente lectura de la CEP efectuada por Debord. En segundo lugar, tal y como ha señalado Bunyard (2018), nos encontramos con que, a lo largo de su obra, Debord, motivado por el rechazo político del trabajo, acabó por descuidar teóricamente la categoría misma de trabajo, llegando incluso a igualar el trabajo al conjunto de la actividad social como constatación de la extensión de la lógica espectacular a todos los ámbitos de la vida cotidiana:

El espectáculo es el momento en el cual la mercancía alcanza la *ocupación total* de la vida social. [...] En este punto [...] el consumo alienado se convierte en un deber para las masas, un deber añadido al de la producción alienada. *Todo el trabajo asalariado* de una sociedad se convierte globalmente en *la mercancía total* cuyo ciclo ha de continuarse. (Debord, 2002, 55)

El problema que esto encierra es el siguiente<sup>12</sup>: si aceptamos que, a pesar de sus particularidades, el marco conceptual en el que se mueve Debord es –y esto es innegable para cualquiera que haya leído *La sociedad del espectáculo*– un marco marxiano, y si desde la perspectiva de Marx (2017), el capital hunde sus raíces en el trabajo abstracto, socialmente necesario y realizado de manera privada, entonces la igualación del trabajo asalariado al conjunto de

10. Hay, sin embargo, algunas notables excepciones, como su famoso seminario de 1962 sobre Marx y la teoría sociológica, en (Adorno, 2017)

11. El mejor ejemplo de esto quizás sea el recientemente publicado *Adorno and Marx. Negative Dialectics and the Critique of Political Economy*, en (Bonefeld y O’Kane, 2022).

12. Para un desarrollo más profundo del razonamiento de este párrafo y el siguiente, véase (Bunyard 2018, 270-305)

la actividad social conllevará al mismo tiempo la imposibilidad de explicar los fundamentos del capital como relación social de valorización, y acabará por comprometer la propia noción de espectáculo, que aparecerá entonces como una fuerza de dudoso origen y exterior a la praxis social que lo origina: «La realidad vivida se halla *materialmente invadida* por la contemplación del espectáculo, y al mismo tiempo alberga en sí el orden espectacular, otorgándole su *positiva adhesión*»<sup>13</sup> (Debord, 2002, 40).

A esto hemos de sumarle, además, los orígenes artísticos antes que marxistas del pensamiento de Debord que, según Jappe (1998), le permitieron ir más allá de los debates meramente económicos de su época e hicieron nacer en él una preocupación existencialista por la intensificación pasional de la vida. Sin embargo, la combinación de esta preocupación con su concepción del espectáculo como una sustancia exterior dio lugar a una visión de la superación del capitalismo como la irrupción de «una esencia humana romántica y cuasi vitalista en oposición a su negación mecánica y fría» (Bunyard, 2018, 304). Con esta visión estetizante de la revolución como confrontación de dos fuerzas externas entre sí, Debord queda muy por detrás de Marx, para el que las propias relaciones sociales capitalistas «se presentan como *aboliéndose a sí mismas* y por tanto como poniendo los *supuestos históricos* para un nuevo ordenamiento de la sociedad» (1971, 422).

### 3. UTOPIA MATERIALISTA Y UNIDAD SUJETO-OBJETO

Uno de los puntos fuertes de la crítica inmanente es que, al desarrollar las mediaciones constitutivas de su objeto, dinamita su apariencia de autosuficiencia, disolviendo su carácter cosificado en el conjunto de procesos que lo originan<sup>14</sup>. Este proyecto de quebrar la apariencia autosuficiente del objeto de crítica entronca con uno de los objetivos centrales de la dialéctica negativa: la superación de toda forma de *prima philosophia*. De hecho, el conjunto del pensamiento adorniano puede resumirse en una única fórmula: todo está mediado. No en vano, las primeras páginas de una de sus obras más explícitamente confrontativas con el idealismo burgués, *Sobre la metacrítica de*

13. Las cursivas son mías.

14. Por supuesto, existe siempre un cierto grado de coseidad inextirpable, y Adorno se mostró muy crítico con aquellas posturas filosóficas que absolutizaban la reificación como el mal definitivo, acusándolas de caer en «aquella acción absoluta que se satisface violentamente en sí y abusa de lo no-idéntico en cuanto su mera ocasión» (2005, 181).



*la teoría del conocimiento*, consisten en una defensa radical de la categoría misma de mediación:

Lo primero de los filósofos pretende ser absoluto: inmediato, esto es, no mediado. [...] Pero cualquier principio que la filosofía pueda reflejar como lo primero, debe ser universal si no quiere ser declarado contingente. Y cualquier principio universal de un primero [...] contiene en sí mismo abstracción. [...] En cuanto concepto, lo primero e inmediato se halla siempre mediado, por lo que no es lo primero. (Adorno, 2012, 14)

Íntimamente ligado con la defensa de la categoría de mediación, y en el contexto de su lucha contra la filosofía idealista, Adorno dedicará buena parte de sus esfuerzos a la cuestión de la relación entre sujeto y objeto, y más concretamente, a «la crítica a la hipóstasis del espíritu como lo absolutamente primero y lo absolutamente fundamental» (2020, 67). Sujeto y objeto, si bien heterogéneos, se constituían mutuamente, de forma que no eran ni absolutamente diferentes ni inmediatamente idénticos. Sin embargo, la defensa del carácter mediado de la relación sujeto-objeto no era un alegato en favor de la horizontalidad, sino que, bien entendida, conducía a una primacía materialista del objeto: «Mediación del objeto quiere decir que éste no puede ser hipostasiado estática, dogmáticamente, sino que sólo puede ser conocido en su imbricación con la subjetividad; mediación del sujeto, que sin el momento de la objetividad no habría, literalmente, nada» (Adorno, 2005, 176).

La expresión de la primacía del objeto contiene, además, un componente doblemente crítico: por un lado, crítica de la ya mentada hipóstasis del espíritu, que reduce el objeto a mero sustrato de dominio; por el otro lado, crítica al sometimiento de los individuos a las relaciones sociales capitalistas: «prioridad del objeto significa también denunciar la falsedad de esta totalidad antagónica. Ella apunta a la utopía materialista, entendida como el impulso de su liberación» (Escuela Cruz, 2016, 233). De esta manera, esta fórmula cumpliría una función crítico-cognoscitiva muy similar a la canónica frase de Marx (2012) sobre el ser social y la conciencia.

La utopía materialista, por su parte, «no sólo significa la crítica a lo existente, sino también la representación de lo que debería existir» (Escuela Cruz, 2016, 234). Sin embargo, esta representación es, en Adorno, más bien escasa. Por supuesto, esto no es extraño en alguien para quien la representación positiva de la utopía traiciona a la utopía misma y la rebaja a consuelo (2004b). No se puede negar la coherencia de Adorno en este punto, como tampoco puede negarse su escasa utilidad para la articulación de un proyecto político. La cosa cambia, empero, cuando atendemos a la obra de Debord.

Efectivamente, Debord, como Adorno, formulará sus preocupaciones sobre el espectáculo en términos de la relación sujeto-objeto, como ya hemos visto en el segundo apartado de este trabajo. Recapitulando, habíamos dicho que la problemática central la sociedad del espectáculo era una relación de separación del sujeto con respecto a su propia capacidad de agencia y de subordinación de aquel a sus propias creaciones. La superación del espectáculo debía ser entendida, entonces, como el surgimiento del *sujeto histórico*, «el existente humano que se autoproduce, haciéndose dueño y señor de su mundo, que es la historia, y que sólo puede existir como *conciencia de su actividad*» (Debord, 2002, 76).

Cabe preguntarse, sin embargo, hasta qué punto este sujeto histórico es un sujeto respetuoso con lo heterogéneo a sí mismo o si, por el contrario, es la enésima reedición del sujeto hipostasiado contra el que tanto luchó Adorno. Un primer vistazo superficial a su obra podría concluir que, efectivamente, lo que encontramos en Debord es aquella falacia de la subjetividad constitutiva que el proyecto de la dialéctica negativa pretendía quebrar (Adorno, 2005). Al menos eso es lo que parece desprenderse de ciertos fragmentos de *La sociedad del espectáculo* como, por ejemplo, la decimosexta tesis, donde el espectáculo es definido como «la objetivación infiel de los productores» (42). Al fin y al cabo, como muy justamente critica Jappe (1998), el único mundo que podría ser la objetivación *fiel* de los productores sería aquel que fuera de principio a fin obra de un sujeto auto-idéntico y, por lo tanto, autosuficiente.

En este punto, Debord parece ser heredero directo de la defensa lukacsiana del sujeto-objeto idéntico, postura que el propio Lukács acabó por rechazar años más tarde por considerarla una «pluscuamhegelización de Hegel» (2013, 61). El defecto fundamental de aquel Lukács, como él mismo reconoció en su autocrítica, fue el tratamiento de la naturaleza como mera categoría social: «se entiende sin más que desaparezca inevitablemente la objetividad ontológica de la naturaleza, la cual constituye el fundamento óntico de ese intercambio o metabolismo» (2013, 54). Al no concebir ningún sustrato preexistente y heterogéneo al sujeto en el cual este pudiera externalizar su propia agencia, la unidad mediada de sujeto y objeto fue sustituida por la identidad inmediata del sujeto solipsista consigo mismo.

Con esta postura, Lukács abandonaba por completo el pensamiento de Marx, quien ya en su juventud concebía el pensar y el ser –o en este caso, el sujeto y el objeto– como «*diferenciados* y, al mismo tiempo, en *unidad* el uno con el otro» (2013, 178), una unidad mediada por el intercambio metabólico con la naturaleza, por aquella actividad productiva socialmente organizada a través de la cual el individuo era capaz de exteriorizar su capacidad de agencia y de reconocerse a sí mismo en sus creaciones. Nos encontramos aquí con

un proceso de transformación mutua que sería del todo imposible si sujeto y objeto fueran radicalmente distintos: «El ser objetivo actúa objetivamente y no actuaría objetivamente si lo objetivo no estuviese implícito en su determinación esencial. Sólo crea, sólo pone objetos porque él [...] está puesto por objetos» (2013, 237).

De esta manera, la postura de Marx influiría mucho más a Adorno, para quien «ser también objeto forma parte del sentido de la subjetividad» (2005,174-175), que a Lukács. Pero no sólo Adorno era cercano a la postura marxiana, sino que también el propio Debord, a pesar de lo que pueda parecer a simple vista, le debe mucho más a Marx que a Lukács. Ciertamente, la anterior tesis citada de *La sociedad del espectáculo* tiene un innegable influjo lukacsiano, sin embargo, si avanzamos más en la obra, nos encontraremos con esta otra tesis:

El hombre, «el ser negativo que sólo es en la medida en que suprime el Ser», es idéntico al tiempo. La apropiación de su misma naturaleza por parte del hombre es a la vez su conquista del conjunto del universo. «La historia misma es una parte real de la *historia natural*, de la transformación de la naturaleza en humanidad» (Marx). [...] La historia ha existido siempre, pero no siempre de forma histórica. La temporalización del hombre [...] se identifica con la humanización del tiempo. (Debord, 2002, 117)

Si bien esta tesis no parece estar relacionada a simple vista con la relación sujeto-objeto, en realidad, ella constituye el nervio vital de la cuestión. En la equiparación del sujeto al devenir temporal, en la apropiación de este último por parte de aquel o incluso en la propia cita de Marx, encontramos en Debord la idea fundamental de que el sujeto es «un elemento consciente de una realidad por lo demás independiente y preexistente»<sup>15</sup> (Bunyard, 2018, 216), otorgando así a dicho sujeto un sustrato objetual cuya irreductibilidad le permite entender la actividad subjetiva como objetiva, pero diferenciando la necesaria objetificación que toda actividad supone de aquella extrañación que sólo se da en un cierto tipo de formación social, y cuya confusión cons-

15. Esta idea de una realidad independiente al sujeto no cabe entenderla como una caída en el Mito de lo Dado, del que el propio Adorno fue uno de sus más acérrimos críticos –ver, por ejemplo, (Adorno 2012, 125, 127 y 132)–, sino, precisamente, como un acercamiento a la ya mentada idea adorniana de una primacía del objeto, sobre todo si tenemos en cuenta que, como vemos en la tesis citada, para Debord, ese sujeto es un momento del objeto y no una externalidad radicalmente opuesta.

tituía el error «fundamental y grosero» (Lukács, 2013, 61) de *Historia y conciencia de clase*<sup>16</sup>.

Vemos, en definitiva, que, a pesar de sus innegables contradicciones, de ninguna forma Debord propone un estado de cosas carente de toda alteridad al sujeto, sino que, de hecho, podría decirse que sus posturas son bastante cercanas a aquella utopía materialista que busca liberar al objeto del dominio del sujeto liberando al mismo tiempo al sujeto del dominio del objeto. Para él, la humanidad, «tras haber derrotado a todos sus enemigos, podrá por fin entregarse gozosamente a las verdaderas divisiones y a los enfrentamientos sin fin de la vida histórica» (2018, 127). Toda una declaración de intenciones que no puede sino evocar este otro pasaje de *Dialéctica negativa*: «Una consciencia liberada que, por supuesto, nadie tiene en lo no-libre; que sería dueña de sí, efectivamente tan autónoma como hasta ahora nunca ha hecho sino fingirlo, no debería temer constantemente perderse en otro» (98).

Si Adorno y Debord compartían preocupaciones, es seguro que habrían discrepado en su tratamiento. Ya hemos comentado, unas páginas más arriba, la postura adorniana sobre la representación de la utopía y, aunque volveremos sobre esta cuestión en el siguiente apartado, cabe dar algunas pinceladas sobre la postura que, ante el mismo problema, adoptó Debord. Si, como decíamos, la representación positiva de la utopía incurría, para Adorno, en la claudicación ante lo existente, de la misma forma, para los situacionistas, suponía «disponer el futuro en los encuadramientos especializados del presente» (Internacional Situacionista, 2004, 67). Empero, el propio carácter de la concepción situacionista de la vanguardia<sup>17</sup> tornaba ineludible, al menos, la pregunta del *cómo hacer*.

De la conceptualización del espectáculo delineada en el segundo apartado se sigue la conclusión de que, si este no se circunscribe irreductiblemente al capitalismo estudiado por Debord, la superación de dicho capitalismo tampoco bastaba para dar por sentada de una vez y para siempre la supresión del espectáculo, que podía resurgir siempre que se dieran las condiciones para ello: «El espectáculo se constituye allí donde hay *representación* independiente» (2002, 43). A partir de esta constatación, Bunyard (2018) ha propuesto la posibilidad de extraer, de la crítica del espectáculo, la exigencia normativa de una praxis colectiva capaz de generar constantemente sus propias condiciones de existencia. La unidad del sujeto-objeto desemboca, de esta manera, en la cuestión de la inseparabilidad de los medios y los fines, que

16. Para una discusión detallada de la influencia de Marx y Lukács en Debord en lo referente al sujeto-objeto, véase (Bunyard, 2018, 191-218)

17. Esta cuestión será tratada en el siguiente apartado.

desde la perspectiva debordiana sólo podía ser garantizada por los consejos obreros: «En el poder de los consejos [...] el movimiento proletario es su propio producto, y este producto es el propio productor. Es su propio fin para sí mismo. Sólo entonces la negación espectacular de la vida queda [...] negada» (Debord, 2002, 113-114).

A este respecto, es importante hacer notar que, para Debord, los consejos obreros *tradicionales* no habían sido «más que un tenue esbozo» (2002, 113) de lo que debían llegar a ser y que, por tanto, la clásica crítica al consejismo, según la cual este implicaría la autogestión del trabajo –y por tanto, del capital– por los propios obreros (Théorie Communiste, 2020), no es aplicable a la propuesta situacionista, cosa que el propio Debord dejaría claro al remarcar que la práctica consejista de ninguna manera debía consistir en «la autogestión del proceso productivo existente»<sup>18</sup> (2004, 617, en Bunyard, 2018, 265). Sea como fuere, la cuestión que aquí se quiere destacar es que, con el consejismo, Debord daba el salto –que Adorno nunca pudo dar– al terreno de la práctica revolucionaria<sup>19</sup>.

#### 4. DEL PENSAMIENTO IRRECONCILIABLE A LA VANGUARDIA DE LA AUSENCIA

La metáfora del salto con la que acaba el anterior apartado no es ni mucho menos casual. En realidad, un salto era necesario, un momento de libertad, de irrupción del sujeto, sin el que la crítica inmanente acababa por toparse con un callejón sin salida: «sin un saber desde fuera, [...] sin un momento de inmediatez, una intervención del pensamiento subjetivo que ve más allá de la estructura de la dialéctica, ninguna crítica inmanente es capaz de cumplir su fin» (Adorno, 2005, 173). Encerrada absolutamente en su propia estructura y, por tanto, incapaz de dar el salto cualitativo que rompiera el círculo de inmanencia, la dialéctica negativa adorniana acabó por rebajarse a «esa totalidad que se basa en el principio de identidad» (Adorno, 2005, 174), acabó por rebajarse a *prima philosophia*.

Esta cuestión nos lleva al problema central que recorre toda la obra de Adorno: el problema de la praxis. Como ya hemos señalado, Adorno veía en la representación positiva de la utopía una forma de colaboración con lo existente. En una sociedad que ocultaba el antagonismo que la desgarraba bajo el velo de la identidad, sólo el pensamiento dialéctico, conciencia de la

18. Para una discusión más amplia de este punto, véase (Internacional Situacionista, 2004, 177-186) y (Bunyard 2018, 241-269).

19. Si ese salto era o no el adecuado lo veremos más adelante.

no-identidad, podía servir a la utopía: «A un pensar irreconciliable se asocia la experiencia en la reconciliación, porque la resistencia del pensar a lo que meramente es [...] intenta también en el objeto lo que por su aprestamiento como objeto ha perdido éste» (Adorno, 2005, 30). Dado que salvaguardar la posibilidad de la utopía implicaba su representación en términos estrictamente negativos, la pregunta por la praxis que habría de implantarla no sólo quedaba sin resolver sino, de hecho, sin formular, condenada a la indeterminación absoluta:

La negación adorniana de la sociedad capitalista tardía se ha mantenido abstracta, y se ha cerrado a la exigencia de determinación de la negación determinada. En [...] *Dialéctica negativa*, el concepto de praxis del materialismo histórico no se cuestiona ya en relación con la transformación social de sus determinaciones formales históricas, las formas del tráfico burgués de mercancías y de la organización proletaria. (Krahl, 2009)

Constatando la permeación de las insuficiencias teóricas de Hegel y Marx en la praxis histórica, Adorno (2005) reclamará la necesidad de la reflexión teórica contra la compulsión irracional de la praxis por la praxis. El problema, sin embargo, era que a pesar de la justeza de su diagnóstico sobre el estado de la relación teoría-práctica, su contenido de verdad desaparecía en el preciso instante en que no era formulado desde la perspectiva de la transformación del mundo. La insistencia en la crítica de la teoría ante su incapacidad de realizarse en la práctica (Adorno, 2005) sólo tenía sentido como momento necesario de dicha realización. Por supuesto, Adorno no concibe la no-identidad entre teoría y práctica como un rechazo de la segunda sino, precisamente, como garante de una práctica racional futura en un contexto donde la propia práctica parecía reforzar el hechizo de la sociedad capitalista: «Allí donde aquí y ahora el espíritu se hace autónomo, en cuanto llama por su nombre las cadenas en las que cae al encadenar otra cosa, allí, y no en la praxis embrollada, anticipa la libertad» (2005, 357). Ello, empero, no soluciona el problema. La libertad exige colmar su concepto, y la propia teoría apunta hacia ello, a su negación como teoría, a su superación práctica: «Toda meditación sobre la libertad se prolonga en la concepción de su posible realización» (Adorno, 2009, 681). Pese a ello, todas las posibilidades de tal realización aparecen, en la obra de Adorno, congeladas.

Esto nos lleva de nuevo a la cuestión de la utopía y a la pregunta de si esta no exigía algo más que su mera representación negativa. A inicios de la década de 1940, el objetivo fundamental de *Dialéctica de la Ilustración*, la «negación crítica de aquella visión racionalista, idealista y progresiva de la

historia que se había convertido en «segunda naturaleza» en la sociedad burguesa» (Buck-Morss, 2011, 150), era coherente con un momento histórico en que el despliegue de la razón ilustrada había desembocado en un mundo absolutamente irracional. Sin embargo, esta coherencia con su contexto no es tan clara en las obras más tardías de Adorno, como *Dialéctica negativa* y su *Teoría estética*<sup>20</sup>.

En *Teoría estética*, Adorno establecerá el tipo de arte adecuado a una forma de organización social oscura y tenebrosa como es el capitalismo: «Para subsistir en medio de lo extremo y tenebroso de la realidad, las obras de arte que no quieren venderse como consuelo tienen que equipararse a lo extremo y tenebroso. Hoy, el arte radical es [...] tenebroso, [...] negro» (60). La razón de ser del arte negro, por supuesto, no era un amor a lo tenebroso mismo, no era una renuncia a la posibilidad de la reconciliación, sino la crítica de su apariencia en medio de lo irreconciliado. El arte moderno constituía la conciencia de la posibilidad de la utopía en medio de la inminencia de la catástrofe. Esta postura era, de hecho, extremadamente cercana a Debord (2002), para el que la descomposición formal del arte moderno era tanto una crítica de la pérdida de toda forma de comunicación como la expresión negativa de la necesidad de alcanzar una comunidad de diálogo real.

La diferencia reside, sin embargo, en el periodo histórico al que se refería cada uno. La obligatoriedad del arte tenebroso que la *Teoría estética* exigía fue concebida como una postura artística adecuada al contexto en que fue escrita, a lo largo de la década de 1960. Sin embargo, para Debord (2002), el momento de la descomposición artística había finalizado con el dadaísmo y el surrealismo, que eran consideradas las dos últimas corrientes artísticas merecedoras del apellido *moderno*. De hecho, los situacionistas veían a las corrientes artísticas posteriores, por ejemplo, el neodadaísmo, como una mera estetización de la barbarie y un formalismo vacío carente del espíritu revolucionario de sus predecesores (Sección inglesa de la Internacional Situacionista, 2011). El arte auténticamente moderno, para los situacionistas, no había sido una «vanguardia de la ausencia pura, sino siempre *puesta en escena del escándalo de la ausencia* para reclamar una presencia deseada» (Internacional

20. No está fuera de lugar traer esta obra a colación, ya que para Adorno tan cierto es que «una filosofía que imitara al arte [...] se tacharía a sí misma» (2005, 26) como innegable la existencia de «la afinidad de la filosofía con el arte» (25). La importancia del arte residía en que, cuando se mantenía fiel a su legalidad interna, representaba para Adorno la auténtica salvaguarda de la *promesse de bonheur*, él era no sólo «el lugarteniente de una praxis mejor que la dominante hasta hoy, sino también la crítica de la praxis en tanto que dominio de la autoconservación brutal en medio y en nombre de lo existente» (2004b, 24).

cional Situacionista, 2004, 74). De lo que se trataba ahora, habiendo pasado la fase de la descomposición, era de crear esa presencia. Una presencia que, por lo demás, no podía limitarse a la superación del campo artístico<sup>21</sup>, sino que exigía ser situada en un programa integral de revolución de la totalidad de las relaciones sociales.

La pregunta por las posibilidades del arte pasaba a ser, pues, la pregunta por las posibilidades de un movimiento revolucionario de subversión del estado de cosas existente. Para Adorno, tanto las posibilidades de emancipación como, por extensión, las posibilidades de realización del arte, se hallaban en ese momento bloqueadas: «Dicen que el tiempo del arte ha pasado, que ahora lo importante es realizar su contenido de verdad [...] Quien quiere eliminar el arte alberga la ilusión de que el cambio decisivo no está obstruido. El realismo impuesto es irrealista»<sup>22</sup> (2004b, 331). Debord, en cambio, veía en los nuevos movimientos espontáneos de protesta los signos de «un segundo asalto proletario contra la sociedad de clases» (2002, 112), de ahí que pudiera concebir también la posibilidad de una auténtica superación del arte como esfera separada.

Independientemente de si el momento era o no el propicio para la articulación de un movimiento revolucionario, no está nada claro que la postura adorniana fuera capaz de dar cuenta de las necesidades de la época. En una sociedad que, más que ocultar su irracionalismo, lo exhibe sin ninguna vergüenza<sup>23</sup>, la descomposición estética «se hace enteramente isomorfa al estado real del mundo y no puede ya producir ningún efecto de *shock*. [...] su efecto ya no es crítico sino apologetico» (Jappe, 2014, 141). Así, sin quererlo, Adorno se acercaba peligrosamente a aquella vanguardia de la ausencia rechazada por los situacionistas<sup>24</sup>. Pero la *Teoría estética* no es, como ya hemos adelan-

21. No en vano, el proyecto situacionista se definía a sí mismo como la superación del arte (Debord, 2002).

22. Con todo, estas declaraciones no deben ser igualadas a un pesimismo que considera abocada al fracaso de una vez y para siempre cualquier tentativa revolucionaria. Por ejemplo, por seguir en el terreno de la estética, Adorno considera que «el arte negro tiene rasgos que, si fueran su última palabra, sellarían la desesperación histórica; mientras todo pueda cambiar, esos rasgos también pueden ser efímeros» (2004b, 61).

23. La postura de Adorno resulta más sorprendente por cuanto, para él mismo, la sociedad capitalista ya no se presentaba como reconciliada, sino todo lo contrario: «La ideología no es ya ningún velo encubridor, sino simplemente el semblante amenazante del mundo» (2004, 446).

24. Lo interesante de la propuesta situacionista radica, a mi entender, en su concepción de una utilización de los medios artísticos para influir en el curso de los acontecimientos que, empero, no suponga una resolución estética de aquellos antagonismos que solo pueden encontrar tal resolución en la praxis revolucionaria.



tado, la única obra en la que se observa esta cuestión. Lo que era válido para el arte también lo era, al menos en este caso, para la filosofía, y si en el primero la relación con la historia resultaba problemática, en la segunda tenía consecuencias absolutamente deletéreas. Efectivamente, en *Dialéctica negativa*:

La historia concreta y material [...] migró cada vez más de su concepto de praxis social [...] Este creciente proceso de abstracción respecto de la praxis histórica ha resultado en una transformación regresiva de la teoría crítica de Adorno, reduciéndola a las formas contemplativas [...] de la teoría tradicional. [...] una figura trasnochada de la razón en la historia. (Krahl, 2009)

No es sólo que, como se ha dicho más arriba, la pregunta por el tipo de praxis que la utopía requería quedara sin formular, es que, como consecuencia de esa progresiva abstracción de los conceptos, dicha pregunta era informulable para Adorno. En Debord encontramos, en cambio, el caso absolutamente contrario: su constante preocupación por la historia y por su apropiación consciente por parte de los sujetos fue lo que le permitió no perder de vista en ningún momento la cuestión de la organización, auténtica «forma de mediación entre la teoría y la práctica» (Lukács, 2013, 432). De esta manera, siguiendo de cerca a ese Marx (2012) que, en 1845, conducía los misterios teóricos a la práctica humana, llegaría a decir que «la fusión del conocimiento y la acción ha de realizarse en la propia lucha histórica, de tal modo que la garantía de verdad de cada uno de los términos está depositada en el otro» (Debord, 2002, 87), y que es en esa misma lucha histórica donde «la teoría de la praxis se confirma al convertirse en teoría práctica» (87).

Esto explica, al mismo tiempo, las posturas divergentes de Adorno y Debord en lo que se refiere a la cuestión de los intelectuales. Para Adorno (2005), en las condiciones existentes de pobreza –tanto económica como de pensamiento–, sólo aquellos con los medios necesarios a su alcance podían tener experiencias filosóficas, y a ellos correspondía, como deuda por dicho privilegio, expresar aquello que los demás eran incapaces de conocer. Pero esta expresión no podía efectuarse de cara a su comunicabilidad: «El criterio de lo verdadero no es su inmediata comunicabilidad a cualquiera [...] ahora que todo paso hacia la comunicación vende y falsea la verdad. [...] La verdad es objetiva y no plausible» (2005, 49). El problema de este razonamiento es evidente: si el grueso del proletariado es incapaz de acceder por sí mismo a la verdad de la que sólo algunos intelectuales son conocedores, pero al mismo tiempo, y en defensa de la propia experiencia filosófica, esta no es comunicable a quienes no pueden entenderla –hacerla entendible implicaría rebajarla y, por tanto, falsearla–, estamos de nuevo ante la cerrazón de la teoría en sí

misma. Ciertamente, Adorno no rechaza tajantemente la necesidad de la comunicación. Ese *ahora* parece dejar la puerta abierta a un momento en que la teoría sea comunicable sin ser falseada ni subordinada a intereses partidistas, pero eso nos sitúa en el mismo problema, y es que la indeterminación teórica de la mediación práctica establece una cesura insalvable entre el actual momento de incomunicabilidad y el hipotético momento futuro en que se den las condiciones necesarias para comunicar la verdad, conduciendo a Adorno al más absoluto inmovilismo político.

Para Debord, en cambio, la vanguardia debía crear las condiciones de esa comunicación actuando como canalizadora de los movimientos espontáneos de la época, esto es, debía esclarecer los antagonismos del momento presente y sus posibilidades, así como las auténticas demandas del proletariado revolucionario: «La organización revolucionaria es la expresión coherente de la teoría de la praxis que entra en una comunicación no unilateral con las luchas prácticas, orientándose en ellas hacia la teoría práctica» (2002, 120). Una vez lograda esta comunicación, la vanguardia se disolvería en el movimiento del proletariado y desaparecería como organización separada del resto de la clase. Con esta concepción de la vanguardia, los situacionistas conseguían prevenirse no sólo contra todo intento de manipulación jerárquica, sino también contra el temor adorniano por la subordinación de la teoría a la praxis irreflexiva: se trataba simple y llanamente de impulsar al proletariado a hacer aquello de lo que se le había mostrado que era capaz. De esta manera, si en 1843, Marx (2014) pretendía mostrarle al mundo los verdaderos motivos de su lucha, en 1966, y con motivo de las revueltas en Los Ángeles, los situacionistas dirán que la auténtica función de la vanguardia revolucionaria «no sólo es dar la razón a los amotinados [...], sino también contribuir a *darles razones*, explicar teóricamente la verdad cuya búsqueda expresa aquí la acción práctica» (Internacional Situacionista, 2004, 168-169).

Dicho esto, y a pesar de lo aparentemente más avanzado de las posturas de Debord, la realidad es que –como ya hemos comentado– él tampoco estuvo a la altura de las exigencias de la crítica. Si en Adorno la absolutización del momento inmanente se expresó en la incapacidad para dar el salto cualitativo al terreno de la práctica revolucionaria, en Debord, la incompreensión y el rechazo de ese mismo momento se tradujeron en la imposibilidad de justificar dicho salto, que «sólo se produce con la consumación de la dialéctica inmanente, la cual tiene la característica de trascenderse» (Adorno, 2005, 174). Ni Adorno ni Debord lograron determinar su negación de la sociedad capitalista. En el primero, esta se redujo a la crítica satisfecha de su autocontemplación; en el segundo, a una oposición externa y voluntarista. En este sentido, tanto Adorno como Debord quedaron por detrás de Marx que, si bien es cierto

que tampoco fue capaz de superar exitosamente esta problemática,<sup>25</sup> desde luego representa una posición mucho más avanzada que aquellos. Después de todo, para él, la crítica sistemática, inmanente, de la Economía Política, no tenía otro fin que la fundamentación teórica del movimiento revolucionario, pero no en un sentido externo, sino que la crítica teórica, en Marx, era al mismo tiempo crítica práctica. Es decir, el conocimiento de las determinaciones del modo de producción capitalista y de las tendencias que conducían a su superación era un momento interno del propio proceso histórico, expresado en la acción política del proletariado, que habría de realizar tal superación.

## 5. CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas hemos visto la obra de Adorno y Debord a la luz de sus similitudes y sus diferencias, así como de su relación con Marx. Desde cuestiones más estrictamente filosóficas –como la relación sujeto-objeto– hasta otras más fundamentalmente políticas –el papel de la vanguardia, las posibilidades de un movimiento revolucionario, etc.–, todas ellas se han revelado como un momento –constitutivo o derivado– de su crítica a la sociedad capitalista y, sobre todo, de su comprensión de lo que debería ser o no debería ser esta crítica.

Hemos visto, por un lado, que la incompreensión del carácter inmanente de la Crítica de la Economía Política impidió a Debord proponer una explicación satisfactoria de los fundamentos sociales del capital y del espectáculo, rebajando su propuesta política a un rechazo abstracto del capitalismo incapaz de justificarse teóricamente. Adorno, por su parte, presenta una comprensión más profunda del proyecto marxiano de la CEP, acercándose mucho más a ofrecer los esbozos fundamentales para una teoría dialéctica de la sociedad. Esta teoría, empero, se mantuvo por detrás de las necesidades del momento y, revolviéndose en sus propias contradicciones, devino un sistema osificado. Incapaz de elaborar una auténtica teoría de la praxis que pudiera realizarse como teoría práctica, Adorno tuvo que ver impotente cómo su dialéctica negativa se transformaba en mera práctica de la teoría.

Adorno y Debord representan la absolutización unilateral de los dos momentos de cuya inseparabilidad requiere la crítica del modo de producción

25. «El defecto de la teoría de Marx es, naturalmente, el defecto de la lucha revolucionaria del proletariado de su época. La clase obrera no decretó la revolución permanente en la Alemania de 1848; la Comuna fue aislada y vencida. Por tanto, la teoría revolucionaria no podía alcanzar su propia existencia plena» (Debord, 2002, 83).

capitalista. Este texto quiere servir, primeramente, como recuerdo de la necesidad de mantener la tensión de tales momentos. En un contexto como el actual, en el que la proliferación de trabajos académicos *radicales* está tan al día como el constante surgimiento de protestas y revueltas por todo el mundo, dicha necesidad no ha perdido un ápice de actualidad.

A la ya mentada renovación del interés académico por la Crítica de la Economía Política y la Teoría Crítica no parece haberle seguido el mismo interés por la cuestión de la organización. Aquí, la obra de Debord en general, y su insistencia en la praxis, la temporalidad y la apropiación de la historia por parte de los sujetos en particular, puede ser de gran ayuda. No se trata, por supuesto, de unificar externa y forzosamente ambos pensamientos sino, más bien –y dado que hemos admitido que Adorno toma la delantera a Debord en la crítica al modo de producción capitalista–, de investigar las posibilidades de desarrollar la dialéctica negativa más allá de la obra adorniana hasta el punto en que aquella se trascienda a sí misma y logre dar el salto al terreno de la práctica revolucionaria. En este sentido, el pensamiento debordiano puede actuar como ese primer momento *externo* de la crítica inmanente que le sirve tanto de impulso como de suelo, a sabiendas de que habrá de ser la propia crítica la que, en el curso de su desarrollo, encuentre la vía para transformarse en crítica práctica.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. *Escritos sociológicos I*. Edición de Rolf Tiedemann. Trad. Agustín González Ruiz. Madrid: Akal, 2004a.
- ADORNO, Theodor W. *Teoría estética*. Edición de Rolf Tiedemann. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2004b.
- ADORNO, Theodor W. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Edición de Rolf Tiedemann. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2005.
- ADORNO, Theodor W. *Crítica de la cultura y sociedad II*. Edición de Rolf Tiedemann. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2009.
- ADORNO, Theodor W. *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*. Edición de Rolf Tiedemann. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2012.
- ADORNO, Theodor W. «Theodor W. Adorno sobre Marx y los conceptos fundamentales de la teoría sociológica. A partir de los apuntes del seminario del semestre de verano de 1962». *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, 8(8-9), 2017, 419–430. Recuperado a partir de <https://constelaciones-rtc.net/article/view/2190>
- ADORNO, Theodor W. *Lecciones sobre dialéctica negativa*. Edición de Rolf Tiedemann. Trad. Miguel Vedda. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2020.

- ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Introducción y traducción de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 2016.
- BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Trad. Nora Rabotnikof Maskivker. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011.
- BUNYARD, Tom. *Debord, time and spectacle. Hegelian marxism and situationist theory*. Chicago: Haymarket Books, 2018.
- BONEFELD, Werner. y O'KANE, Chris. (eds.). *Adorno and Marx. Negative Dialectics and the Critique of Political Economy*. Edición de Werner Bonefeld y Chris O'Kane. Londres: Bloomsbury, 2022.
- DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Prólogo, traducción y notas de José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2002.
- DEBORD, Guy. *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Trad, Luis Andrés Bredlow. Barcelona: Anagrama, 2018.
- ENGELS, Friedrich y MARX, Karl. *Cartas sobre «El Capital»*. Edición de Anolán Águila. La Habana: Editora Política, 1983.
- ESCUELA CRUZ, Chaxiraxi María. «El materialismo como anamnesis de la génesis. La influencia de Alfred Sohn-Rethel en la interpretación adorniana del sujeto trascendental», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5(5), 2016, 220–235. Recuperado a partir de: <http://constelaciones-rtc.net/articulo/view/824>
- INTERNACIONAL SITUACIONISTA. *Textos completos en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969). Vol. 2. La supresión de la política (Internationale Situationniste #7-10)*. Trad. Luis Navarro. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.
- JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Luis Andrés Bredlow. Barcelona: Anagrama, 1998.
- JAPPE, Anselm. Sic transit gloria artis. El «fin del arte» según Theodor W. Adorno y Guy Debord. En *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*. Trad. Luis Andrés Bredlow y Emma Izaola. La Rioja: Pepitas de calabaza, pp. 95-149, 2014.
- KRAHL, Hans-Jürgen. *La contradicción política de la Teoría Crítica de Adorno*, 2009. Disponible en web: <https://www.sinpermiso.info/textos/la-contradiccin-politica-de-la-teora-crtica-de-adorno>
- LUKÁCS, Georg. *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Introducción, edición y notas de Eduardo Sartelli. Buenos Aires: Razón y Revolución, 2013.
- MAISO, Jordi. «Industria cultural: génesis y actualidad de un concepto crítico», *Escritura e Imagen*, 140, 2018, 133-148. DOI: <https://doi.org/10.5209/ESIM.62767>
- MARX, Karl. *Carta a Arnold Ruge, 2014*. Disponible en web: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>
- MARX, Karl. *El capital. Crítica de la economía política (I)*. Edición, traducción, notas y advertencias de Pedro Scarón. Madrid: Siglo XXI, 2017.
- MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858 (I)*. Edición de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scarón. Trad. Pedro Scarón. Madrid: Siglo XXI, 1971.

- MARX, Karl. *Escritos sobre materialismo histórico*. Selección, introducción y notas de César Rendueles. Madrid: Alianza, 2012.
- MARX, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza, 2013.
- REICHELT, Helmut. «La Teoría Crítica como programa de una nueva lectura de Marx», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 8(8-9), 2017, 146–161. Recuperado a partir de: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/1915>
- RUIZ SANJUÁN, César. *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Siglo XXI, 2019.
- RUSSELL, Eric-John. *Spectacular Logic in Hegel and Debord. Why Everything is as it seems*. Edición de Werner Bonefeld y Chris O’Kane. Prefacio de Étienne Balibar. Londres: Bloomsbury, 2021.
- SECCIÓN INGLESA DE LA INTERNACIONAL SITUACIONISTA. *La revolución del arte moderno y el moderno arte de la revolución*. Trad. Federico Corriente. La Rioja: Pepitas de calabaza, 2011.
- THÉORIE COMMUNISTE. *La autoorganización es el primer acto de la revolución, los siguientes irán en contra suya*. Trad. Federico Corriente. Madrid: Ediciones Ex-táticas, 2020.

# NOTA CRÍTICA





## «EL VALOR ES EL HOMBRE»: ROSWITHA SCHOLZ Y LA ESCISIÓN DEL VALOR\*

*«The Value is the Man»: Roswitha Scholz and the Split of the Value*

Irene LEÓN TRIBALDOS  
Universidad de Salamanca  
ORCID: 0009-0003-2499-1398

Recibido: 19 de junio de 2023  
Aceptado: 3 de julio de 2023

### RESUMEN

En la presente nota crítica nos aproximaremos a la obra de Roswitha Scholz y a sus tesis sobre la teoría de la escisión del valor, estudiando las implicaciones que esta tuvo en la escisión del antiguo Grupo Krisis con el objetivo de reflexionar sobre la compleja intersección entre el marxismo y el feminismo que supone su obra. Para ello, nos centraremos especialmente en su libro *Capital y patriarcado. La teoría de la escisión del valor*, si bien nos apoyaremos además en otras autoras que han ayudado a divulgar su pensamiento y traducir sus textos al español.

*Palabras clave:* Escisión; Feminismo; Patriarcado; Valor; Marxismo; Capitalismo; Plusvalor; Trabajo; Alienación; Lógica de la Dominación.

### ABSTRACT

In this critical note we will approach the work of Roswitha Scholz and her thesis on the theory of the split of value, studying the implications it had on the splitting of the former Krisis Group with the aim of reflecting

\* Especiales agradecimientos a Nerea Benítez Collado, por su indispensable ayuda en la redacción de esta nota crítica, y por devolverlo todo a la materialidad –especialmente la lucha contra el patriarcado–.

on the complex intersection between marxism and feminism that her work represents. To do so, we will focus in particular on her book *Capital and Patriarchy. The theory of the split of value*, although we will also draw on other female authors who have helped to disseminate her thought and translate her texts into Spanish.

*Keywords:* Split; Feminism; Patriarchy; Value; Marxism; Capitalism; Surplus Value; Work; Alienation; Logic of domination

*Ya lo había escrito y dibujado magistralmente  
 Francisco de Goya y Lucientes:  
 el Sueño de la Razón (entelequia patriarcal)  
 produce monstruos.  
 A. Ballesteros*

Roswitha Scholz arrojó la manzana de la discordia en el seno del Grupo Krisis cuando en 1992 escribió: «“El valor es el hombre”, pero no el hombre como un ser biológico, sino como portador histórico de la cosificación de la forma valor» (2020, 74).

Bien es sabido que una de las principales causas de la ruptura de este grupo radicó en las tesis de Scholz sobre la escisión del valor, quien trataba de aunar los planteamientos marxistas de la teoría crítica del valor con las denuncias del feminismo al sistema patriarcal. Sorprendentemente, «los marxistas críticos del valor androcéntricos» (2020, 212) no encontraron la base teórica de su reivindicación lo suficientemente relevante. En la presente nota crítica, entonces, trataremos de acercarnos a la propuesta de Scholz, poniéndola en relación con la teoría crítica del valor, reivindicada por el resto de los miembros del antiguo Grupo Krisis, y con los planteamientos del feminismo contemporáneo, para examinar la vigencia de sus tesis y, sobre todo, con el objetivo de poner bajo escrutinio la batalla de la intersección entre el marxismo y el feminismo.

La teoría crítica del valor parte de una sólida raigambre en el materialismo, en tanto que las críticas que realizan estos autores a todas las categorías que visitaremos a continuación se encuentran, como la propia Scholz recuerda una y otra vez, en relación de dependencia dialéctica con el momento sociohistórico en que se formulan y el sistema por el que este se rige: el capitalismo. Como escribe Clara Navarro en el prólogo que dedica a la obra de Scholz, *Capital y patriarcado. La escisión del valor*, los autores de la teoría crítica del valor sitúan los inicios del capitalismo en la nueva organización

económica, política y social surgida en la Modernidad. No obstante, y aunque esta trajo nuevas relaciones económicas y transformó las relaciones de poder ya existentes, el capitalismo «comparte con las civilizaciones anteriores algo fundamental: un marcado *carácter fetichista*. En cambio, este ya no se relaciona con contenidos totémicos y religiosos, sino [...] con la producción de plusvalor, el trabajo y las relaciones sociales que formamos a su alrededor» (2020, 12). Según esta perspectiva, ese fetichismo capitalista ya no se ciñe a las puras mercancías como producto diferenciado de los individuos que las fabrican, como pasaba en los análisis de Marx –que todavía no había abandonado por completo la noción de sujeto moderno y sostenía una visión del devenir histórico intrínsecamente asociada al progreso–. Ese fetichismo, que ha alcanzado su mayor expresión en el capitalismo salvaje de las últimas décadas, se ha extendido al resto de ámbitos de la organización social contemporánea, infectando a los propios individuos y su relación con el todo en el proceso.

Esta tesis ya fue expuesta por Theodor W. Adorno (cuya herencia no duda en reconocer Scholz) cuando criticó en *Dialéctica de la Ilustración* la alienación total que impone el sistema capitalista a los individuos a través de la lógica de la dominación<sup>1</sup>. Estos resultan desconectados del todo de la misma forma en que Marx denunciaba que, a través del plusvalor, se veían desvinculados de las mercancías que ellos mismos producían. Profundizando en este punto, hemos de recordar que, para Marx –sin duda influido todavía por algunas tesis del pensamiento ilustrado–, los proletarios, al verse obligados a vender su fuerza de trabajo y generar además ese plusvalor, eran desprovistos no solo de su trabajo muerto, acumulado en las mercancías, sino de su propia *esencia*, de aquello que los hacía humanos (la capacidad de trabajo). Para Adorno, esta noción de esencia ya ni siquiera tiene sentido tras la ruptura que supuso la Modernidad. La alienación total del capitalismo no solo afecta a la relación de los individuos con las mercancías que se producen, sino que afecta a su relación con el todo: es su propia vida la que resulta falseada. El todo es lo no verdadero, el todo es la fragmentación, el todo es «la alienación, la cosificación y el fetichismo que penetraban la sociedad hasta lo más recóndito» (Scholz 2020, 229). Y este es el punto en que hemos de retomar la teoría crítica del valor.

1. «Los consumidores son los obreros y los empleados, los agricultores y los pequeños burgueses. La producción capitalista los absorbe de tal modo en cuerpo y alma, que se someten sin resistencia a todo lo que se les ofrece» (Adorno 2007, 146).

Así, el plusvalor y la división entre valor de uso y valor de cambio de las mercancías, como expresiones últimas de la organización capitalista, se ven reflejadas en la totalidad de relaciones del sistema:

De acuerdo con la comprensión de la crítica del valor, lo que está en el punto de mira de la crítica no es la llamada plusvalía como un fenómeno aislado, es decir, la explotación del trabajo determinada desde fuera por el capital, considerado este como relaciones jurídicas de propiedad, sino la forma del valor misma, es decir, el carácter social del sistema productor de mercancías y, con ello, la forma de actividad del trabajo abstracto. Según esto, el «trabajo» solo surge en el capitalismo, vinculado a la universalización de la producción de mercancías, y no debe ser ontologizado. (Scholz 2020, 128-129)

Este pasaje de «El patriarcado productor de mercancías» es especialmente relevante, en primer lugar, porque nos muestra dónde radica esa alienación totalizadora que infecta la totalidad de lo real en el capitalismo: en «la forma del valor misma». Por otra parte, porque recupera la categoría de «trabajo abstracto»<sup>2</sup> y la liga directamente a la forma del valor, como veremos a continuación; y, por último, porque presenta el «trabajo» como una categoría histórica. Tal rechazo de la ontologización del trabajo tiene varias implicaciones reseñables. No solo porque sea una muestra más del compromiso de Scholz con el materialismo –y con el rechazo de cualquier esencialismo–, sino porque la noción de «trabajo» (es decir, de trabajo abstracto) aparece como un producto del devenir histórico que, tal como se ha constituido bajo el sistema capitalista, dejaría de presentar esa forma si desapareciese el propio capitalismo. Esto se debe a la interdependencia entre el valor y el trabajo abstracto que ya anunciábamos.

Bajo la lógica capitalista, no solo se tiende a aumentar la posesión de capital, sino a que esto suceda a través del aumento del valor de cambio de las mercancías, que poco a poco se distancian más de su valor de uso. Esta creciente fetichización de la mercancía es la que lleva a que esa «forma del valor misma» se imponga como base del sistema y a que la alienación penetre todos los ámbitos de la realidad. En palabras de Cristina Catalina:

2. La noción de «trabajo abstracto» suele aparecer entre los antiguos miembros del Grupo Crisis en oposición a la de «trabajo concreto» por herencia de la distinción clásica que ya se formula en *El Capital*, aunque con ciertos matices que, además, varían según el autor de la crítica de la teoría del valor al que nos aproximemos. Lamentablemente, no podemos extendernos en esta distinción en el presente trabajo por cuestiones de espacio.

El capital, en tanto que movimiento de valor que tiende a su propia autovvalorización –al incremento cuantitativo de trabajo abstracto– se autonomizaría como un fin en sí mismo, relegando a un segundo plano la satisfacción de deseos y necesidades humanas. El mecanismo ciego de la reproducción ampliada de capital se impondría así sobre los sujetos en la propia praxis, que reproduce las condiciones de subsistencia individual y acumulación de capital al mismo tiempo. (2021, 628)

Ahora bien, esa alienación total que, como ya dijimos, parte de una lógica de la dominación, no solo afecta al movimiento del capital o a la consiguiente lucha de clases según la teoría marxista. La relación fetichista que supone la forma fundamental del capitalismo no se puede reducir únicamente al valor o al trabajo abstracto (Scholz 2020, 131), porque si este fetichismo atañe a todos los ámbitos de la realidad, también afectará a aquellas actividades que no estén recogidas bajo la categoría de «trabajo». Entonces, ¿cuáles serán las tareas que queden escindidas del trabajo abstracto (y que, por ende, no hayan sido consideradas desde el marxismo clásico), pero que sigan siendo afectadas por la lógica de la dominación? En efecto, serán aquellas que queden también excluidas de la atribución de «valor», aquellas que no participen de los mecanismos del omnipotente mercado, aquellas que no aporten retribución económica, puesto que: «El moderno sistema de producción de mercancías [...] se caracteriza por el hecho de que la actividad productiva se haya convertido –por causa de la autorreferencialidad tautológica del dinero– en un fin en sí mismo (acumulación del capital)» (Scholz 2016, 402). El valor, de este modo, tótem del fetiche en el capitalismo, queda asimismo escindido.

Esta es la gran aportación de Roswitha Scholz a la crítica de la teoría del valor, que consigue ampliarla a través de la noción de «escisión», para prestar atención al resto de mecanismos de dominación presentes en la lógica capitalista. Así pues: «Valor y escisión se encuentran en una relación dialéctica entre ambos. No puede derivarse uno de otro, sino que ambos momentos se presuponen mutuamente» (Scholz 2020, 131).

Y con esta tesis llegamos a la propia escisión en el seno del antiguo Grupo Krisis. Scholz, como veremos a continuación, sitúa la raíz de la escisión en el patriarcado como una de las manifestaciones principales de la lógica de la dominación. Pero con esta idea no está proponiendo únicamente una crítica al androcentrismo que imperaba (e impera) en la sociedad. Ni siquiera se está posicionando unidimensionalmente en un plano teórico deconstructivista que se quede en la crítica de las clásicas dicotomías entre hombre-razón-cultura-actividad-producción y mujer-emoción-naturaleza-pasividad-cuidados. La crítica de la escisión del valor se sitúa en un meta-nivel, que

observa las formas de dominación perpetradas por la lógica del capitalismo y que «se constituyen como lo escindido del trabajo abstracto» (Catalina 2021, 633), como lo escindido del valor. Esta metateoría fue la que perturbó «la paz del clan de varones» (Scholz 2020, 213), que defendieron hasta la ruptura definitiva del Grupo Krisis que:

La crítica de la escisión del valor había de ser únicamente un aspecto de la crítica del valor, no su fundamento básico entendido de forma dialéctica, de modo que ni el valor ni la escisión pudieran ser considerados el origen o derivarse uno del otro, sino que la escisión había de estar categorialmente subordinada al valor. (Scholz 2020, 212)

La escisión no puede teorizarse como un ámbito subordinado al valor porque para que la lógica capitalista que lo sustenta funcione, según sus propios principios de autonomización del valor en base al incremento del trabajo abstracto y el valor de cambio, necesita de las actividades que sustentan el mismo trabajo abstracto, pero que a su vez quedan escindidas del mismo, actividades tales como la reproducción o los cuidados. Como diría coloquialmente Katrine Marçal: «¿Quién le hacía la cena a Adam Smith?». (2016, 193). Si aplicamos esta tesis a la materialidad del capitalismo, vemos que no se puede sustentar un sistema que incremente exponencialmente la fetichización de las mercancías si no hay trabajadores que produzcan esas mismas mercancías. Ahora bien, lo que posibilita la disponibilidad de esos trabajadores es la cobertura de las necesidades a través de las actividades reproductivas y de cuidados que, históricamente, han sido desempeñadas por las mujeres, por lo que

la escisión del valor remite a que las actividades reproductivas identificadas sustancialmente como femeninas, así como los sentimientos, los atributos y actitudes asociadas con ellas (emocionalidad, sensualidad, cuidado, etc.), están escindidos precisamente del valor/trabajo abstracto. (Scholz 2020, 131)

Por ello defiende Scholz que la escisión del valor no puede estar subordinada al valor mismo, porque la escisión es condición indispensable para la existencia del propio valor: solo podemos atribuir valor a ciertas cosas porque a otras se les niega.

Y, con ello, señala otras formas de dominación, como el patriarcado [...] que, aunque no se derivan directamente de las categorías del movimiento autotético del valor, fundan su posibilidad misma. La crítica de la escisión del valor

trata así de pensar la (no)lógica que engloba tanto la racionalidad del capital<sup>3</sup> como «el reverso oscuro del valor mismo». (Catalina 2021, 637)

Ahora bien, aunque los textos de Scholz permitan abrir un hueco a la crítica al patriarcado –mostrando que ni siquiera las filas del marxismo clásico habían prestado atención a esta forma de dominación–, la teoría de la escisión del valor presenta un par de problemáticas a las que debemos atender en este punto.

En primer lugar, no es baladí que Catalina hable de la (no)lógica que articula la crítica de la escisión del valor. Como buena conocedora de la obra de Adorno, Scholz es consciente de los problemas que presenta el regirse por un pensamiento que considere la realidad desde la lógica de la identidad<sup>4</sup>. En efecto, partir de esta implica siempre una renuncia al particular, que queda subsumido a la univocidad del pensamiento clasificador. Para tomar en cuenta la materialidad de lo no-idéntico se ha de reparar en la fractura intrínseca al todo, que la lógica de la identidad ignora por incapaz de contemplar las singularidades y diferencias de los particulares, si no es subsumiéndolos y moldeándolos bajo la forma del universal. Y si bien la teoría de la escisión del valor nos permite justamente quebrar la consideración del valor como ser idéntico a sí mismo –porque introduce la escisión como fractura de la propia identidad del valor en tanto que esta se presenta en relación dialéctica con el valor como principio estructural de la totalidad social en el capitalismo–, como expone Catalina, el recurrir al carácter de lo no-idéntico no basta para establecer claramente el estatuto que tendría lo escindido (2021, 638).

Scholz intenta salir de esta problemática escribiendo que «la escisión no coincide completamente con lo no-idéntico en Adorno; representa más bien el reverso oscuro del valor mismo» (2020, 139). Sin embargo, hablar de un reverso del valor podría llevarnos, no a rechazar la identidad desde el plano adorniano de lo no-idéntico, sino a contemplar la escisión como «lo otro» del valor que, aunque seguiría en relación dialéctica con él, no nos permitiría romper la lógica de la identidad ni los mecanismos de dominación. Parece, entonces, que deberíamos replantearnos: «¿qué estatuto tendría lo escindido?, ¿podría ser una condición histórica?» (Catalina 2021, 638). De hecho,

3. El hecho de que hablemos de «racionalidad del capital», tomando en cuenta, de nuevo, los binomios hombre-racionalidad/mujer-emocionalidad ya debería ser indicio de que la metateoría de Scholz no debería ser catalogada como otra deconstrucción anacrónica de la lógica patriarcal, puesto que esta ya se objetiva en el propio lenguaje.

4. «[H]ay que partir de la relación de escisión del valor en cuanto estructura básica de la sociedad, que se corresponde con el pensamiento androcéntrico-universalista de la lógica de la identidad» (Scholz 2020, 138).

la propia Scholz admite la falibilidad de su crítica: «la teoría de la escisión es consciente siempre de sus limitaciones como teoría» (2020, 139). Que esto sirva, no obstante, para poner más empeño en concretar la noción de escisión y poder enfrentarnos al incremento incesante del valor abstracto.

En segundo lugar, y siguiendo en la línea de profundizar en el terreno de la escisión para poder confrontar con más conciencia de causa los mecanismos de dominación, hemos de revisar un par de presupuestos de los que parte Scholz sobre «lo femenino».

Por una parte, Scholz presenta una fuerte crítica a los movimientos del feminismo académico con los que se cruzó desde los años 80 hasta la actualidad. Así, pone bajo tela de juicio corrientes como el feminismo de la diferencia o el nuevo «principio Eva», por simplificar tanto las representaciones de género (esencialistas) como la escisión del valor. En esta misma línea, critica también en varias ocasiones a la teoría *queer* por considerarla «una reelaboración de la contradicción adaptada al capitalismo y que no rebasa su inmanencia» (Scholz 2020, 143). Sin embargo, como bien señala de nuevo Catalina, «Scholz confunde el juicio a los postulados teóricos de la teoría *queer* con el juicio a las prácticas de los movimientos feministas transincluyentes» (2021, 642)<sup>5</sup>.

Por otra parte, si consideramos la categoría de «lo femenino» como lo inherentemente escindido, y esto en relación dialéctica con la noción de valor como base formal de la totalidad social en el capitalismo, nos estamos remitiendo a una interdependencia entre lo femenino como ese «reverso oscuro del valor mismo» y el propio capitalismo –pues, de nuevo, lo escindido es, dialécticamente, la condición de posibilidad del valor–. Esto implicaría, de alguna forma, que el mecanismo de opresión patriarcal solo puede surgir en interdependencia dialéctica de un sistema capitalista. Por supuesto, esto resulta históricamente falso, y Scholz es consciente de ello: «habría que dar cuenta de relaciones patriarcales “tejidas de otra manera”, que en el curso del desarrollo del mercado global se han solapado con las del patriarcado

5. Es importante que en este punto recordemos que uno de los objetivos de la teoría de la escisión del valor es, no solo denunciar el valor como categoría central en la lógica de dominación, sino destapar los distintos mecanismos de tal dominación presentes en el sistema capitalista. Reconocer el patriarcado –y, en otros lugares de sus textos, también el racismo o el antisemitismo– como mecanismo de dominación, pero dejar a su vez de lado la discriminación de las identidades trans resulta, cuanto menos, problemático, especialmente si tratamos de rechazar los esencialismos de género, ya que la propia Scholz escribe que los individuos empíricos «no pueden sustraerse a los patrones socio-culturales de la cultura ni tampoco se agotan en ellos. Por otra parte, las representaciones de género están sometidas al cambio histórico» (2020, 135).



cosificado moderno-occidental, sin haber perdido completamente su especificidad» (Scholz 2020, 140).

El problema es que la autora también es consciente de que, si no partimos de esa relación dialéctica entre valor y escisión como fundamento básico de la realidad social, la escisión quedaría, como defendían otros miembros del antiguo Grupo Krisis, como un aspecto supeditado a la crítica del valor. Y esto volvería a provocar que ignorásemos que el valor se está autonomizando en el sistema capitalista porque está escindido de todas aquellas actividades que suponen la condición de posibilidad y base material (reproducción, cuidados, etc.) para que persista el perpetuo movimiento del capital. Por ello, cuando plantea una revisitación de la opresión histórica del patriarcado, escribe pasajes como:

En sociedades premodernas o de la modernidad temprana el varón ocupaba más bien una posición de privilegio simbólica. A las mujeres aún no se las definía exclusivamente como amas de casa o madres, como sí ocurriría a partir del siglo XVIII. En las sociedades agrarias la contribución femenina a la reproducción material se consideraba tan importante como la del varón. (Scholz 2020, 14)

Ese «privilegio simbólico» también tenía un carácter de dominación material que no se puede ignorar, aunque sí debemos conceder a Scholz que acierta en que este no se cifraba desde las formas de dominación que parten de la escisión del valor propias del capitalismo<sup>6</sup>, por lo que, actualmente, «es preciso que se elabore una nueva formulación que dé un paso decisivo más y que ponga en el centro de la crítica tanto la categoría del trabajo como las formas de actividades separadas» (Scholz 2016, 423).

Al final, no podemos olvidar que partimos de un objetivo común básico como es la lucha contra la lógica de la dominación, y no cabría permitir que la escisión del valor que la atraviesa se vea reflejada en otra escisión entre el valor de las aportaciones marxistas (androcéntricas) sin atender a las reivindicaciones desde el feminismo<sup>7</sup>. Todo este planteamiento podría servir, no

6. Lo cual es constantemente asumido en sus textos, a través de sentencias como: «la escisión del valor no es una estructura rígida al estilo de las de algunos modelos estructurales en sociología, sino un proceso. De ahí que no pueda ser concebida de manera estática y como si fuera siempre igual» (Scholz 2020, 141).

7. Si se pudo tomar en consideración la conocida reflexión de Slavoj Žižek sobre las implicaciones ideológicas de la forma de los retretes en las tradiciones francesa, inglesa y alemana, podemos tomar en consideración las críticas a las manifestaciones de la dominación patriarcal –más perceptibles, cuanto menos–.

solo para difundir y traducir a más autoras como Roswitha Scholz, sino para tomar conciencia de que los mecanismos de opresión tienen su raíz en la lógica de la dominación como elemento estructural de la totalidad social, y que «el patriarcado está frente a nosotros no solo de manera externa y “mecanicista”, sino que nosotros mismos, hombres y mujeres, somos el patriarcado» (Scholz 2020, 80).

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. Joaquín Chamorro. Madrid: Akal, 2007.
- CATALINA, Cristina. «Reseña de Roswitha Scholz, *Capital y patriarcado. La escisión del valor*». *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* 13 (2021): 627-646.
- MARÇAL, Katrine. *¿Quién le hacía la cena a Adam Smith?* Trad. Elda García-Posada Gómez. Barcelona: Debate, 2016.
- NAVARRO, Clara. «Prólogo». En Roswitha Scholz, *Capital y patriarcado. La escisión del valor*, 5-28. Santiago de Chile y Logroño: Mímesis y Pepitas de Calabaza, 2020.
- ORTLIEB, Klaus Peter, y Robert KURZ. *La descomposición del capitalismo y de su esfera política (I)*. Madrid: Enclave de Libros, 2016.
- SCHOLZ, Roswitha. *Capital y patriarcado. La escisión del valor*. Trad. Pablo Faúndez Morán, Jordi Maiso, Clara Navarro Ruiz y José Antonio Zamora. Ed. Clara Navarro Ruiz. Santiago de Chile y Logroño: Mímesis y Pepitas de Calabaza, 2020.
- SCHOLZ, Roswitha. «Fuera holgazanas. Sobre la relación de género y trabajo en el feminismo (1999)». En Seminario Capital y Crisis 2015-2016, *La descomposición del capitalismo y de su esfera política (II)*, 399-426. Madrid: Enclave de Libros, 2016.

## UNA APROXIMACIÓN AL MARXISMO GÓTICO DESDE DAVID MCNALLY Y LOS IMAGINARIOS CULTURALES

*An Approach to Gothic Marxism from David McNally and Cultural Imaginaries*

Coral BULLÓN GIL  
Universidad de Salamanca  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4270-7739>

Recibido: 12 de junio de 2023  
Aceptado: 30 de junio de 2023

### RESUMEN

A través de la lectura de David McNally y utilizando de apoyo diferentes expresiones artísticas, hacemos un mapeo de los imaginarios resultantes de entender al capital en su monstruosidad, tal y como expuso Marx en sus textos. A partir de esas premisas recorreremos el concepto de «marxismo gótico» y abordamos la problemática de la violencia representada visualmente, desde las lecciones de anatomía hasta la noción de «lo gore».

*Palabras clave:* Karl Marx; Capitalismo; Marxismo gótico; Capital vampírico; Imaginarios; Prácticas artísticas; Gore.

### ABSTRACT

Through the reading of David McNally and building upon different artistic expressions, we map the imaginaries resulting from understanding capital in its monstrosity, as exposed by Marx in his writings. From these premises, we explore the concept of «Gothic Marxism» and approach the problematic of depicted violence, from anatomy lessons to the notion of «gore».

*Keywords:* Karl Marx; Capitalism; Gothic marxism; Vampire-capital; Imaginaries; Artistic practices; Gore.

1. INTRODUCCIÓN: CAZANDO VAMPIROS EN *EL CAPITAL*

«El capital es trabajo muerto que sólo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa» (Marx 1975, 279).

Quizás esta frase sea una de las más sugerentes de *El capital*<sup>1</sup>. Con ella, Karl Marx nos brinda una imagen muy precisa de lo que era el sistema capitalista para él. Utilizando la metáfora del vampiro, ese ser de pesadilla del folclore del Este de Europa que tuvo tanta popularidad en la literatura gótica del siglo XIX<sup>2</sup> y con vigencia hasta nuestros días en los imaginarios del género de la fantasía de terror o en la cultura pop (Segovia Esteban 2016), aludía a las formas de explotación de la fuerza de trabajo por parte del capital. Al igual que el vampiro extraía la vida –a través de la sangre– de sus víctimas, también veía de forma clara la extracción vital a la que sometía el capital a las y los trabajadores a través de las relaciones de producción-explotación y su sed de acumulación.

Esta metáfora del vampiro ha trascendido también de diversas formas gráficas más allá del componente onírico y literario, adquiriendo esa característica de succionador vital, sobre todo en las ilustraciones satíricas de la época. Por ejemplo, Francisco de Goya en un par de grabados de su serie *Los desastres de la guerra* (1810-1815) ya utilizó esa imagen del vampiro muy en sintonía con el concepto de capital-vampiro que propuso décadas después Marx. En la estampa *Contra el bien general (Desastre n.º 71)*, Goya representa en primer plano a un anciano de aspecto grotesco, con garras y alas de murciélago, escribiendo sobre un libro y dando la espalda a una muchedumbre desdibujada en el plano de fondo. Podríamos sospechar que este ser, con gesto de mandar callar o esperar a los personajes del fondo, fuese algún burócrata o poderoso que dictase las leyes haciendo caso omiso de las necesidades del pueblo implorante. También en el grabado que le sigue en la serie, *Las resultas (Desastre n.º 72)*, aparece de nuevo el vampiro en forma esta vez de un murciélago grande con rasgos antropomorfos, pero más animalizado que el burócrata, para ilustrar los resultados de esa anterior escena y cómo

1. Es también en los *Grundrisse* cuando vuelve de nuevo al tropo del vampiro: «Pero a esta facultad [la perennidad], el capital sólo la adquiere succionando continuamente, como un vampiro, el trabajo vivo a título de sustancia que lo anima» (Marx 2007, 162).

2. Encontramos cuentos y escritos que aluden a la figura del vampiro de mano de Goethe (*Die Braut von Korinth*, 1797), Lord Byron (*The Giaour*, 1813), Polidori (*The Vampyre*, 1819) o Tolstoi (*Upyr*, 1841). Además, menciona Marcos Neocleous que *Varney the Vampire* de James Malcolm Rymer fue publicado por entregas un año antes que la edición del Manifiesto del Partido Comunista (2013, 4).

los poderosos del Antiguo Régimen revoloteaban y absorbían la fuerza vital del pueblo masacrado por la guerra, representado por un cuerpo –quizás vivo todavía, quizás ya cadáver– tumbado en el suelo sobre el que se posa ese vampiro.

También después de las postulaciones de Marx encontramos referencias gráficas de la succión capitalista, como hizo Thomas T. Heine en la portada para la revista satírica alemana *Simplicissimus* en 1922, donde un vampiro presumiblemente gordo muerde el cuello a un hombre de aspecto cadavérico amarrado a un árbol. En su calidad de sátira, no nos costaría pensar que se refiere a esa relación de succionar lo vivo –el trabajo vivo– hasta drenar toda forma de vitalidad. Pero volvamos a Marx.

Más allá del vampiro, podemos ver cómo Marx recurre a imágenes bastante explícitas sobre el carácter monstruoso del capital: afirma que el capital «viene chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies» (1975, 950) para hablar de los terrores de la esclavitud, lo que puede evocarnos una criatura del pantano al estilo del cine de terror-folk actual. O cuando describe las relaciones de producción de capital aludiendo a un cuerpo desmembrado como materia prima que el capital consume-devora, para volver a «reproducir los músculos, nervios, huesos, cerebros de los trabajadores existentes y para producir nuevos trabajadores» (1975, 703). Pero poniendo los pies en el contexto de su época, con este juego de imaginario de lo grotesco, con predilección por la descripción visceral y los desmembramientos y que la carne humana y lo que concierne a ella esté presente en todo momento, en ciertos momentos podría parecernos que se acerca más a la narrativa gótica, al estilo de la obra de su contemporánea Mary Shelley, que a una obra de economía política. Pero la proliferación de estas metáforas y recursos explícitos sobre baños de sangre y el cuerpo humano explotado –no solo laboralmente, sino abierto de par en par– ya no responden a una literatura de la época solamente. No es solo floritura retórica. Es muy probable que Marx bebiera como hijo de su tiempo, al igual que Shelley, de la imaginaria anatomista que inundaba la cultura visual de la época y podría conjeturarse que también viera de primera mano los resultados de la industrialización y las nuevas relaciones sociolaborales y su peligrosidad y control para con los cuerpos como veremos a continuación.

## 2. ABIERTO DE PAR EN PAR: «ANATOMÍA POLÍTICA DEL CUERPO POLÍTICO»

Al igual que el vampiro, desde la literatura nos ha llegado una imagen concreta del monstruo de Frankenstein, un personaje creado por Shelley que ya

forma parte de la cultura popular de forma inequívoca pero que nace de las preocupaciones sociales de la época en relación con el progreso. Sin meternos en el análisis de la obra literaria, el carácter formal que tiene el monstruo –un ser compuesto por diferentes partes de cadáveres humanos– es sintomático de la relación visual y cultural que tenían las disecciones públicas y las lecciones de anatomía entonces<sup>3</sup>.

Ya desde el siglo XVI hubo una gran proliferación de documentación gráfica en pos de la divulgación científica: desde los manuales de anatomía de Andrés Vesalio o los apuntes anatómicos de Leonardo Da Vinci, pasando por las representaciones de las exhibiciones de las lecciones de anatomía que se sucedieron entre los siglos XVII y XVIII por encargo de los cirujanos y médicos forenses. Con sus ilustraciones, la representación de las vísceras y del interior de los cuerpos, pocas veces representado antes de forma tan realista y fidedigna para el estudio anatómico y médico, generaban una nueva cultura visual.

Sin embargo, todos esos cuerpos abiertos de par en par representados en los lienzos y manipulados por los intelectuales de la época corresponden siempre a sujetos pertenecientes a las clases subalternas: ladrones, mendigos, esclavos, prostitutas, trabajadores pobres, etc., destacando el poder y control sobre los desposeídos por parte de las clases dirigentes, lo que constituyen al final «anatomías políticas de cuerpos políticos»:

Las anatomías públicas estaban envueltas en prácticas disciplinarias para aliviar los temores burgueses a través del ejercicio ritual de su poder sobre el cuerpo proletario. [...] Al poner de manifiesto su poder sobre la vida mediante la ejecución pública de un ladrón pobre, la clase dominante participa de una prolongada enseñanza moral basada en la disección corporal. (McNally 2022, 59-63)

McNally nos acerca a esta tesis con un ejemplo gráfico: el cuadro de Rembrandt *Lección de anatomía del doctor Nicolaes Tulp* (1632). Destaca que, aparte de que el cadáver se tratase de un ladrón ajusticiado, la disección comienza por una zona del cuerpo poco usual en las lecciones de anatomía, el antebrazo, donde el doctor manipula los nervios y tendones a plena vista para dirigir el movimiento de la mano (2022, 65-67). Con esta escena, lejos de ser una mera representación científica, es una imagen explícita de la dominación sobre el cuerpo que –potencialmente– trabaja, incluso ya muerto.

3. David McNally señala que el estudio de la anatomía humana «era señal de inteligencia, buen juicio y educación» y era un acto público celebrado periódicamente a modo de espectáculo (2022, 54-55).

Sucede algo parecido con las reproducciones de cera realizadas en el siglo XVIII de cuerpos femeninos con las vísceras a plena vista para el estudio de sus diferentes órganos, incluidos los embarazos, las *Anatomical Venus*. Parece bastante verosímil pensar que las modelos para estas representaciones –las primeras *abiertas*– formaran parte de las clases más bajas. Aludiendo a otro cuadro, esta vez de Caravaggio, en *La muerte de la Virgen* de 1606 no parecen de alguna forma las entrañas del único personaje muerto del cuadro –la mujer representando a la Virgen María–, pero sí que se dice que la modelo bien podría haber sido una prostituta ahogada –o que ahogaron– en el Tíber (Langdon 2010, 361). McNally también menciona que, gracias a estas disecciones, la demanda de cadáveres fue aumentando hasta que se transformaron en mercancía –por supuesto, aquellos cuerpos de gente pobre– llegando a hacer una economía de cadáveres (2022, 94).

Y no solo esto, como dato, al igual que el «teatro de anatomías» suponía un espectáculo público, en el siglo XIX la Morgue de París se convirtió en la mayor atracción de la ciudad. Al parecer, debido a la rápida industrialización donde la prevención de riesgos laborales era casi inexistente, eran muchas las personas que morían en algún accidente, y se les exponía en vitrinas de cristal para que alguien reconociese el cadáver en la ciudad recientemente superpoblada. Pero su función social fue poco a poco sustituida por el exhibicionismo, convirtiéndose en un museo de cadáveres (Ferrer Álvarez 2015). De nuevo, los cuerpos de los trabajadores eran utilizados para el espectáculo.

El capital ya no solo recoge el trabajo vivo y lo devora hasta el agotamiento y muerte de los y las trabajadoras que lo producen, sino que también se vale de ellos después de muertos. El fin de la explotación no parece ni siquiera llegar con la muerte.

### 3. REVELAR LA VIOLENCIA: UNAS APROXIMACIONES DESDE EL MARXISMO GÓTICO

Volviendo a los imaginarios, no tenemos que imaginarnos un sujeto monstruoso con unas fauces enormes que chupa, come y desgasta los cuerpos de las y los trabajadores como si fuera el personaje del cine de terror. El capital no es un vampiro al estilo de Nosferatu, que sale de su ataúd por las noches y asalta a personas para drenarlas. Las figuraciones fantásticas del capitalismo solo nos sirven para identificar esas violencias. Por ejemplo, si los escenarios de la literatura gótica son angostos, oscuros, claustrofóbicos y aislados de la vida donde, además, puedes perderla, no se alejan mucho de los escenarios fabriles de la industrialización «donde se hallan los cuerpos

doloridos que trabajan<sup>4</sup>» (McNally 2022, 220). Al final todos los recursos literarios y fantásticos que utilizaba Marx llevaban a un mismo punto: una descripción de unos imaginarios de la violencia invisible provocada por el capital. O, en otras palabras, exponía la violencia causada de forma literaria pero también explícita, porque hemos de ser capaces de mirarla cara a cara y reconocerla. Por esto intenta acercarnos y narrarnos los terrores y las violencias del capital de la forma más gráfica posible, y esa forma la encuentra a través de la narrativa: «más que meras metáforas provocativas, los monstruos de Marx son símbolos del horror, señales de los pánicos sociales de la vida social contemporánea» y que con ellas buscaba una suerte de «poética radical a través de la cual leer el capitalismo» (2022, 187), quizás alejándose de los escritos puramente científicos o economicistas solamente y acercándose más a, como hemos mencionado, una literatura gótica. Esta insistente forma de ahondar en los escondrijos y la oscuridad del capitalismo hasta buscar tanto a los monstruos como a los cuerpos sufrientes, revelar esas fuerzas fantasmales y espectrales que les dominan, correr ese velo que nubla la explotación como la neblina de unos altos hornos, podría llamarse un gótico marxista (2022, 220) o un marxismo gótico<sup>5</sup>.

Es Michael Löwy quien nos ofrece una aproximación primera a la noción de marxismo gótico de la mano de Walter Benjamin y André Breton, así como dentro del marco de la crítica literaria. En primer lugar, problematiza la definición de marxismo gótico que expone Margaret Cohen en *Profane Illumination* al asociar a ambos autores anteriormente citados con la irracionalidad a la hora de actuar por el cambio social. Esto solo significa que se mantiene en «una visión racionalista del mundo heredada de la filosofía del Siglo de las Luces, visión que, precisamente, ambos autores pretenden superar (en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana: al mismo tiempo, la abolición de la civilización industrial, la conservación de sus mayores conquistas y su superación por otros medios de producción)» (Löwy 2006, 42). Es decir, Löwy señala que el sentido de lo gótico no iría de la mano de un ensalzamiento de lo irracional sino de su variante romántica, entre los movimientos literarios de la época y la postura política entendida como actitud

4. En su libro, McNally continua el análisis de lo monstruoso desarrollando la figura del *zombie* como símil para la alienación del trabajo y comparándolo con diferentes productos culturales más contemporáneos. Sin embargo, como nuestro punto de partida es la lectura comparativa con Marx y él ahí no los menciona como tal, hemos preferido no incluirla para el desarrollo de este texto.

5. En la versión original del libro de McNally, así como en su traducción, habla de «gótico marxista» pero en algunas entrevistas lo recogen como «marxismo gótico». Consideramos en este caso las dos acepciones correctas e iguales.



rebelde en contra la civilización industrial/capitalista moderna –civilización cuya característica principal es el *desencantamiento del mundo* (Weber 1979, 180-231)– : un materialismo histórico interesado por «el *encantamiento* y lo *maravilloso* así como por los aspectos «embrujaos» de las sociedades y culturas premodernas» (Löwy 2004, 90-91) con el fin último de reencantar el mundo desposeído por la reificación mercantil e industrial pero sin retornar de forma nostálgica a contextos precapitalistas.

Por otro lado, McNally expresa de forma resumida lo que es el marxismo gótico para él con lo siguiente:

Lo central para el marxismo gótico es la idea de que necesitamos imágenes y lenguaje con los que expresar la extrañeza y monstruosidad del capitalismo y la invisibilidad de las fuerzas que nos dominan. No basta con decir que el capitalismo es injusto y explotador, aunque eso sea cierto. Necesitamos un marxismo que capte el horror y el miedo que la gente experimenta en su vida cotidiana. (McNally *apud* Pedregal 2022)

En otras palabras, lo que intenta el marxismo gótico es generar unos relatos en los que aquello que nos parece cotidiano se muestre como el horror que realmente resulta, apelando a un realismo fantástico que arroje luz sobre el modo en el que los cuerpos humanos son machacados de manera sistemática por los engranajes del capitalismo global (McNally 2022, 273). Propone una forma de reencantar el mundo que puede ser provocadora y violenta, sin negar tampoco que el temor a todas estas monstruosidades de mercado también encuentra un refugio discursivo en el folclore, el cine, la literatura, etc. (2022, 19). Sin embargo, estas declaraciones abren ciertas cuestiones sobre la representación visual del horror, el miedo y, al fin y al cabo, la violencia.

#### 4. SOBRE VISUALIDADES GORE Y CÓMO CAZAR AL MONSTRUO HOY

Recapitulando, quizás lo más llamativo de las descripciones que hace Marx en *El capital* es esa recurrencia a la descripción gráfica de sus horrores, como hemos mencionado antes. Queremos traer ahora cierta problemática que resultaría tomar hoy día estas proposiciones, esa poética radical en un contexto sobresaturado de imágenes –y visualizaciones–. Nos resulta interesante abordar este matiz porque entre los cambios socioculturales que más convulsionaron y cambiaron radicalmente la forma de mirar, imaginar y entender la realidad fue el invento de la fotografía y el cine y su desarrollo en los albores del siglo XX. Inevitablemente, cómo se han desarrollado estas

dos prácticas y cómo se han plasmado historias a través de imágenes ha permeado en nuestra forma de construir conceptos, sin olvidar que nuestra historia, precisamente la occidental, se ha desarrollado a través de un régimen ocularcentrista donde «ha primado la mirada como manera hegemónica de acceso al poder y al conocimiento» (Zafra 2018, 38). De alguna forma hemos querido dejarlo abocetado a lo largo de este texto, uniendo el relato con la ejemplificación por imágenes en diferentes prácticas artísticas.

Actualmente, dentro del campo de la cultura cinematográfica hay un término bastante específico para describir las visualidades referidas a cuerpos degollados, vísceras, sangre y desmembramientos: el *gore*. Este concepto viene a referirse a un género de terror, desarrollado en el último tercio del siglo XX, centrado en lo visceral y la violencia gráfica extrema. Estas películas, mediante el uso de efectos especiales y exceso de sangre artificial, intentan demostrar la vulnerabilidad, fragilidad y debilidad del cuerpo humano y teatralizar su mutilación de forma cuasi cómica en su exageración. Y muchos productos culturales que tienen como protagonistas algunos de los seres del folclore que acompañaban a Marx a la hora de describir y revelar los terrores de la sociedad capitalista forman parte de este género de ficción.

Pero más allá de la imagen, el *gore* ha sido visto como una categoría exportable al ámbito filosófico para la interpretación de la *episteme* de la violencia contemporánea, de sus lógicas y de sus prácticas (Valencia 2010, 23). De hecho, y pese a que desde el marxismo gótico se abogue por ese reencantamiento y esa revelación de los horrores que permanecen invisibles y suceden a diario, nos surgen algunas dudas en relación con los nuevos imaginarios contemporáneos. Hoy día, el sistema capitalista, dentro de sus dinámicas de aceleración y fagocitación, en códigos extremos de capitalismo vampírico, visibiliza ciertas formas de representación a través de la sobrerrepresentación en imágenes de la crueldad más explícita que seguimos consumiendo. Ese *no quiero mirar* y a la vez *no puedo dejar de hacerlo*. No obstante, es lo mismo que podría ocurrir en los espectáculos de los ‘teatros de anatomías’ o en la morgue de París que hemos mencionado.

Como señala Susan Buck-Morss, la representación de la violencia siempre es una experiencia ambivalente: estética y anestésica –la sobreestimulación gráfica de la violencia y su repetición nos mantiene en un estado anestésico, lo que provoca que seamos incapaces de reaccionar frente a la violencia de esas imágenes (1992, 27)–. También Rosi Braidotti habla de esa dimensión de lo *gore* en el imaginario cultural, cómo lo *gore* se da con bastante normalidad en la cultura popular y productos culturales y cómo esto también normaliza la visualización de cadáveres, cuerpos masacrados, así como la persistencia de los monstruos –entendido como lo abyecto, lo deforme, las disidencias

y lo no normativo de forma negativa– en el imaginario (2015, 118). Si estos horrores están tan a la orden del día, significa que de alguna manera el capitalismo ha logrado *ocultar a la vista* de todo el mundo la violencia de su dominación, anestesiándonos con ella y convirtiéndola en entretenimiento. Por lo tanto, no solo se dan unas dinámicas de explotación, sino también de normalización. ¿Cómo podemos expresar la extrañeza y monstruosidad del capitalismo, cómo la podemos revelar, si vivimos bombardeados de imágenes violentas dentro y fuera de la ficción?

Quizás sea este un tema de discusión más extenso que abordar más a fondo. Pero, mientras el capital vampírico todavía continúa sumiéndonos en su embrujo, «pues [como hemos visto] sus enormes poderes de engaño residen en el modo en que invisibiliza su propia y monstruosa constitución» (McNally 2022, 185), no hemos de dejar, mientras dure este encantamiento, de elaborar conjuros que lo rompan. Incluso a través de las imágenes.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BIHR, Alain. «El vampirismo del capital (I)». *Viento Sur* (17 de mayo de 2021). Recuperado el 5 de junio de 2023, de <https://vientosur.info/el-vampirismo-del-capital-i/>.
- BIHR, Alain. «El vampirismo del capital: el ángulo muerto del análisis marxiano (II)». *Viento Sur* (22 de mayo de 2021). Recuperado el 5 de junio de 2023, de <https://vientosur.info/el-vampirismo-del-capital-el-angulo-muerto-del-analisis-marxiano-ii/>.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Lo posthumano*. Trad. Juan Carlos Gentile Vintale. Barcelona: Gedisa, 2015.
- BUCK-MORSS, «Estética y anestésica. Una revisión del ensayo de Walter Benjamin sobre la obra de arte». *La Balsa de la Medusa*, 23 (1992): 55-98.
- FERRER ÁLVAREZ, Mireia. «Teatralización y cultura visual en el París de la Belle Époque». *Ars Longa*, 24 (2015): 185-196.
- LANGDON, Helen. *Caravaggio*. Trad. Roser Vilagrassa. Barcelona: Edhasa, 2010.
- LÖWY, Michael. *La estrella de la mañana: Surrealismo y marxismo*. Trad. Conchi Benito, Eugenio Castro y Silvia Guiard. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto, 2006.
- LÖWY, Michael. «El marxismo romántico de Walter Benjamin». Trad. Silvia Bosserelle. *Bajo el Volcán*, 4, 8 (2004): 85-100.
- MARX, Karl. *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero: El proceso de producción del capital. Volumen I*. Trad. Pedro Scaron. Madrid: Siglo XXI, 1975.
- MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Volumen 1*. Trad. Pedro Scaron. Madrid: Siglo XXI, 2007.

- MCNALLY, David. «Entrevista a David McNally. Por Alejandro Pedregal». *El Salto* (6 de julio de 2022). Recuperado el 5 de mayo de 2023, de <https://www.elsalto-diario.com/pensamiento/entrevista-david-mcnally-monstruos-mercado-necesitamos-marxismo-capte-horror-miedo>.
- MCNALLY, David. *Monstruos de mercado. Vampiros, zombis y capitalismo global*. Trad. José Luis Rodríguez. Valencia: Levanta Fuego, 2022.
- NEOCLEOUS, Marcos. «La metáfora cognitiva de los vampiros en Marx». Trad. Gustavo Buster. *Sin Permiso* (9 de junio de 2013). Recuperado el 24 de junio de 2023, de <https://www.sinpermiso.info/sites/default/files/textos//neocleo.pdf>.
- SEGOVIA ESTEBAN, Sara. «El vampiro: de conde misterioso a estrella del rock y vuelta al ataúd». *El Futuro del Pasado*, 7 (2016): 153-174. <http://dx.doi.org/10.14516/fdp.2016.007.001.005>
- VALENCIA, Sayak. *Capitalismo gore*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2010.
- WEBER, Max. *El político y el científico*. Trad. Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza, 1979.
- ZAFRA, Remedios. *Ojos y capital*. Bilbao: Consonni, 2015.

## LA ACTUALIDAD DE FRANCISCO SUÁREZ

### *The Current Presence of Francisco Suárez*

José Luis FUERTES HERREROS  
Universidad de Salamanca  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9483-9637>

Recibido: 10 de mayo de 2023  
Aceptado: 18 de mayo de 2023

#### RESUMEN

Este escrito surgió de la lectura del libro de M.<sup>a</sup> Isabel Lafuente, *Libertad, ley y poder. Bien común y Derechos humanos en la obra de Francisco Suárez* (Editorial Académica Española, Berlín, 2022, 482 pp.), que se comenta a continuación. El foco de mi comentario en diálogo con este estudio es triple. Primeramente, señalar la importancia que la obra de Francisco Suárez (1548-1617) tuvo principalmente durante los siglos XVII-XVIII y la variación de perspectiva y método que la filosofía moderna introdujo con respecto al hacer de la escolástica y de la propia filosofía iusnaturalista de Suárez. En segundo lugar, indicar la recuperación y actualidad de Suárez en el presente. Y, en último lugar, ofrecer la estructura y los contenidos principales del libro de M.<sup>a</sup> Isabel Lafuente con una breve conclusión.

*Palabras clave:* Francisco Suárez; Escolástica; Renacimiento; Filosofía Moderna; Libertad; Ley; Poder; Bien común; Derechos humanos; Hermenéutica de la transfiguración.

#### ABSTRACT

This writing arose from the reading of the book by M.<sup>a</sup> Isabel Lafuente, *Libertad, ley y poder. Bien común y Derechos humanos en la obra de Francisco Suárez*, which is discussed. The focus of my commentary in dialogue with this study is threefold. Firstly, to point out the importance that the work of Francisco Suárez (1548-1617) had mainly during the XVII-XVIII centuries

and the variation of perspective and method that modern philosophy introduced with respect to the making of scholasticism and Suárez's own natural law philosophy. Secondly, to indicate Suárez's recovery and actuality in the present. And, lastly, to show and offer the structure and main contents of the book by M.<sup>a</sup> Isabel Lafuente with a brief conclusion.

*Keywords:* Francisco Suárez; Scholasticism; Renaissance; Modern Philosophy; Freedom; Law; Power; Common good; Human rights; Hermeneutics of transfiguration.

Cuando Sebastián Izquierdo en el Prólogo al lector del *Pharus Scientiarum* (1659) constataba la ruptura metodológica que se había producido en el hacer de la filosofía con respecto al vigente en la escolástica, estaba señalando lo que era manifiesto en las librerías y en círculos como el del P. Marin Mersenne. Efectivamente, se había producido una nueva forma de hacer filosofía y se estaba en una época diferente, tal como la describía en el Tratado V de dicha obra.

Su mirada principalmente estaba puesta en Descartes, en el método y consecuencias derivadas su filosofía. El nuevo hacer y la nueva fundamentación de la filosofía en las patencias y seguridades de la razón y del yo, como centralidad nueva y segura en la creación de sistemas y ordenación del mundo, había hecho saltar por los aires las viejas fundamentaciones y fidelidades de las Escuelas. El giro de la trascendencia a la inmanencia se había consumado. La revolución copernicana en filosofía y en la ciencia era visible. En efecto, a esa altura de 1659 estaban trazados los caminos paralelos por los que discurría el hacer filosófico, por una parte, de la filosofía escolástica en general y de las Universidades sin olvidar la tradición enciclopédico-luliana y, por otra, de la filosofía moderna de los que, entre otros, Sebastián Izquierdo llama *moderni et recentiores*, a Bacon, Descartes y Hobbes (Fuertes 2006).

Desde la muerte de Francisco Suárez (1548-1617) a la constatación de este caminar paralelo de la filosofía no habían pasado muchos años. Sin embargo, la filosofía moderna había iniciado la andadura de su hegemonía y acción transfiguradora desde la razón en búsqueda de la concordia racional y la construcción del *regnum hominis*. Mientras que, a la par, se iniciaba el olvido y silencio progresivo de la filosofía escolástica y de manera concreta, también, de Francisco Suárez, a pesar de las permeabilidades y presencias en la constitución de dicha filosofía.

La filosofía moderna, quizás, en medio de los afanes y urgencias de su propio caminar y como manifestación de sus diferencias con respecto a la

escolástica olvidó o quiso olvidar, sin dejar de mirarse en ella y en el espejo de Suárez, lo que la misma escolástica proclamaba y de lo que aquella era expresión, la constitución del sujeto moderno y mayoría de edad alcanzada en el seno de la propia filosofía escolástica, así como la pretensión de crear un mundo en libertad constituido desde el reconocimiento del ser humano en todos sus derechos y regido por la ley y la justicia al servicio y cuidado de este, tal como en Suárez aparecía.

Era el de Francisco Suárez el último y el otro gran sistema, quizás alternativo, que en la escolástica y sintiendo con su tiempo se había elaborado en el límite de dos épocas yendo más allá de los grandes maestros, Santo Tomás, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Domingo Báñez.

La filosofía de Suárez ofrecía un completo sistema teórico-práctico con lo máspreciado y estimado de la escolástica y del humanismo renacentista, la dignidad humana, la dignidad e igualdad de todo ser humano, ante la crisis existencial que se hizo presente a finales del siglo XVI y comienzos del XVII por el desmoronamiento de las viejas seguridades científicas, reformas religiosas, presencia del escepticismo y estoicismo, diversidades culturales en el mundo, entre otras.

En efecto, Domingo Báñez en su *Scholastica Commentaria* (1584-1588) y en la *Apologia* (1595), en sintonía con la prevalencia de la existencia sobre la esencia que Francisco de Vitoria supo revalorizar en Santo Tomás, estableció «la existencia como principio primero y fundante para una nueva filosofía y Teología y como medio de ir más allá de las insuficiencias del estoicismo» (Fuertes 2012, 195).

Sin embargo, será Suárez el que con su obra supo anclar la existencia y la libertad para no quedar al páiro de la crisis existencial en este tránsito hacia el mundo moderno. Y era el que sabía abrir nuevas vías a la escolástica y, a la par, a la filosofía moderna, radicando la existencia y la libertad en el yo como sujeto concreto, estableciendo la razón y la libertad como elemento adecuado para dotar de sentido pleno a la propia existencia y poder guiar la ordenación del mundo en el tiempo de la historia. Y donde cabía la transformación de la existencia personal en existencia cristiana en un mundo regido por leyes universales.

A partir de 1617 quedaban para la posteridad y para la historia un sistema y unos valiosos materiales para el cuidado y perfección del ser humano. Dispuestos estaban para todo el que quisiera aprovecharlos, sólo había que tomarlos o desengarzarlos del rico marco teológico que los contenía.

## 1. HACIA UN ROSTRO NUEVO: LA ACTUALIDAD DE SUÁREZ

Ahora, al calor del cuarto centenario de la muerte de Francisco Suárez (1617-2017) parece que las miradas se han vuelto hacia este autor que desde la escolástica y cerrando el Renacimiento oteaba el mundo moderno, ofreciendo para un tiempo nuevo un completo y perfeccionado sistema teológico, filosófico y jurídico como guía de comprensión y de ordenación de la realidad toda.

Fruto de esta vuelta se han sucedido congresos y reuniones científicas, la publicación de números monográficos de revistas relevantes dedicadas a Francisco Suárez (1548-1617), así como libros, que han abordado distintos aspectos puntuales de la obra de Suárez u otros que se han atrevido a sistematizar y exponer de manera clara su pensamiento, como es el libro que nos ocupa, de la que ha sido durante muchos años catedrática de Filosofía en la Universidad de León, M.<sup>a</sup> Isabel Lafuente y que ha sido elaborado en el Instituto de Humanismo y Tradición Clásica de dicha Universidad.

El libro está dedicado a exponer la filosofía iusnaturalista de Suárez, teniendo como texto principal el *De Legibus ac De Deo Legislatore* (Coimbra, 1612) y como hilo conductor de su bien concertada exposición los temas que dan título a dicho estudio: *Libertad, ley y poder. Bien Común y Derechos humanos en la obra Francisco Suárez*, y con una extensión de 482 apretadas páginas.

Es en este contexto de celebraciones del cuarto centenario, que enmarcan la obra que se comenta, donde cabe destacar los congresos y reuniones científicas de Madrid, 2016, «El alcance del pensamiento de Francisco Suárez. Una mirada en el cuarto centenario de su muerte»; Salamanca, 2017, «Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)»; Pamplona, 2017, «Francisco Suárez: Escolástica y Mundo Moderno»; Granada, «Francisco Suárez en su IV Centenario: Metafísica y política en la cultura del Barroco»; Porto, 2017, «Os fundamentos antropológicos e teóricos do pensamento jurídico e político em F. Suárez e na Segunda Escolástica: Contexto e projeções»; Ávila, 2017, «IV Centenario de Francisco Suárez»; México, 2017, «El siglo de oro español y Francisco Suárez. Su legado tras 400 años de ausencia»; Genova, 2017, «Francisco Suárez S. I. (1548-1617): alle soglie della modernità»; Lisboa, 2017, International Conference «Suárez em Lisboa – 1617-2017»; Sevilla, 2018, «Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and Complexities of Modernity»; Madrid, 2021, «La Escuela de Salamanca y su proyección iberoamericana»; Salamanca, 2023, «El pensamiento vivo de la Escuela de Salamanca: Filosofía y guerra».



En estas mismas fechas varias revistas de filosofía fijaron su atención en Francisco Suárez y le dedicaban sus respectivos números monográficos. Así *Azafea. Revista de Filosofía* 18 (2016): «Una mirada retrospectiva de la Escuela de Salamanca desde el presente», donde Isabel Lafuente anticipaba lo que estaba siendo su estudio sobre Suárez en un, ahora, conocido artículo, «La relación entre ley eterna, natural y humana en Francisco Suárez: el bien común», 191-211. Así también, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51 (2017): «Francisco Suárez en la vida de su tiempo y en la del nuestro»; *Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 12 (2017): «Francisco Suárez entre Escolástica y Mundo Moderno - Francisco Suárez between Scholasticism and Modern World»; *Anuario Filosófico* 50, 2 (2017). «Francisco Suárez (1548-1617): Escolástica y Mundo Moderno»; *Studium. Filosofía y Teología* 20, 40 (2017), «Suárez en perspectiva»; *Revista Jurídica Digital UANDES* 2, 1 (Extra) (2018): «Número especial sobre Francisco Suárez (1548-1617)»; *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 74, 279 (Extra) (2018), «Francisco Suárez (1548-1617). ¿Un mero antecedente de la modernidad o una variante posible?»; *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 78, 300 (Extra) (2022): «El Barroco hispano como «modernidad-otra». Y, por último, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39, 1,2,3 (2022): «Sección Monografía».

Víctor Sanz y M.<sup>a</sup> Idoya Zorroza en la presentación del referido número de *Anales de la Cátedra de Francisco Suárez* sabían describir el estado de la cuestión, tal como se planteaba desde este cuarto centenario de la muerte de Suárez, y que no es ajeno a lo que Isabel Lafuente en su libro ha tratado de resolver, ofreciendo una respuesta global sintética a esas dificultades desde el campo de la filosofía jurídica. Decían, así, en dichos *Anales*:

Y es que Francisco Suárez es, todavía hoy, un autor complejo y controvertido. El hecho de que contemos con una obra tan extensa y no siempre bien conocida es un motivo para su complejidad, puesto que es difícil que el especialista en derecho conozca a fondo sus obras metafísicas y teológicas, o quien trabaje teología y filosofía de la religión acceda a sus tratados psicológicos, de tema político y jurídico, etc. Además, es un autor controvertido por la tensión —de la que es difícil hacerse cargo— entre continuidad con el pensamiento escolástico, tomista y escotista, y modernidad desde la que es leído, reactualizado y relacionado por la historiografía posterior. (261)

Y, al igual, se han publicado libros, la mayoría colectivos, que han sabido destacar la relevancia del pensamiento de Francisco Suárez en la constitución del mundo y del pensamiento moderno reuniendo trabajos especializados

diversos de distintos autores, así, entre otros, Kirstin Bunge, Marko J. Fuchs, Danaë Simmermacher y Anselm Spindler (Eds.). *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the 'School of Salamanca'*. Leiden: Brill, 2016; Oliver Bach, Norbert Brieskorn y Gideon Stiening (Eds.). *Die Naturrechtslehre des Francisco Suárez*. Berlín: Walter de Gruyter, 2017. Pedro Caridade de Freitas, Margarida Seixas y Ana Caldeira Fouto (Eds.). *Suarez em Lisboa 1617-2017. Actas do congresso*. Lisboa: AAFDL - Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, 2018; José Luis Fuertes, Manuel Lázaro, Ángel Poncela y M.<sup>a</sup> Idoia Zorroza (Eds.). *Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*. Madrid: Síndéresis, 2019; Robert Aleksander Maryks y Juan Antonio Senent de Frutos (Eds.). *Francisco Suárez (1548-1617). Jesuits and the Complexities of Modernity*. Leiden: Brill, 2019; Cintia Faraco y Simona Langella (Eds.). *Francisco Suárez (1617-2017). Atti del convegno in occasione del IV centenario della morte*. Capua: Arctetra 2019; Víctor Manuel Tirado San Juan (Ed.). *El alcance del pensamiento de Francisco Suárez. Una mirada en el cuarto centenario de su muerte*. Madrid: Ediciones Universidad de San Dámaso, 2019; Cornelius Zehetner (Ed.). *Menschenrechte und Metaphysik. Beiträge zu Francisco Suárez. Religion and Transformation in Contemporary European Society*. Göttingen: V & R Unipress, 2020; Santiago de Carvalho, Manuel Lázaro Pulido y Simone Guidi (Eds.). *Francisco Suárez: Metaphysics, Politics and Ethics*. Coimbra: University of Coimbra Press, 2020; Julio Söchting. *El hombre en Dios. La encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez*. Sevilla: Ediciones Universidad Loyola, 2021; Dominique Bauer y Randall Lesaffer (Eds.). *History, casuistry and custom in the legal thought of Francisco Suárez (1548-1617): Collected studies*. Leiden: Brill / Nijhoff, 2021; Leopoldo José Prieto y José Luis Cendejas (Eds.). *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought. New Horizons in Politics, Law, and Rights*. Leiden: Brill, 2023.

Quizá todos estos acercamientos y trabajos, que hasta el momento se han sucedido en torno a este cuarto centenario de su muerte, han contribuido a ofrecer un rostro nuevo de Suárez, a resaltar su obra y a situarlo como un referente obligado en la definición y revalorización del sujeto moderno y en la construcción de la modernidad desde la centralidad nueva del sujeto, como ser libre y racional. Propuesta y visión esta que tal como ahora se percibe, aunque Francisco Suárez la fundamentara desde una perspectiva teológica, en sus contenidos permeablemente se fue haciendo presente en el mundo moderno más allá de fronteras y credos, a pesar de las huellas que han permanecido borradas o silenciadas.

Contribuciones que con tanta nitidez y serenidad metodológica no se hicieron o no pudieron hacerse presentes en anteriores celebraciones, tal como fue en el tercer centenario de la muerte del P. Francisco Suárez S. J. (1917), – quizás por las inquietudes que suscitaron la encíclica del papa León X, *Aeterni Patris Filius* (1879) y el motu proprio de Pio X, *Doctoris Angelici* (1914)–; o en el cuarto centenario del nacimiento de Francisco Suárez (1948), que tanta relevancia tuvo tanto a nivel nacional e internacional como en la propia Compañía de Jesús. Lo habían señalado ya los profesores Martín Grabmann, Jean-Paul Coujou, John P. Doyle y Charles H. Lohr, y lo apuntaba en 2010 el profesor de la Universidad de Salamanca, Ángel Poncela en su preciso y magnífico libro, *Francisco Suárez, lector de Metafísica Γ y Λ. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis onto-teológica a las Disputaciones Metafísicas*, y lo están remarcando los muchos estudios<sup>1</sup>, entre otros, de los profesores Jean-Paul Coujou, Leopoldo José Prieto, Constantino Esposito, Daniel Heider y Mario Santiago de Carvalho, León Gómez Rivas y Francisco Baciero.

## 2. PROPÓSITO DEL LIBRO

Y es así, en esta variación metodológica serena, exenta ya de olvidadas tensiones apologéticas, y en el horizonte amplio de la historia humana y de la historia del pensamiento donde se sitúa el acercamiento que la profesora Isabel Lafuente efectúa a la obra de Suárez. Y lo hará, también, con el empeño de iluminar nuestro presente, pretendiendo:

mostrar por qué este *corpus* teórico sigue siendo, por sí mismo, de obligada consulta en el conjunto de los tratados sobre los problemas relativos a la formación de nociones tan fundamentales como la de ley, libertad, poder, Estado, etc. En este sentido, resulta importante que el propósito de su obra no sea solo mostrar la razón por la que se constituye un Estado, sino también considerar cómo articular *política y moralmente* los principios y elementos necesarios para constituir un Estado *saludable* (12).

1. En este sentido, para una visión completa de las publicaciones sobre Francisco Suárez desde 1856 a 2022 puede consultarse on-line la *Bibliography of works on Francisco Suárez, 1850-present*, compilada por Jacob Schmutz y actualizada por Sydney Penner, y que contiene más de 1600 referencias, así como la reimpresión corregida de 2015 de Jean-Paul Coujou, *Bibliografía suareciana*, con más de 1900 referencias (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra).

Las obras principales que guían este sistemático y ceñido estudio de la propia obra de Suárez, además del *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore in decem Libros distributa* (Coimbra 1612), son: *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae aduersus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad Apologiam pro Iuramento Fidelitatis et Praefationem monitoriam Serenissimi Iacobi Angliae Regis. Authore P. D. Francisco Suario Granatensi è Societate Iesu ...* (Coimbra, 1613) y *Disputationes Metaphysicae*, cuyo título completo es *Metaphysicarum disputationum in quibus et uniuersa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur*, Tomus prior et Tomus posterior (Salamanca, 1597). Obras que, para mayor comodidad del lector, son citadas por las más reputadas traducciones efectuadas al castellano y que son indicadas en el libro.

Su mirada y estudio se centra en mostrar la relación estrecha que articula y dinamiza los conceptos ‘libertad’, ‘ley’ y ‘poder’ en Suárez y las consecuencias derivadas que desde la perspectiva de Suárez obligan a una más rica consideración del bien común y los derechos humanos. Es así como se enuncia en la contraportada del libro:

En este libro se exponen los temas, problemas y soluciones ineludibles que las nociones de libertad, ley y poder, plantean y ofrecen al ser humano y la sociedad en la filosofía iusnaturalista de Fco. Suárez, cuyo principio y punto de partida es la libertad humana. Se muestra que, en su obra, la ley natural que se debe a Dios legislador y es una con la razón humana, como ley civil, que es el resultado del poder humano, tienen como cometido regir la acción de los hombres para que sea útil al individuo, al ciudadano y al Estado, pero también hacer posible una organización política y social cuya moralidad logre el bien común y la protección y defensa de los derechos humanos.

Y este propósito es el que se desarrolla y persigue en toda la riqueza, extensión y matices que la propia obra de Suárez ofrecía en los inicios del siglo XVII como respuesta teológica y moral cristiana a un mundo y a una sociedad en la cual el ser humano como ser libre se armaba de un nuevo protagonismo en la ordenación y gestión del mundo. Tal era ahora su dignidad y grandeza, que como señala Suárez desde la perspectiva de las leyes en el Proemio al *De Legibus*, el ser humano gobierna y obra como ministro y representante de Dios en el mundo:

toda función legisladora, lo mismo que toda paternidad, proceden de Dios y que en último término de Él debemos derivar la autoridad de todas las leyes. Si la ley es divina, de Él dimana directamente; si es humana, la da ciertamente

el hombre, pero como ministro y representante de Dios [*-ab homine certe, ut Dei ministro et vicario sancitur*]. (27)

Ciertamente que, desde esta nueva perspectiva y consecuencias prácticas, Suárez ofrecía al mundo moderno un programa teórico y de acción, de ordenación cristiana del mundo, quizá el mejor que cabía soñar y esperar. Era un gran sistema que desde la libertad buscaba la ordenación del presente ajustado a valores trascendentes, y condensado en un texto perfectamente estructurado para las aulas o para todo el que quisiera acercarse a él.

### 3. PARTES Y CONTENIDO DEL LIBRO

Y es este programa, esta propuesta general y visión teológica que late en el *De Legibus* y que se ofrecía en una coyuntura histórica concreta, el que articula el claro y preciso libro de Isabel Lafuente, que se halla dividido en dos partes principales.

En él, desde el comienzo, al igual que lo había hecho Francisco Suárez, se muestra con toda claridad la intención teológica del *De Legibus*, y que era el punto de partida para transfigurar, sistematizar y dinamizar todo el contenido y desarrollo de este desde una fundamentación teológica, ahora, actualizada.

Era «La intención teológica del *De Legibus*» (19-44), tal como señala la autora en el capítulo primero, y que es expresión de lo que he denominado, en otros lugares, ‘hermenéutica de la transfiguración teológica’ para conceptualizar lo que fue y significó, desde los tiempos de Francisco de Vitoria, la Escuela de Salamanca desde una perspectiva teórico-práctica y a cuya hermenéutica, ahora, Suárez da un nuevo impulso y actualización en una coyuntura totalmente distinta (Fuertes 2012; 2021).

Suárez ofrece una mayor y más perfeccionada riqueza de instrumentos teóricos, así como de perspectiva, colocándose no tanto en el *Dios creador* para fundamentar la dignidad humana, tal como también se venía haciendo en el humanismo renacentista desde los tiempos de Gianozzo Manetti, *De dignitate et excellentia hominis* (1452) y de Pico de la Mirándola, *De dignitate hominis [Oratio quaedam elegantissima]*, 1486 (1496), sino en el *Dios legislador*. Y donde el ser humano portando el cetro de su libertad aparece gobernando y obrando como ministro y representante de Dios en el mundo, tal como ya se ha indicado. Ideas estas que estaban a punto de saltar y constituir el fundamento de la filosofía moderna, aunque desgajadas del marco teológico en el que se hallaban. Dice, certeramente, la autora:

La *noción de libertad humana* orienta la obra política y moral, de Francisco Suárez, en la que este libro se centra [...] En el universo de los seres naturales, opone la libertad a la necesidad que rige todos sus movimientos, de forma que excluye la libertad del mundo natural. De los seres creados, únicamente el *ser humano* es, para el *Doctor Eximio*, un ser libre, y la acción que desarrolla en el mundo es manifestación de su libertad. El mundo natural es obra de *Dios creador*, de cuya voluntad y razón depende el orden natural, la secuencia necesaria que rige la naturaleza. Sin embargo, la idea que permite entender el mundo a que da lugar la acción del ser humano, es la de *Dios legislador*. (3)

Desde esta perspectiva y teniéndola en cuenta, la primera parte del libro de Isabel Lafuente comprende siete capítulos (I-VII) y, tras el capítulo primero apuntado, se centra en el estudio de la ley, de su alcance histórico, del sentido y significado que tiene y del posicionamiento que Suárez toma (II-III). Y es precisamente, en la consideración de la ley de Suárez, como es señalado por autora (6), donde arranca la importancia dicha obra.

Vinculada con la ley se mostrará también la concepción antropológica de Suárez, que condensaba y enriquecía con lo mejor de la reflexión escolástica y humanístico-renacentista anterior. Además de santo Tomás y Francisco de Vitoria, entre otros, en el Prólogo al *De Legibus* recordará a Domingo de Soto, san Antonio de Florencia, Alejandro de Alés, Vicente de Beauvais, Juan Gersón, Pedro Lombardo, Guillermo d’Auvergne, Alfonso de Castro y Juan Dridoens.

El ser humano aparece, amén de digno, como libre y moral, poniendo en valor la libertad y la razón, el sentido que tiene la ley, el derecho natural y el derecho legal. Ahí están esos capítulos preciosos, «La regulación de la acción humana: La naturaleza de la ley universal»; «Naturaleza y libertad: El ser humano. ¿Es la moral una ficción?» (IV, 86-124) –en el cual además Isabel Lafuente hará un balance entre Suárez y Hobbes a propósito del contrato y la persona ficticia–; y «El ser humano como ser moral: La ley natural como condición antropológica» (V, 125-146), proponiendo universalizar y distinguir claramente entre *ley natural* y *ley moral*, frente a lo que se había planteado anteriormente, tal como expone la propia autora (10-11).

Y los dos últimos capítulos los dedica al derecho natural y legal (VI, 147-176) y a la ley, individuo, comunidad y sociedad política (VII, 177-216).

Tras esta primera parte, y como continuación deductiva, se ofrece la segunda parte del libro, que trata sobre el poder, la sociedad y Estado en todas sus implicaciones, pretendiendo siempre el cuidado y salvaguarda del ser humano y del bien común en base a su dignidad y libertad. Lo señala así la autora:

De ahí que en su obra [Suárez] intente conjugar *libertad y poder*, como forma de lograr una organización social que salvaguarde los intereses de las personas como individuos y como ciudadanos, y tanto en un lugar concreto, en este Estado, como en las relaciones entre los Estados, pues entiende que el interés y preocupación de todas las naciones por el poder, no puede separarse de la preocupación por lograr que se atienda y respeten los *derechos humanos*, y que esto sólo es posible si existe en cada Estado, y en las relaciones entre las naciones, un orden correcto política y moralmente. (11-12)

Esta segunda parte, que se halla dividida en ocho capítulos (VIII-XIV), se articula en torno a tres núcleos principales.

El primero está dedicado al estudio del poder político y este como poder moral, y la sociedad (VIII-IX, 217-292), así como a la relación entre el poder espiritual y temporal (X, 293-329). El segundo núcleo versa sobre el bien común, y este como el bien común del Estado (XI, 330-375). Es en este capítulo donde aborda el tema de la limitación del poder real, que para Suárez debe llegar hasta los tributos, y que han de contar con la aquiescencia de pueblo (348-349). Y muestra detenidamente la finalidad del bien común, paz y bienestar social (XII). Y el tercer núcleo está dedicado a la autonomía y dependencia entre los Estados, el derecho de gentes (XIII), 413-432) y a la costumbre, el derecho consuetudinario (XIV, 433-473).

Y se cierra el libro con unas indicaciones bibliográficas (474-481), echándose en falta una valoración o conclusión, quizá por estar ya contenida de modo suficiente en la «Introducción» del libro.

#### 4. CONCLUSIÓN

Tras este comentario a través del libro de M.<sup>a</sup> Isabel Lafuente sólo cabe agradecer y felicitar a la autora por la publicación de este libro. En él ha ofrecido lo mejor de Francisco Suárez y de sí misma.

El libro se lee bien, condensa y sistematiza de modo claro y coherente el pensamiento de Suárez y ofrece una visión clara y de primera mano de este en diálogo constante con su obra y su época, así como con autores anteriores y posteriores. Y tiene la virtualidad de obligar a ir a la propia obra del autor, a descubrirla en toda la riqueza y grandeza que ofrecía desde sus propias fidelidades, barruntando la modernidad.

Ya no cabían los malos sueños de la razón ni melancolía por una época que se estaba clausurando. La meta con nuevo impulso era el ser humano,

su dignidad, razón, libertad, la ley, el poder contenido, el bien común y los derechos humanos.

Posiblemente la investigación en los próximos años irá manifestando los muchos lectores que, además de Filmer, Hobbes o Locke, tuvo Francisco Suárez, y lo fácil que fue sustituir la hermenéutica de la transfiguración teológica por una transfiguración racional, tomando el legado o acarreado materiales preciosos del autor. El libro de Isabel Lafuente ayuda en esto. Quizás esté ahí, también, la razón de su actualidad y relevancia.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FUERTES HERREROS, José Luis. «La escolástica del Barroco: Presencia del *Cursus Conimbricensis* en el *Pharus Scientiarum* (1659) de Sebastián Izquierdo». En Maria Cândida Pacheco y José Francisco Meirinhos (Eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM). Porto, 26-31 août 2002, I, 159-201. Turnhout: Brepols Publishers, 2006.
- FUERTES HERREROS, José Luis. «Entre la transfiguración y la física de las pasiones». *Cauriensia* 7 (2012): 185-238.
- FUERTES HERREROS, José Luis. «La Escuela de Salamanca: el renacer de una hermenéutica de la transfiguración en los inicios del mundo moderno (siglos XV-XVI)». En Simona Langella y Rafael Ramis Barceló (Eds.), *¿Qué es la Escuela de Salamanca?*, 213-256. Madrid/Porto: Sindéresis, 2021.
- LAFUENTE, M.<sup>a</sup> Isabel. *Libertad, ley y poder. Bien Común y Derechos humanos en la obra de Francisco Suárez*. Berlín: Editorial Académica Española, 2022.



**VARIA**



## LAS VOCES DE ULISES. SOBRE EL ORIGEN DE LA DIFERENCIA ENTRE FILOSOFÍA Y POESÍA\*

*The Voices of Ulysses. On the Origin of the Difference  
between Philosophy and Poetry*

José Manuel CUESTA ABAD  
Universidad Autónoma de Madrid  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3770-1674>

Recibido: 23 de abril de 2023  
Aceptado: 20 de mayo de 2023

### RESUMEN

Este artículo aborda el antiguo problema de la diferencia entre filosofía y poesía partiendo de una interpretación del arte narrativo personificado por Ulises en la *Odisea*. Una lectura del episodio de las Sirenas permite reconstruir la trama de voces diversas que compone el relato homérico y comprender la significación de esta estructura polifónica en el imaginario odiseico. Frente a la neta oposición entre autofonía y alofonía que propone la filosofía platónica, la poesía homérica implica una idea de *heterofonía* que apunta más allá de una lógica binaria y sugiere la irreductibilidad de la voz poética a un juego entre extremos contrarios. La heterofonía consiste más bien en una *voz figural* que crea la «lógica difusa» del mundo ficcional mediante la neutralización de las diferencias entre sujetos enunciativos.

*Palabras clave:* Filosofía y poesía; Odisea; Platón; Derrida; Voz figural; Autofonía, alofonía y heterofonía.

\*. Un primer esbozo de este trabajo apareció en *Colóquio / Letras* (Lisboa, Fundación Calouste Gulbenkian, n° 209, 2022, pp. 11-24) bajo el título «Heterofonia: sobre a origem invocativa do poema».

### ABSTRACT

This paper addresses the ancient problem of the difference between philosophy and poetry starting from an interpretation of the narrative art personified by Ulysses in the *Odyssey*. A reading of the episode of the Sirens allows us to reconstruct the web of diverse voices that constitutes the Homeric narrative, as well as to understand the significance of this polyphonic structure in the Odyssean imaginary. In contrast to the clear opposition between autophony and allophony proposed by Platonic philosophy, Homeric poetry implies an idea of *heterophony* that goes beyond a binary logic, and suggests the irreducibility of the poetic voice to a play between opposite extremes. Heterophony consists rather in a *figural voice* that creates the «fuzzy logic» of fictional world by neutralizing the differences between enunciative subjects.

*Keywords:* Philosophy and poetry; Odyssey; Plato; Derrida; Figural Voice; Autophony, allophony, and heterophony.

Nadie ha escuchado la voz de las Sirenas: de su canto sólo queda el relato de Ulises; de su voz inaudita es resto fantasmal la de un oscuro aedo cuyas palabras se confunden a veces con las del héroe que habla en el poema. Sabido es que en el mito, al igual que en los sueños, todo puede desdoblarse en su contrario, de modo que las Sirenas proyectan la sombra invertida de las Musas. Si estas colman de placer y extasían con su canto de excelsa belleza, aquellas encantan y atraen funestamente hacia la perdición que depara la pérfida dulzura de su voz; así como unas conocen todo cuanto fue, es y será, las otras se dicen omniscientes y seducen con su mentido don de profecía; mientras que las diosas heliconias otorgan la gloria inmortal, preservan la sagrada memoria y desvelan la verdad, las fatídicas encantadoras recurren a la más astuta adulación, hunden en el olvido a quien les presta oídos y paralizan letalmente valiéndose del simulacro, la falsedad, el engaño. Atado al mástil, los oídos alerta, la mirada perdida en la quieta oscuridad del mar, Ulises trata de resistirse al poder de las Sirenas fingiendo anticipar la parálisis que produce el canto de esos seres monstruosos. Parada y derrota temerarias, dado que la escucha lleva consigo la inacción, la no-aventura y, en suma, la desventura que torna imposible toda hazaña. Un interrogante surgirá de la escucha a la que el héroe desea arriesgarse. ¿Y si lo atrayente de aquel canto no fuera sino la propia historia de Ulises, el relato fascinante de sus gestas extrañas, contadas interminablemente, hasta malograr el *nostos* y hacer olvidar el regreso a Ítaca?

Entre los Feacios, Ulises tendrá que reivindicar su identidad heroica exhibiendo sus dotes de narrador excepcional. Laodamante, hijo del rey Alcínoo, le reta a competir en los juegos atléticos, pero él declina el desafío y se lamenta humillado de las penas indecibles y los muchos quebrantos que ha sufrido durante largos años. Euríalo le ofende con palabras de desprecio por no aceptar el reto, y sólo entonces Ulises responde furioso lanzando un pesado disco más lejos que nadie para demostrar su fuerza y probar su coraje. Alcínoo interviene de pronto con la intención de zanjar la disputa, y admite que los Feacios «no somos impecables como púgiles y luchadores». En Esqueria el arte y la belleza reinan: bella en extremo es Nausícaa, bello y exquisitamente suntuoso el palacio de Alcínoo, muy bellos son los cantos que entona el divino aedo Demódoco, y no menos bellos los juegos deportivos y artísticos a los que se entregan los jóvenes. Sin embargo, nada de heroico tiene toda esta belleza en un sentido *iliádico*. Los Feacios no dominan el arco y la aljaba –informa Nausícaa a Ulises–, pero sí las velas y los remos de las naves, las más veloces de cuantas surcan los mares, rápidas como los hombres que las gobiernan, corredores imbatibles en los certámenes. Si el palacio de Alcínoo evidencia la maestría en la construcción más refinada, la destreza de las mujeres con el telar produce las labores más hermosas. Carlo Diano ha hecho notar certeramente que la estancia de Ulises entre los Feacios supone la contraposición, calculada por el poeta homérico, de dos ideales de vida: «el de las aristocracias guerreras, que tienen su espejo en la *Iliada*, y el de una civilización marítima que, fundada en la técnica, aborrece la guerra y hace de la paz su fin»<sup>1</sup>.

La isla de Esqueria atrae a Ulises con una fuerza casi invencible, tal vez mayor que la de Calipso o Circe. Es la seducción de un mundo donde triunfa el arte del relato. Los tres cantos que ejecuta el aedo Demódoco (*Odisea* VIII) marcan otros tantos momentos prefiguradores de la narración de Ulises, que se extenderá a lo largo de los cuatro cantos siguientes (IX-XII). En el primero y el tercero de esos cantos el personaje se reconoce gloriosamente reflejado en su pasado heroico, y en todos ellos admira una excelencia en el arte de narrar de la que él mismo participa también en el más alto grado. Ahora bien, un *héroe de la narración* no es ya un héroe iliádico. Aquiles tañe la lira y canta a los héroes a la orilla del mar (*Il.* IX), pero entre sus virtudes no se cuentan desde luego las del aedo o el rapsoda. En cambio, la habilidad narrativa constituye una de las cualidades odiseicas más señaladas. Para recobrar su identidad heroica Ulises tiene que reconocerse primero narrado por Demódoco y después narrar sus propias aventuras: «Soy Odiseo Laertiada,

1. Carlo Diano, «La poetica dei Feaci» (2022, 497). La traducción es mía.

famoso entre los hombres por la astucia, y mi fama llega al cielo». Alcínoo y los Feacios parecen menos impresionados por la fama legendaria que precede a Ulises que por su extraordinario talento como narrador. El rey le pide que prolongue durante toda la noche sus historias y les cuente las prodigiosas hazañas que él y sus compañeros realizaron. Terminado el relato, el poema continúa de este modo: «Así dijo, y todos permanecieron quietos y en silencio, / prendados por el encanto en la sala ensombrecida» (*Od.* XIII, 1-2; cf. XI, 334)<sup>2</sup>. En estos versos la palabra empleada para significar «el encanto» tiene la misma raíz que el verbo *kēlēō*, «encantar» o «hechizar», mucho menos usual en el vocabulario homérico que *thēlgō*, el término épico para el encantamiento (mágico, musical, poético) que cautiva la mente y rapta los sentidos. El silencio y la quietud en que los oyentes permanecen sumidos indican el efecto seductor y paralizante que el largo relato de Ulises ha tenido sobre los Feacios. El encantamiento (*thelxis*) que suscita la voz odiseica atrae hacia sí con un poder que arrebatada e inmoviliza al auditorio. Porque la voz incantatoria del relato atrapa al oyente con una fuerza tal, que detiene todo otro acontecer que no sea el del relato mismo. La audición –como después la lectura– puede transportar al oyente y llevarlo a un espacio secreto e intermedio, ni fuera ni dentro del mundo, espacio en cierto modo atópico donde tiene lugar el encuentro imaginario con los fantasmas y las ficciones que la voz del narrador invoca. Una historia puede engañar, convencer o divertir, quizá tenga consecuencias prácticas previsibles o inesperadas, pero el poder mítico primordial de la narración o, si se prefiere, el efecto perlocutivo que vincula atávicamente el arte de narrar a la magia y al conjuro estriba en la suspensión de cualquier otra acción, en una especie de petrificación medusea que parece detener el devenir externo y anular todo movimiento. Tal es el peligro al que Ulises se expone y al que expone a los demás con su relato.

Narrar es una práctica fantasmal (fantasma de la *praxis*), acción paradójica que presupone y requiere la inacción. El relato es eso que pasa justo cuando no pasa nada. Es lo que pasa para que algo pase cuando nada pasa realmente<sup>3</sup>. Si el acontecer del relato exige que no suceda nada (nada más que

2. La edición bilingüe de la *Odisea* consultada –por su rigor filológico y su *aggiornamento* crítico– es la *Odisea* (2003) publicada por la Fondazione Lorenzo Valla, en traducción de Giuseppe Aurelio Privitera y con una introducción general a cargo de Alfred Heubeck y Stephanie West. Para la traducción de los versos homéricos he seguido, aunque muy libremente, la excelente versión española de la *Odisea* de Carlos García Gual (2004).

3. Recordemos que las aventuras de Ulises componen un «relato enmarcado» (*frame story*) y «pasan» cuando no pasa nada más que el propio relato, como es el caso de muchas otras obras literarias en las que el acto de narrar es pretextado en una situación

el propio relato), la narración presupone cierta cancelación de todo evento efectivo, dado que los hechos referidos han pasado ya o jamás han pasado y, en todo caso, no pasan sino imaginariamente. Lo acontecido y lo imaginado sólo pueden convertirse en objeto de un relato en la medida en que, aquí y ahora, no hay más que *impasse*, ya no pasa nada, a no ser la sola evocación mediante las palabras de algo sucedido o fantaseado que se cierne sobre el presente como un acontecimiento actual pero irreal. Incluso la acción misma de narrar carece de realidad plena, de presencia viva e inmediata. Pertenece a la acción narrativa su posible repetición, de manera que, debido a esta su iterabilidad, nunca llega a constituirse en un acto singular puramente presente, pues siempre puede implicar la ocurrencia anterior y la reproducción posterior de otros actos idénticos o similares. «¿Qué más puedo contar? / Ya te lo conté ayer en casa / a ti y a tu noble esposa: me es penoso / contar otra vez cosas ya dichas por extenso» (*Od.* XII, 450-53), le dice Ulises a Alcínoo tras dar por terminado su relato. La voz odiseica ostenta una pericia análoga (si no idéntica) a la del narrador homérico, pero la voz de éste, en la medida en que se asemeja a la de Ulises, poco o nada tiene que ver ya con la voz de la Musa que inspira la *Iliada*. La fascinación paralizante que provoca el relato de Ulises parece estar mucho más cerca del efecto causado por el canto de las Sirenas que del éxtasis placentero que procuran las Musas. ¿De cuál de las dos proviene entonces ese poder cautivador sobre el oyente que ejerce la voz odiseica?

Las diferencias entre Musas y Sirenas tienden a atenuarse en el episodio del canto XII de la *Odisea*, no por azar situado justo en medio de los veinticuatro cantos que integran la epopeya, cuando Ulises está a punto de concluir el relato que él mismo ha hecho de sus pasadas aventuras ante Alcínoo y los Feacios. Tres planos desiguales de enunciación se intersecan en aquel episodio. La primera y más remota instancia enunciativa es la del poeta homérico, la voz que al principio invoca a la Musa y relata la *Odisea* entera introduciendo en su discurso las voces de los personajes a los que va cediendo la palabra. La segunda es la del propio Ulises –engarzada con la del narrador homérico– mientras refiere en primera persona a los Feacios sus peripecias y aventuras. La tercera es la voz de las Sirenas, intercalada en el relato odiseico en la forma de un discurso directo que supuestamente reproduce entre comi-

---

inactiva u ociosa y se refleja especularmente en la narración misma: *Panchatantra*, *Alf layla wa-layla* (*Mil y una noches*), *Canterbury Tales*, *Decameron*, *El conde Lucanor*, etc., etc. Entre estos ejemplos resulta especialmente significativa la narración de Scheherazade, cuyo efecto apotropaico consiste en «congelar» la acción exterior al relato y evitar el *suceso* (= muerte) que motiva prolépticamente el acto mismo de narrar.

llas las palabras que aquellos seres míticos dirigieron al héroe. En sólo ocho versos evoca Ulises el sortilegio literal que las Sirenas entonaron a su paso:

«Ven, acércate, muy famoso Odiseo, gran gloria de los Aqueos,  
 detén tu nave para que puedas escuchar nuestra voz.  
 Nadie ha pasado jamás por aquí con negra nave  
 sin escuchar de nuestra boca la voz de dulce son,  
 sino que ése, colmado de placer, navega luego más sabio.  
 Pues sabemos todo cuanto en la vasta Troya  
 penaron Argivos y Troyanos por voluntad de los dioses.  
 Sabemos cuanto ocurre en la pródiga tierra».

«δεῦρ' ἄγ' ἰών, πολύαιν' Ὀδυσσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν,  
 νῆα κατάστησον, ἵνα νωιτέρην ὅπ ἀκούσῃς.  
 οὐ γὰρ πώ τις τῆδε παρήλασε νηὶ μελαίνῃ,  
 πρὶν γ' ἡμέων μελίγηρυν ἀπὸ στομάτων ὅπ' ἀκούσαι,  
 ἀλλ' ὅ γε τερψάμενος νεῖται καὶ πλείονα εἰδώς.  
 ἴδμεν γὰρ τοι πάνθ' ὅσ' ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ  
 Ἀργεῖοι Τρώες τε θεῶν ἰότητι μόγησαν,  
 ἴδμεν δ' ὅσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ».  
 (Od. XII, 184-191)

He aquí todo lo que cuenta Homero que contó Ulises que oyó decir a las Sirenas. De ellas tenemos ya alguna noticia por las advertencias que, versos atrás (XII, 39-54), le ha hecho Circe al héroe: su canto cautivador hechiza a los hombres hasta el punto de que éstos olvidan el regreso –como transformados en lotófagos– y llegan a perecer engrosando los montones de restos humanos putrefactos esparcidos por la pradera desde la que esos seres nefastos emiten su reclamo letal. Circe, ella misma hechicera, utiliza un verbo aplicable a su propio poder mágico de seducción (*thélgein*, referido también al aedo Femio en I, 337) para describir la fuerza irresistible de encantamiento que posee la voz cristalina de las Sirenas. A su regreso a Ítaca, Ulises contará a Penélope «cómo escuchó la voz de las incesantes Sirenas» (XXXIII, 326). Voz que en este caso es designada con el término, empleado también por Circe, *phthongos*, «sonido», emisión vocal, musical tal vez, pero voz inarticulada, próxima al canto de los pájaros y a otras formas de grito natural. En el breve fragmento citado, las Sirenas se atribuyen una voz significada mediante la palabra *ops* –cuya raíz aparece en el griego *epos* y en el latín *vox*–, es decir, una voz humana bella y melodiosa que fascina como el canto armonioso de un poeta. No es indiferente que la fórmula *óp'akoûsai* aparezca una sola vez en la *Odisea* para significar la escucha de la voz de las Sirenas. El encanto de



éstas consiste ciertamente en un poder oral y aural, depende de una voz que es canto (*aoidē*, XII, 44, 183, 198) límpido (*ligyrē*) y melifluo (*meligērys*), capaz de suscitar la *térpsis* (cf. *terpsámenos*, «colmado de placer», XII, 188), el gozo pleno que suele ir ligado al canto del aedo y a la escucha extasiada en la tradición épica<sup>4</sup>. La voz inexorable de las Sirenas viene pues cualificada como una sonoridad vocal extraordinaria, sobre- o inhumana. En Homero la *phōné* no es en absoluto privativa de los humanos, sino que puede ser atribuida igualmente a los dioses o a los animales, y aun a fenómenos naturales inanimados. La *phōné* homérica es fluida, alada y metamórfica, poli-óptica, atributo transferible a múltiples seres, permite reconocer a veces a alguien o algo, pero no expresa la interioridad subjetiva ni la identidad singular de una persona. Un individuo puede adoptar la voz de otro sin que ello suponga por fuerza algo negativo o despreciable, de suerte que los dioses mismos llegan a tomar prestadas las voces de los hombres (*Il.* XVII, 555). Los compañeros de Ulises que Circe convierte en cerdos tienen la *phōné* de tales animales (*Od.* X, 239); un monstruo como Escila también está dotado de voz, y hasta el crepitar del fuego y el ulular del viento emiten una especie de *phōné* (*Il.* XIV, 400). Estos usos no son necesariamente tropológicos, dado que en Homero la palabra voz implica una variedad fenoménica y una extensión semántica que esa misma palabra tiende a perder después en el vocabulario de Platón y Aristóteles (quien reserva en el tratado *De anima* la voz para los seres vivos que respiran y, por ende, pueden proferir sonidos).

La posibilidad del poema consiste en el carácter proteiforme de la *phōné*. La separación entre poesía y filosofía reconduce a la vieja oposición entre *epos* (*mythos*) y *logos*: el discurso narrativo, que refiere el devenir particular

4. Sobre la magia y el poder del canto en la poesía homérica, con especial atención a la idea de *terpsis*, véanse las glosas de Giuliana Lanata en *Poetica pre-platonica* (1963, 8-19). Un documentado estudio filológico y antropológico de la «voz» se encuentra en el libro de Corrado Bologna, *Flatus vocis* (2000), en particular pág. 73 y ss.; sobre la «voz-ops» en Homero puede leerse el artículo de Gilda Tentorio, «Dal grido di Cassandra al canto delle Sirene: contributo a uno studio di acustica omerica (*ópa*)» (2007); para la diferencia entre placer alienante (*thelxis*) y gozo extasiante (*terpsis*), provocados ambos por el canto poético, puede leerse el texto de Sylvie Perceau «Expérience esthétique et ravissement dans l'épopée homérique: plaisir d'admiration (*terpsis*) ou de possession (*thelxis*)?» (2014). Los rétores antiguos atribuían a la composición de las palabras (*synthesis*, *compositio*) la fuerza de encantamiento con que una melodía es capaz de arrebatar y extasiar a los oyentes. Del sentimiento o el instinto irracional del oído, *álogon tēs akoēs pathos*, habla Dionisio de Halicarnaso a propósito del efecto musical que tiene una perfecta combinación de las palabras en el discurso (*De compositione verborum*, 23, 184); *vid.* Antos Ardizzoni, ΠΟΙΗΜΑ. *Ricerche sulla teoria del linguaggio poetico nell'Antichità* (1953, 83).

de hechos y acontecimientos, y el discurso enunciativo, que declara el ser de las cosas mediante la función del lenguaje que Aristotéles llamará apofántica. La filosofía comienza allí donde terminan las historias que cada cual cuenta a su manera apelando a estas o aquellas musas para que le infundan la opinión más persuasiva (*mythón tina hékastos... diēgeisthaî*, cf. *Sofista* 242 c-d). La pluralidad de voces queda así ligada a la mitofilia y opuesta diametralmente al discurso univocal de la filosofía. «La voz emitida por la boca de todos y cada uno de nosotros es una sola, y a la vez, ilimitada en diversidad», observa Sócrates en unas líneas del *Filebo* (17b). La antigua discordia, *palaià diaphorà*, entre la filosofía y la poesía de la que habla Platón en un muy conocido pasaje del diálogo *República* (X 607 b) se determina, fonológicamente, en la contraposición de dos regímenes de la voz humana. De una parte, existe la *phōné* que es expresión veraz de un sí-mismo autónomo, idéntico y coherente, voz unívoca de una psique genuina que, al tener en sí su principio, es «lo que de por sí se mueve a sí mismo», *tò autò heautò kinoûn*, dicho sea según una fórmula del *Fedro* (245 c-e) que contiene dos gestos gramaticales característicos del esencialismo platónico: el artículo *tò* usado para sustantivizar y, por tanto, ontologizar aquellas formas verbales a las que se añade, y la reduplicación de los pronombres reflexivos con el fin de hipostasiar la identidad o la mis-midad esencial del concepto al que acompañan. De otra parte, existe también la *phōné* que imita o parasita otras *phōnai*, incluso ruidos y sonidos bestiales e infrahumanos, voz falaz y plurívoca dominada por la multiplicidad y la dispersión de la mimesis, objeto de una severa interdicción en el libro III de *República* (393-397), habida cuenta de que la práctica mimética termina por infectar el cuerpo, el lenguaje y hasta el pensamiento de quien la frecuenta. Este doble régimen fonológico de la psique queda drásticamente diferenciado en un fragmento del diálogo *Protágoras* donde, tras una discusión entre los interlocutores sobre un poema de Simónides, se lee esta reflexión socrática:

En realidad, me parece que dialogar sobre poesía se asemeja mucho a los simposios de los hombres de baja estofa y vulgares (*phaulôn kai agoraïôn anthrōpôn*); pues éstos, debido a su falta de instrucción, no pueden comunicarse entre sí por sí mismos con su voz y sus propias palabras mientras beben, y hacen valer a las tocadoras de *aulós* alquilando por un alto precio una voz ajena (*allotría phōné*), la de los flautistas, y por medio de esa voz se comunican unos con otros. Pero donde se reúnan a beber personas de alma noble (*kaloî kagathoî*) no encontrarás tocadores de aulós, ni bailarinas ni tañedores de harpa, sino que ellos mismos se bastan por sí mismos para conversar, sin esas necedades pueriles, con su propia voz (*dià tēs heautôn phōnés*), hablando y escuchando cada uno en su turno, aunque beban más de la cuenta. Así también, en una reunión como ésta, siempre que haya varones (*andrōn*) como la mayoría de

nosotros dice ser, en absoluto se necesita voz alguna, ni poetas, a los que no es posible preguntar acerca de lo que dicen, y cuando son citados, unos dicen que el poeta piensa esto, otros que aquello, disputando en torno a asuntos que resulta imposible demostrar (347 c-e).

Durante el período comprendido entre el *logos* de Heráclito y la *epiméleia* o cuidado del alma socrático-platónico ha situado Eric Havelock el triunfo de la filosofía sobre la vieja *paideia* poética, del que se sigue la invención de una psique capaz de conocerse a sí misma sin mediación oracular. Tal autoconocimiento necesitaba liberarse tanto del automatismo y los efectos hipnóticos ligados al placer poético-musical de la transmisión oral, cuanto de una memorización que, infundida por la voz del cantor que repite los poemas, venía siempre de *otro-que-uno-mismo*<sup>5</sup>. Contra esta heteronomía atávica de la voz se vuelve el fragmento del *Protágoras*, donde Platón establece una tajante oposición ética y política, léxicamente marcada, entre hombres vulgares e inferiores (*anthrōpoi, phauloi*) y varones distinguidos y nobles (*andres, kaloi kagathoi*). Los primeros personifican algo así como un fallo humano de alcance ontológico cifrado en la *phōné*: no logran ser «ellos-mismos» y, sometidos a un régimen de *alofonía*, se ven obligados a comprar y poner a su servicio la voz de otro, reducida a esa especie de prostitución vocal que ejercen algunas mujeres, los esclavos y los sofistas. Los segundos, por el contrario, sujetos a un régimen ideal de *autofonía*, encarnan la perfecta figura humana y la virtud cívica de quienes hablan ellos mismos por sí mismos

5. Eric A. Havelock, *Preface to Plato* (1963, 88 y ss). Sobre el descubrimiento (y la «invención») del alma en la Grecia antigua puede leerse el libro ya clásico de Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes* (2011). Está en lo cierto Snell cuando observa que «el espíritu no es sólo “inventado”» (*der Geist wird nicht nur «erfinden»*), como lo es un instrumento o un método para resolver un problema. Con todo, no es inexacto hablar de una «invención del espíritu», dado que, por un lado, *invenire* significa encontrar y descubrir algo en parte ya existente y, por otro, el descubrimiento de que habla Snell estriba en «la conciencia de sí», susceptible de muy diversas creaciones inventivas (el héroe trágico, el filósofo socrático, el hombre interior cristiano, etc.). Fue Heráclito el precursor de un cambio en virtud del cual la palabra *psychē* fue perdiendo sus primitivas acepciones orgánico-somáticas para significar más bien una facultad del espíritu: «es propio del alma un *logos* que se acrecienta a sí mismo» (Diels-Kranz 115). La palabra crucial es aquí el pronombre reflexivo de tercera persona: *heautoû*, «sí mismo». Este término parasita el uso que hace Platón de *psychē* elevando a niveles hasta entonces desconocidos de abstracción y universalidad la apelación socrática al cuidado de sí mismo (*epiméleia heautoû*), ligado a la consecución suprema de la virtud y la verdad. Para un desmontaje filosófico de la conexión entre psicología, fonología y ontología es obligado remitir a Jacques Derrida, *La voix et le phénomène* (1967a).

mediante su propia voz, dueños de sus palabras y pensamientos, libres de la dependencia vocal y la abyección fonética que envilece a los otros. El mismo argumento –con el añadido del criterio mimético– encontramos en *República* (III, 396 c-e), cuando Platón caracteriza el discurso autológico que define –y debe educar– al hombre virtuoso y al ciudadano cabal<sup>6</sup>. El filósofo tiene que luchar desde el principio contra la alofonía porque esta conducta es cómplice inseparable de la mimesis y, por ende, supone la degradación de toda realidad esencial. Pero si los poetas son individuos alófonos, si carecen de la autonomía que distingue al «hombre de bien», sus obras no pueden ser productos de un sí-mismo ni pueden poseer mismidad o esencia alguna (de ahí que, como objetos de disputa, los poemas sean más bien «asuntos que resulta imposible demostrar»). La razón última de la condena platónica de la poesía, y en particular de los poemas homéricos en otro tiempo venerados, estriba en la condición indefectiblemente alofónica de la voz poética. Condición de la que sin duda ofrece un paradigma máximo el episodio de las Sirenas.

\*

Vengamos pues a lo que cuenta Homero que contó Ulises que le dijeron las Sirenas. Italo Calvino imaginó que el canto de éstas no refería sino el mismo poema que escuchamos o leemos: «¿Qué cantan las Sirenas? Una hipótesis posible es la de que su canto no sea sino la *Odisea*. La tentación de englobarse a sí mismo, de reflejarse como en un espejo, se presenta varias veces en el poema, especialmente en los banquetes en que cantan los aedos; y ¿quién mejor que las Sirenas podría dar a su propio canto esta función de espejo mágico?»<sup>7</sup>. La conjetura de Calvino *casi* acierta en el blanco, sobre

6. En efecto, el tratamiento de la *phōné* es en Platón inseparable de una «Política fonológica», como muestra una brillante monografía de Marco V. García Quintela (2009) centrada en el diálogo *Protágoras*. En *Laut, Stimme und Sprache* (1986), Wolfram Ax expone una interpretación detallada de la *phōné* como noción capital de la teoría del lenguaje antigua. Indispensable para una aproximación desde perspectivas semióticas al problema de la voz y la oralidad literaria como «performance» es la *Introducción a la poesía oral* (1991) de Paul Zumthor.

7. Italo Calvino, «Los niveles de la realidad en la literatura» (2013, 376). Calvino recuerda, pertinentemente, la *mise en abyme* de André Gide, las metaficciones de Jorge Luis Borges y *Le récit spéculaire* de Lucien Dällenbach. Un ensayo esclarecedor sobre la reflexividad especular en el episodio homérico es el de Françoise Létoublon, «Le miroir et la boucle» (1983). Piero Boitani ha recorrido la larga fortuna literaria de la figura de Ulises en *L'ombra d'Ulisse*, donde dedica unas páginas a la muy larga fortuna literaria de las Sirenas (1992, 193 y ss.).

todo en lo que atañe a las palabras que las Sirenas lanzan a Ulises. En ellas no se canta propiamente la *Odisea*, pero sí, en cierto modo, la *Iliada*. Se debe a Pietro Pucci haber demostrado que los ocho hexámetros de *Odisea* XII en los que Ulises reproduce, palabra por palabra, lo que oyó decir a las Sirenas imitan paródicamente, hasta en los pormenores más sutiles, el estilo de la musa iliádica<sup>8</sup>. Casi todos los términos y sintagmas que encierran esas líneas aparecen varias veces en la *Iliada*, mientras que en la *Odisea* las mismas expresiones constituyen *hápax* u ocurrencias únicas. Las Musas son siempre invocadas, mientras que las Sirenas son invocadoras, y el primer epíteto con el que éstas adulan al héroe es *polyainos*, «muy famoso» o «muy renombrado», un término que cabe encontrar dos veces en la *Iliada* (IX, 673; X, 544) en referencia a hechos gloriosos de Ulises. Este renombre extraordinario deviene reforzado de inmediato por el segundo epíteto, *méga kydos Achaiōn*, «gran gloria de los Aqueos», que encarece el insuperable heroísmo de Ulises y enaltece su fama entre los hombres, *kleos*, elevándola a la altura de una gloria inmortal únicamente otorgada por los dioses<sup>9</sup>. Pero, además, tal como sucede con el epíteto odiseico por excelencia, *polytropos* –que significa errante, vagabundo y versátil, polifacético–, *polyainos* es un adjetivo compuesto que califica tanto al individuo de gran fama como a aquel que es sumamente hábil y astuto narrando historias de mil formas en beneficio propio, es decir, *el cuentista* («skillfull in telling stories», traduce Pucci; «polyai-

8. Pietro Pucci, *The Song of the Sirens* (1998). Las observaciones que aquí se harán sobre el estilo homérico del pasaje deben mucho a este iluminador trabajo de Pucci. Sobre el posible sentido irónico del episodio de las Sirenas puede leerse el artículo de Charles Segal, «*Kleos and its Ironies in the Odyssey*» (1983). Desde una perspectiva psicoanalítica, Géza Róheim estudió en su artículo «The Song of Sirens» la figura de las Sirenas en relación con el arquetipo de los espíritus del agua que en distintas culturas y tradiciones folclóricas seducen con su belleza e inducen a una regresión al seno materno o al fondo indiferenciado de la materia tras la muerte (*regresión talásica* de Ferenczi, *sentimiento oceánico* de Freud). Erguido en el mástil y asediado por el vuelo siniestro de las Sirenas, Ulises estaría representando una escena sexual de *coitus inversus* que en los sueños simboliza pesadillescamente la pasividad del sujeto, su relación fálica con la madre, etc. (Róheim 1948).

9. «Soy Ulises Laertiada..., y mi fama (*kleos*) llega al cielo», dice el personaje en *Od. IX*, 19. «*Kudos* est la gloire qui illumine le vainqueur; c'est une sorte de grâce divine, instantané. Les dieux l'accordent à l'un et la refusent à l'autre. Au contraire, *Kleos* est la gloire telle qu'elle se développe de bouche en bouche, de génération en génération. Si le *Kudos* vient des dieux, le *Kleos* monte jusqu'à eux», Marcel Detienne, *Les Maîtres de Verité dans la Grèce archaïque* (2006, 74).

nos, polymythos, der Mann der “vielen Reden”», glosa Uvo Hölscher<sup>10</sup>). Las Sirenas no sólo apelan a la fama legendaria y a la gloria guerrera de Ulises, sino que tratan de seducirlo exaltando una de sus mejores destrezas y de sus mayores debilidades: contar y oír contar historias (sobre todo de sí mismo). Destreza y debilidad que convienen igualmente al narrador homérico, pues, como se ha insistido tantas veces, el poema de Ulises no es sino un relato hecho de relatos, el personaje enhebra un cuento tras otro, y el poeta de la *Odisea* se distingue por ese exceso de locuacidad narrativa al que es proclive la vejez, según advirtiera ya sagazmente el autor del tratado *Sobre lo sublime* (IX, 13). Ahora bien, ¿cómo entender que no haya una sola línea del discurso de las Sirenas que no contenga –al decir de Pucci– «fórmulas o expresiones conspicuas de procedencia exclusiva o casi exclusivamente iliádica»? Cabe aventurar una doble función de esta hábil parodia del viejo estilo épico implícita en el discurso de las Sirenas.

En primer lugar, la función retórico-persuasiva. Las Sirenas emulan el estilo iliádico para que Ulises pueda reconocerse glorificado en el espejo épico de su pasado heroico y verse atraído ineluctablemente por un canto que promete encumbrar sus ya viejas hazañas<sup>11</sup>, como hiciera antes el canto del aedo Demódoco. Los huesos putrefactos amontonados en la isla de las Sirenas simbolizan quizá ese pasado muerto que corrompe la vitalidad de quien se detiene a recordarlo y llega a olvidar el deseo del retorno. Pero –otra vuelta de tuerca– dado que es Ulises (o/y Homero) quien relata en estilo directo las palabras que le dirigieron, ¿no estará él mismo suplantando astutamente a las Sirenas para encarecer ante quienes le escuchan su gloria y aun sobrepujarla

10. Uvo Hölscher (1988, 32). Del canto IX al XII Ulises refiere sus propias aventuras, convertido él mismo en «aedo divino», aventuras que incluyen sucesos fabulosos, como tomados de leyendas muy antiguas, en las que predominan hechos y personajes fantásticos o maravillosos. Para Karl Reinhardt el relato de Ulises en primera persona permite la incorporación en el texto épico de todas esas historias de tradición folclórica, entre las que se cuenta el episodio de las Sirenas. Conviene subrayar que la narración autobiográfica es de tendencia antiépica, por cuanto desvirtúa el tono heroico transformándolo en un *romance* (relato fabuloso de aventuras) bajo la perspectiva novelesca de un yo fabulador con frecuencia irónico. Desde el principio de la *Odisea*, en la invocación que prelude el relato en su totalidad, el yo «homérico» cobra un protagonismo narrativo que se extiende después al «odiseico» y al de otras figuras *filodiegéticas* del poema; *vid.* Karl Reinhardt, «Die Abenteuer der Odyssee» (1948).

11. «Odisseo si confronta con un canto sovrumano e si confronta con la propria stessa storia. Si trova dinanzi a uno specchio. Anche Narciso s'era guardato in una fonte ed era annegato ammirando la sua bella immagine nell'acqua. Invece Odisseo fugge. E mentre fugge, le Sirene lo salutano e lo celebrano come uno dei più gloriosi guerrieri iliadici», G. Aurelio Privitera, *Il ritorno del guerriero* (2005, 183).

contando cómo logró soltar el lastre nostálgico de su pasado heroico? Voces que anudan un quiasmo tal vez insoluble, las Sirenas hablan de Ulises a través de él mismo y Ulises habla de él mismo a través de las Sirenas. Trasladada paródicamente a la *Odisea*, la sublime retórica de la *Iliada* aún glorifica el heroísmo de Ulises, sí, pero sobre todo en la medida en que pierde ante él su antigua fuerza persuasiva. De ser plausible esta interpretación, el fracaso de las Sirenas vendría a desacreditar subrepticamente, a través de un *agón* intertextual sutil y abismático, la vigencia y la superioridad de la musa iliádica en favor de la originalidad triunfal de la nueva musa odiseica.

En segundo lugar, la función crítico-irónica. El poeta de la *Odisea*, al parodiar el viejo estilo épico, estaría transformando a la musa de la *Iliada* en las Sirenas, o al menos asignando a éstas un estatus análogo al de la diosa que antaño inspirara la epopeya de la Guerra de Troya (Pucci 1998, 6). El saber y la más seductora dulzura de la voz son los dos atractivos mosaicos que las Sirenas se adjudican a sí mismas: «Sabemos.../ sabemos» (*ídmén.../ ídmén*, vv. 189, 191), repiten empleando un verbo en anáfora que recuerda dos conocidos versos de Hesíodo en los que las Musas proclaman: «Sabemos decir muchas mentiras semejantes a verdades, / sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad» (*Teogonía* 27-28). Entre las musas hesiódicas, Calíope, «Bella-Voz», inspira palabras dulces como la miel y persuasivas como una sentencia justa<sup>12</sup>. Luego las Sirenas *son* las Musas, y la ironía homérico-odiseica implica que estas nuevas voces mosaicas son finalmente del todo indiscernibles de las del poeta y el héroe. La posibilidad no sólo de la poesía, sino de la *literatura* en general, comienza precisamente con este juego de dudosas identidades y diferencias, de interferencias y difracciones entre autor, narrador y personaje. Hay que distinguir, en efecto, entre la voz homérica que narra la *Odisea*, la voz odiseica que relata en primera persona sus propias aventuras y la voz sirenaica que interpela a Ulises en aquel episodio. Pero si tenemos en cuenta las transiciones y las implicaciones enunciativas, los posibles juegos alusivos e intertextuales y los endiablados efectos irónicos que de

12. Sobre las ambigüedades y ambivalencias de las Musas en Hesíodo y el lenguaje poético como verdadero y falso *en sentido extramoral* (Nietzsche *dixit*) véase otro excelente libro de Pietro Pucci, *Hesiod and the Language of Poetry* (1977, 8-44). La relación entre las Musas y las Sirenas fue señalada por Walter F. Otto en un libro donde destaca también el parentesco entre las Musas y las Ninfas, por lo general espíritus acuáticos femeninos que pueden encantar y llevar a la demencia (*nympholepsia* o rapto de las ninfas). «También cantoras semifantasmales como las Sirenas, que se acercan a la muerte y la traen, las “que entonan los cantos del Hades” (Sófocles, fr. 861), están emparentadas con las Musas»; Walter F. Otto, *Las Musas* (2005, 56).

todo ello se desprenden, ¿cómo separar terminantemente la voz de Homero de la de Ulises, y la de éstos de la voz de las Sirenas?

El *paso* de las Sirenas es el pasaje alofónico por excelencia, allí donde se pasa de una voz a otra que al fin es de todos y es de nadie: *Outis* (*Od.* IX, 366). Paso –no– más allá, que diría Maurice Blanchot, porque en él se vislumbra el trasmundo silencioso de las Musas y al mismo tiempo se cuestiona su dimensión trascendente. Cuando llegues a aquella isla, «pasa rápido» (*parèx eláan*, XII, 47), le advierte Circe, y en cierto modo eso mismo hacen el poeta homérico y el propio Ulises al narrar en unos cuantos versos –como apremiados por el peligro que en ellos acecha–, uno de los pasajes más audaces y fascinantes de la *Odisea*. La alofonía entraña virtualmente polifonía (*pace* Bajtín) y este concierto de voces algo tiene a menudo de sinfonía. Pero interpretar la alofonía como síntoma mimético y patológico, «el parecer otro de quien no es él mismo», supone entender la *phōné* en los términos rígidamente ontológicos que aduce Platón para discriminarla de la autofonía ideal. No existe, sin embargo, una voz poética autófona. La cuestión difícil e inquietante que se plantea en el episodio homérico no es ya la de una fusión o concatenación de tres o más voces en el mismo texto, pues la idea misma de mimesis siempre puede dar cuenta de esa proliferación enunciativa, sino más bien el problema del sentido *neutroferente*<sup>13</sup> de la voz poética, de acuerdo con la revelación de la nueva «musa odiseica». Llamemos *voz figural* al origen enunciativo neutro (*voz-ni-de-uno-ni-de-otro*) al que remiten las voces diferenciadas del relato como a un punto de fuga del que todas ellas surgen o en el que convergen.

Conviene recordar cómo marca el tono personalizado del poema entero la invocación del inicio: «Háblame, Musa, del hombre...»: *Andra moi énnepé, Moûsa*,... En las primeras palabras de la *Odisea* está contenido el principio del poema, la *archē* inaparente a partir de la cual se despliega tanto el canto como el cuento. El imperativo *énnepé* es una forma arcaizante del verbo *enépein*, que comparte raíz etimológica con *ops* y *epos* y significa la acción de decir

13. Por *neutroferencia* (*ne uter*: «ni lo uno ni lo otro») se entiende aquí la remisión de la voz poética *ni* a una voz autófona *ni* a una voz alófona, doble exclusión que ciertamente requiere presuponer tanto la autofonía como la alofonía. Según veremos, cabe caracterizar como neutroferente la heterofonía del poema, voz-otra que no es identificable con las voces que enuncian y que son enunciadas, aunque mantiene con ellas una relación de complicación y explicación, por analogía con la *complicatio* y *explicatio* de Nicolás de Cusa: Dios o lo Uno comprende y abarca Todo (*complicatio*) y al mismo tiempo se despliega y exterioriza en lo Múltiple (*explicatio*). Desde una perspectiva retórica, el efecto de sentido de la heterofonía no está lejos –en el plano de la enunciación– de figuras como la paradoja y el oxímoron.



o comunicar algo narrativamente, de modo que este «háblame» implica un cierto rebajamiento de tono con respecto al más solemne «canta, diosa,...» (*áeide theà*) de la invocación que abre la *Iliada*<sup>14</sup>. Pero importa sobre todo subrayar que el verbo en imperativo de la *Odisea* va precedido de un dativo, *moi*, en el que irrumpe la primera persona del poeta o del aedo reclamando la palabra a la Musa mediante un vocativo: «Hábla-me, Musa,...». Es este gesto imperativo-dativo-vocativo, fijado en el sintagma *eipè moi*, el que se repite con una insistencia ritual y una inflexión asaz dramática en no pocos momentos del relato, cuando Alcínoo va pidiendo *in crescendo* al desconocido huésped que diga quién es, de dónde viene y cuál es su historia, o cuando en el umbral del Hades ruega Ulises al triste fantasma de su madre Anticlea que le hable y le despeje finalmente su destino, o cuando el héroe recién llegado a Ítaca disfruta intercambiando historias con el porquero Eumeo<sup>15</sup>. Más allá de señalar la figura anónima del aedo o el rapsoda, la primera persona del verso inicial de la *Odisea* no identifica a nadie, así como el nombre propio que Ulises pronuncia con orgullo (*eim' Odysseus*) para presentarse ante el rey de los Feacios sólo identifica a un personaje legendario, tan famoso en el canto como desconocido en la realidad para sus huéspedes<sup>16</sup>. En este sentido, tampoco es casual que los versos proemiales de la *Odisea* no mencionen al protagonista por su nombre, sino a través del epíteto *polytropos* referido tan sólo a un genérico «el hombre»; y quizá no sea demasiado arriesgado

14. El proemio termina con un «háblanos», *eipè hēmîn* (*Od.* I, 10) que retoma el yo inicial y de algún modo lo universaliza. No olvidemos que en *Los trabajos y los días* aparece el mismo verbo, en imperativo plural, que encontramos en la *Odisea*: «Musas Piérides, que con cantos otorgáis la gloria, / hablad (*ennépete*) aquí de Zeus,...» (*Erga*, 1-2). Irene de Jong ha destacado que, después del proemio, la Musa ya no volverá a ser invocada, al contrario de lo que sucede en la *Iliada*. Además, el poeta odiseico comparece en primera persona, es más «autorreflexivo», se ve reflejado en los dos aedos legendarios Femio o Demódoco y tiene perfecta conciencia de su arte como narrador (De Jong 2001, 6-7).

15. Cf. *Od.* VIII, 550, 555, 572, 577; IX, 170, 174, 177, 370, 374, 494; XIV, 118; XV, 183.

16. Pietro Pucci ha reparado en el juego tropológico y en la incierta identidad que implica la expresión «Soy Odiseo»: «His name is significant –the “hated one”, as the narrative will later explain– and accordingly the name “Odysseus” in the phrase: “I am Odysseus” is an epithet and a metonymy of “I”: “I am the hated one”; “I, the hated one”; “the hated one is a figurative way of saying I”. This implies that the name does not really identify anything and that, in order to know who Odysseus is, one has to know that he is really the very person that the legend about him speaks of. Accordingly Odysseus would be the Odysseus of the legend, but how can he prove that he is that one?», Pucci, «Odysseus Narrator: The End of the Heroic Race» (1998, 136).

sugerir que este anonimato preliminar de Ulises –que tendrá un rendimiento argumental considerable en distintos episodios–, junto con el propio carácter polifacético que define al personaje, conviene también a la polifonía del texto y a la voz plural de la que el héroe y el poeta odiseico hacen gala, insinuando en el fondo la perfecta complicidad entre narrador y personaje.

Dime, háblame, cuéntame...: *dame la voz*. La voz que invoca a la Musa desde el arranque de la *Odisea* es receptiva y dativa al mismo tiempo, responde a otra voz anterior y ajena que da ocasión al canto. El relato comienza así con una invocación por ser, todo él, evocación múltiple de otra voz. *Evocare* significa llamar a la voz de otro, citar otra voz que, en su alteridad irreductible, inasimilable, es siempre espectral, originariamente, y sólo deviene audible en esta voz de *uno* que la recibe y le da la réplica. La voz invocada en el canto permanece como tal silenciosa, es fuente de lo inaudito que se repite como un acontecimiento en cada evocación: el poema. Si la *phōné* inspirada puede presentarse de algún modo como una repetición de la voz nunca oída de la Musa, es porque el poema tiene lugar –lugar *atópico*– en tanto que suceso cada vez único y singular, acontecimiento que siempre «difiere de sí», necesariamente, del que no puede predicarse en rigor la mismidad ni la idealidad ni la esencia, pues en aquello que se presenta como aconteciendo realmente sólo adviene la *repetición de lo irrepitable*. La invocación poética sería en cada caso la evocación de un advenimiento tan singular como paradójico: sólo-una-vez-ya-siempre. A propósito de las invocaciones homéricas, Michel Foucault llamaba la atención lúcidamente sobre el «juego que desdobra el discurso mezclando en una misma melodía el canto de dos voces distintas», de manera que la voz que inspira el canto de la cólera de Aquiles o de las aventuras de Ulises «se borra ante el rumor que ella misma suscita». A lo que añade una observación iluminadora que merece ser citada por extenso:

Apenas ha empezado a hablar, el recitador abandona la iniciativa que ha tomado; no articula sus primeras palabras más que para callarse, para hacer reinar el silencio a su alrededor, para dejar a otra voz hablar en su lugar: ella mejor que él sabrá recoger el tiempo disperso; no hablo, dice el recitador, más que para imponer a todas las voces de aquí un silencio respetuoso e invitar a los que me rodean a formar un círculo en torno a este otro discurso que va a ser ahora cantado; escúcheselo, pues oculta tesoros que nadie más podría conocer; pero como él mismo es inaudible, tomará prestado su timbre, sus acentos y su ritmo de esta voz que, precisamente, estáis oyendo. Voz que me pertenece, a mí, que estoy en medio de vosotros; pero sin que nada cambie en su sonoridad –salvo, quizá, que ganará más brillo– una segunda voz (a decir verdad, voz primera) va a mezclarse con ella, habitarla, comunicar su soplo, dominarla, reducirla al silencio al que vosotros os expondríais si no os advirtiera desde ahora que no

lo tengáis en cuenta; pues, en cierto sentido, voy a callarme; pero mi garganta, mi lengua, mis labios seguirán siendo los instrumentos dóciles, dispuestos, de esa voz sin voz de la que ya en el momento presente empezáis quizá a percibir, a través de los sonidos que pronuncio, las notas iniciales. A lo largo de mi relato y casi en cada una de las frases que voy a articular, escucharéis estos dos discursos entrelazados. El mío no dirá nada que no le sea inspirado (*soufflé*); el otro no dará nada a entender sino por mediación del mío. En cuanto a este poema al que vais a prestar oído como si se manifestara él mismo, no es sin duda más que el intersticio (*l'entre-deux*) incierto que separa y une un discurso que lo repite sin inventarlo y otro que, sin pronunciarlo él mismo nunca, lo posee absolutamente, con pleno derecho y en silencio<sup>17</sup>.

Texto de una densidad extraordinaria en el que, sin embargo, brillan dos ideas: el silencio que inspira el canto y la duplicación espectral de la voz. La lección homérica de la *Odisea*, según la cual las Sirenas *son* las nuevas Musas, y su canto nunca oído, la verdadera fuente de inspiración, ha prevalecido en toda la literatura moderna. De ahí que en la breve fábula de Kafka el arma más temible de las Sirenas no sea otra que su silencio, de cuyo poder es imposible escapar. En un poema de Rilke el silencio de aquellas «sopla a los oídos / como si su otro lado fuera / el canto al que nadie se resiste». Para Adorno y Horkheimer a partir del fallido encuentro de Ulises con las Sirenas todos los cantos han quedado heridos y adolecen de aquel fallo que, no obstante, ha impulsado la creación posterior de la música occidental. En Blanchot el canto de las Sirenas es poderoso debido precisamente a su defecto, del que surgen el relato odiseico y toda la interminable fabulación literaria que desde entonces él mismo inaugura<sup>18</sup>. Lo sirenaico(–musaico) es la atracción que provoca en el poema el eco de una voz nunca oída, o tal vez perdida, voz en todo caso espectral cuyo silencio resuena modificado y corpóreo en los ritmos del canto. Pascal Quignard ha observado que la literatura y el amor a las letras, al igual que la pasión musical, tienen que ver con una voz desaparecida, voz fantasmática de la infancia a la que la muda, en los varones, ha infligido una privación natural, pérdida definitiva de la emoción vocal y la afectividad matriz,

17. Michel Foucault, «Homère, les récits, l'éducation, le discours» (2016, 119). La traducción es mía. Se trata de unas páginas inéditas, redactadas para una versión intermedia de *L'archéologie du savoir*, que el filósofo descartó en la edición de 1969.

18. Franz Kafka, «El silencio de las Sirenas [Das Schweigen der Sirenen]» (1917); Rainer Maria Rilke, «La isla de las Sirenas [Der Insel der Sirenen]» (1908); Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* (1994, 111); Maurice Blanchot, *El libro por venir* (2005, 25).

carencia a la que está desde entonces íntimamente ligada la pulsión «viril» a recobrar la voz primera del canto<sup>19</sup>.

Sea como fuere, el silencio de las Sirenas irrumpe ya en la duplicación que es inmanente a la oralidad del propio acto invocador. El intersticio incierto del que habla Foucault, *l'entre-deux* que separa desde el inicio a la voz inaudible invocada de la voz audible invocadora, uniendo a ambas en esta separación, es marca de lo que aquí cabe llamar la *diéresis* de la *phōné*, la cesura divisoria que media entre la voz que da la palabra y la que la recibe replicándola en la forma del poema. La voz silenciosa y preinicial que da la palabra al poeta, voz dativa que se dirige en cada caso «a mí» (*moi*) cuando se la invoca (*énnepe*), nada tiene de alófono, en el sentido de que no remite a otra voz que pueda ser identificada, o cuando menos determinada modal y cualitativamente. Esa voz muda es radicalmente *heterófona*. En la medida en que está basada en la oposición entre autofonía y alofonía, la discordia platónica entre filosofía y poesía obedece a una lógica eidética que hace prevalecer la forma unitaria sobre el devenir múltiple de los fenómenos<sup>20</sup>. La filosofía de Platón postula una idealidad mono-fono-psíquica distributiva: Que haya una sola forma de voz para (cada) una sola forma de alma. Esta mismidad monádica de la psique prepara el camino hacia la moderna concepción del yo como sujeto sustancial. Pero la heterofonía poética responde más bien a una *lógica figural*, en función de la cual las voces concretas aparecen como eventos diferenciales y transferenciales en el decurso temporal de un acontecer narrativo. La lógica del *epos-mythos* no conoce la oposición terminante entre autofonía y alofonía ni entre, pongamos, la voz musaica, la voz homérica, la voz odiseica y la voz sirenaica. En dicha lógica las posiciones «vocales» o enunciativas no cesan de compenetrarse y diversificarse como figuras de una heterofonía originaria

19. Escribe Pascal Quignard en *La leçon de musique*: «Toute musique est du narratif vide» (2002, 62), y el relato musical arquetípico no sería otro que *en busca de la voz perdida*.

20. Aunque no coinciden del todo con los argumentos aquí expuestos, ni cubren exactamente la diferencia platónica entre filosofía y poesía, conviene recordar las ideas de Carlo Diano sobre *forma y evento* como las dos experiencias primordiales del pensamiento griego. Para Diano el héroe de la *Iliada* es un héroe de la forma. Unido por completo a su acción y a la fuerza que comporta la naturaleza inmediatez de la forma, sólo puede contrastar con otras formas y luchar con ellas o tomar una actitud contemplativa. Sin embargo, el de la *Odisea* es un héroe del evento o acontecimiento, y en su modo de ser destaca la inteligencia, *metis*, un saber-hacer activo que propicia las mediaciones y adopta múltiples facetas para afrontar la diversidad del devenir; *vid.* Diano, «Forma ed evento» (2022, 78-82).

inaparente y en sí no figurable. Voz-Otra infigurable precisamente porque se ignora qué esencia tiene o cuál podría ser su identidad.

En unas líneas de *Las leyes* Platón alude a «las variaciones y complejidades de la lira», *heterophōnía kai poikilía tēs lyras* (VII 812 d), y desaconseja abordar su estudio en las etapas iniciales de la educación musical. La heterofonía platónica designa la diferencia entre la melodía versátil de la lira y la del cantor, y el término suele utilizarse actualmente en musicología (desde Carl Stumpf) para denominar una modalidad peculiar de polifonía improvisada, típica de algunas tradiciones orientales, en la que dos o más intérpretes –por lo general vocalista e instrumentista– emplean múltiples versiones de una misma melodía. Es sintomático que Platón recurra al lexema *poikilía* para enfatizar el sonido demasiado variable y voluble de la lira, pues se trata de una palabra cargada de connotaciones míticas y épicas. *Poikilos* se decía del dibujo abigarrado de un tejido, de la piel moteada de un animal y del fulgor de un color tornasolado, iridiscente; *poikilómētis*, «de muchas tretas» o «multiastuto», es otro de los epítetos de Ulises. En el léxico platónico la *poikilía* es la cualidad mudable –y en general desdeñable– asociada a todo aquello que no permanece nunca igual o semejante a sí mismo<sup>21</sup>. Heterófona (o *poikilófona*) es entonces la voz no enunciada ni tematizable ni identificable de las Musas-Sirenas, voz originaria que está ya siempre por venir al poema como acontecimiento incoativo del canto y el relato. Con respecto a esa alteridad inapropiable de la voz invocada, el poema se presenta tenazmente diverso y cambiante, *poikilo-morfo*, deviene en cada ejecución otro-que-él-mismo, de una otredad que nada tiene de sustantiva o esencial, pues «ella misma» no consiste más que en el acaecer verbal de una voz que, aun aparentando repetirse, altera o contradice a cada paso su aparente mismidad. Invocar es recibir y dar la voz que es ya *don* antes incluso de decir nada, es provocar que la palabra –clinamen déictico– acontezca como un acto de habla anterior a la lógica de un sujeto y exterior a su voluntad, pura querencia de dicción y de escucha que señala hacia el espacio primordial e inexplorado de todo lo decible. Si es cierto que la voz, al invocar, pide la inspiración, también lo es que esta petición encierra ya una *re-petición*. En este sentido, la inspiración viene a ser como el soplo que abre en la *phōné* el hueco de la diéresis y da lugar a toda suerte de duplicaciones alofónicas. Soplo venido de una y otra voz, *souffle* o respiración alterna desde la que Jacques Derrida interpretaba la agonía de Antonin Artaud frente a un *impoder* que, lejos de reducirse a la

21. Véase Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant (2018, 33-36). Sobre la *poikilía* de Ulises puede leerse el espléndido libro de Pietro Citati *Ulises y la Odisea. El pensamiento iridiscente* (2006).

esterilidad del *nada que decir* o a la crisis de inspiración, constituye «la inspiración misma: fuerza de un vacío, torbellino del soplo de un apuntador que aspira hacia sí y me roba eso mismo que deja venir a mí y que yo he creído poder decir en *mi nombre*»<sup>22</sup>.

Somos hablados por la lengua que hablamos. Hablar es en general repetir palabras que otros ya dijeron y que, al ser oídas, otros harán suyas de algún modo, sin que podamos remontarnos a un origen en el que lo dicho sea o haya sido un hecho no repetido. Es éste sin duda el estigma de la palabra como secundariedad, el del significante y el significado como diferencia, y también el de la diéresis de la voz desdoblada en la alofonía. Derrida tiene en parte buenas razones para interpretar como evento furtivo, robo o sustracción el acto «inspirado» por el que uno se apropia inevitablemente de la voz de otro y detrae así algo que le está siendo sustraído al mismo tiempo por la acción misma de hurtar: «la sustracción se produce como el *enigma* originario, es decir, como una palabra o una historia (*ainos*) que oculta su origen y su sentido, sin decir jamás de dónde viene ni adónde va, ante todo porque no lo sabe, y porque esta ignorancia, a saber, la ausencia de su *sujeto* propio, no le sobreviene sino que la constituye» (Derrida 1967b, 265). Las sombras tutelares de Hermes, Edipo y Ulises se perfilan en estas líneas que hablan de robo, de enigma y de historias errantes que nadie parece saber de dónde vienen ni quién las cuenta realmente. Pero la insistencia derridiana en el robo, en la desapropiación e impropiedad y en la repetibilidad de la voz delata cierta fidelidad –por *destructiva* que se nos antoje– al paradigma mimético, cierta nostalgia de la ontología platónica y su modo de concebir la alofonía. La voz de las Sirenas sigue siendo factor diferencial del poema, pero de un modo muy otro que el de la palabra *soplada* o la voz alofónica regida por un orden mimetológico. En éste lo que se repite «imita» una realidad anterior, una figura previa o un significado preconstituido a lo largo de una serie retrógrada de ocurrencias que puede extenderse y derivar *ad infinitum*.

El pasado heroico que las Sirenas dicen conocer y poder cantar cifra esa repetición en la que la memoria (y la palabra) no se distingue de un eterno retorno de lo mismo paralizante y hasta letárgico. Sin embargo, la voz de

22. Jacques Derrida, «La parole soufflée» (1967b, 263). La traducción es mía. Reparemos en que *soufflé* significa aquí «soplado», «apuntado» y también «robado» (poco más o menos como en español). *Impouvoir* es una expresión que Artaud utiliza en *Le Pèse-Nerfs*. Sobre la otredad originaria e inasimilable de la *phôné* véase Jean-Luc Nancy, *Le partage des voix* (1982); y en torno a la voz como querer-decir vacío y preinicial que anticipa la simple potencialidad del lenguaje, constituyendo la apertura (heideggeriana) al Ser y la Nada, pueden leerse las perspicaces reflexiones de Giorgio Agamben en *El lenguaje y la muerte* (2003, 139-40).

las Sirenas-Musas no se agota en el canto del pasado iliádico, ni se limita en absoluto a una forma y un contenido reiterables. Ulises menciona por última vez a las Sirenas cuando relata a Penélope –según refiere el narrador homérico en estilo indirecto– «cómo escuchó la voz de las incesantes Sirenas»: *hōs Seirēnōn adināōn phthóngon ákousen* (XXIII, 326). El adjetivo *adinós*, muy raramente aplicado a personas o a criaturas animadas, significa genéricamente abundante, masivo, vehemente, resonante (*crowded, thronging, vehement, loud-voiced*, registra el LIDDELL-SCOTT). Pero en el verso homérico ese término sugiere más bien la idea de una «voz que no cesa», continua e intensa, pues es altamente probable que dicho adjetivo deba ser interpretado por hipálage como un calificativo de la «voz» antes que de las «Sirenas». Ahora bien, lo incesante no puede ser repetido, borra todas las repeticiones o las arrastra consigo hasta hundirlas en su curso compacto e indiferenciado. Esa voz que no cesa es inaudible por la sencilla razón de que su emisión no es discreta: es irrepitible, sólo se propaga, inarticulada, en la modulación continua de su devenir interminable<sup>23</sup>.

Para la voz que invoca –la del poeta– aquella otra voz que no cesa, voz totalmente otra, sólo es el origen de una repetición que no viene a imitar algo anterior, ya dicho o hecho, ni evoca ningún tiempo pasado que pueda regresar fantasmalmente. Es como la voz de los cuentos de hadas que los niños desearían oír cuando piden ansiosos que se les cuente otra vez la historia que acaban de escuchar. Ulises no podía oír el canto de las Sirenas porque era inaudible, promesa de una voz cuya resonancia abismal se hunde en el silencio originario que da lugar a la palabra y a la música. En el capítulo quinto de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche recuerda una observación de Schiller según la cual éste asegura sentir, en los instantes previos al acto de poetizar, «una tonalidad anímica musical», *eine musikalische Stimmung*. El poema sería la repetición jamás lograda de un tono inoído, su origen se situaría, precariamente, en una tensión incipiente que brota del estado de ánimo como una voz interior, en sí inaudible, que se difundiera en eco hasta transformarse en las ondas rítmicas del canto. «Un silence est la source étrange des poèmes», escribe Paul Valéry en un ensayo titulado «Le philosophe et *La Jeune Parque*». Extraña fuente la de una voz que no parece decir nada, que ni siquiera puede oírse, pero cuyo silencio entona la pura decibilidad que

23. «Las Sirenas dicen que están cantando y que quieren que se las escuche, que su canto es lo mejor que se puede cantar. La experiencia última de la que quiere dar cuenta el cuento de Ulises es una experiencia lírica, musical, en los límites de lo inefable», interpreta felizmente Italo Calvino en su lectura de la *Odisea*, «Los niveles de la realidad en la literatura» (2013, 376).

anuncia todo lo dicho y lo no-dicho. Una y otra vez pide el poema lo nunca dicho y lo inaudito, demanda una *re-petición* imposible de la palabra más allá de toda repetibilidad, invocación dirigida hacia una voz siempre por venir. «Voz que está por oírse, que nunca se dice», en palabras de Gadamer (1993, 267). Nunca hemos oído el origen del canto: la emisión de su voz es continua, repetidamente irrepitable, evento inmemorial que se hunde en el silencio del que nace. Incesante, como sólo puede ser la voz de las Sirenas.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. y Max HORKHEIMER. *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, (1944) 1994.
- AGAMBEN, Giorgio. *El lenguaje y la muerte*. Trad. Tomás Segovia. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- ARDIZZONI, Antos. ΠΟΙΗΜΑ. *Ricerche sulla teoria del linguaggio poetico nell'Antichità*. Bari: Adriatica Editrice, 1953.
- AX, Wolfram. *Laut, Stimme und Sprache. Studien zu drei Grundbegriffe der antiken Sprachtheorie*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- BLANCHOT, Maurice. *El libro por venir*. Trad. Cristina de Peretti y Emilio Velasco. Madrid: Trotta, (1959) 2005.
- BOITANI, Piero. *L'ombra d'Ulisse. Figure di un mito*. Bolonia: Il Mulino, 1992.
- BOLOGNA, Corrado. *Flatus vocis. Metafisica e antropologia della voce*. Bolonia: Il Mulino, 2000 (ed. revisada).
- CALVINO, Italo. «Los niveles de la realidad en la literatura». En *Punto y aparte. Ensayos sobre literatura y sociedad*, 362-377. Trad. Gabriela Sánchez Ferlosio. Madrid: Siruela, 2013.
- CITATI, Pietro. *Ulises y la Odisea. El pensamiento iridiscente*. Trad. José L. Gil Arístu. Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 2006.
- DE JONG, Irene. *A Narratological Commentary on Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*. París: P.U.F., 1967a.
- DERRIDA, Jacques. «La parole soufflée». En *L'écriture et la différence*, 253-292. París: Seuil, 1967b.
- DETIENNE, Marcel. *Les Maîtres de Verité dans la Grèce archaïque*. París: Livre de Poche, 2006.
- DETIENNE, Marcel y Jean-Pierre VERNANT. *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*. París: Flammarion, 2018.
- DIANO, Carlo. «La poetica dei Feaci». En *Opere*, 479-508. Edición de Francesca Diano. Milán: Bompiani, 2022.
- DIANO, Carlo. «Forma ed evento». En *Opere*, 47-87. Edición de Francesca Diano. Milán: Bompiani, 2022.



- DIONISIO DE HALICARNASO. *La composición literaria [De compositione verborum]*. En *Tres ensayos de crítica literaria*. Introducción, trad. y notas de Víctor Bécáres Botas. Madrid: Alianza, 1992.
- FOUCAULT, Michel. «Homère, les récits, l'éducation, le discours». Texto transcrito y presentado por Martin Rueff. *La Nouvelle Revue Française* 616, París, Gallimard (2016): 103-150.
- GARCÍA QUINTELA, Marco V. «The Phonological Politics of Plato and the Myth of *Protagoras*». *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 7 (2009): 247-276.
- GADAMER, Hans-Georg. «Stimme und Sprache». En *Gesammelte Werke*, 258-270. Vol. VIII, *Ästhetik und Poetik, I. Kunst als Aussage*. Tubinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.
- HAVELOCK, Eric A. *Preface to Plato*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.
- HÖLSCHER, Uvo. *Die Odyssee: Epos zwischen Märchen und Roman*. Munich: Verlag C.H. Beck, 1988.
- HOMERO [Omero]. *Odissea*. Introducción de Alfred Heubeck & Stephanie West. Trad. Giuseppe Aurelio Privitera. Milán: Fondazione Lorenzo Valla / Mondadori, 2003, 6 vols. [9ª ed. renovada].
- HOMERO. *Odisea*. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- KAFKA, Franz. «Das Schweigen der Sirenen». En *Sämtliche Erzählungen*. Frankfurt: Fischer, (1917) 1970.
- LANATA, Giuliana. *Poetica pre-platonica. Testimonianze e frammenti*. Florencia: La Nuova Italia, 1963.
- LÉTOUBLON, Françoise. «Le miroir et la boucle», *Poétique* 53 (1983): 19-36.
- NANCY, Jean-Luc. *Le partage des voix*. París: Galilée, 1982.
- OTTO, Walter F. *Las Musas*. Trad. Hugo Bauzá. Madrid: Siruela, 2005.
- PERCEAU, Sylvie. «Expérience esthétique et ravissement dans l'épopée homérique: plaisir d'admiration (*terpsis*) ou de possession (*thelxis*)?». En Michel Briand (Ed.). *Les figures du ravissement*, 33-51. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2014.
- PLATÓN. *Protágoras*. Edición crítica y trad. de Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez. Madrid: CSIC-Alma Mater, 2005.
- PRIVITERA, Giuseppe Aurelio. *Il ritorno del guerriero. Lettura dell' Odissea*. Turín: Einaudi, 2005.
- PUCCI, Pietro. *Hesiod and the Language of Poetry*. Baltimore/Londres: The Johns Hopkins University Press, 1977.
- PUCCI, Pietro. *The Song of the Sirens. Essays on Homer*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.
- QUIGNARD, Pascal. *La leçon de musique*. París: Gallimard-Folio, 2002.
- REINHARDT, Karl. «Die Abenteurer der Odyssee». En *Von Werken und Formen: Vorträge und Aufsätze*, 52-162. Godesberg: Küpper Verlag, 1948.
- RILKE, Rainer Maria. «Der Insel der Sirenen». En *Neue Gedichte. Anderer Teil*. Leipzig: Insel Verlag, 1908 (1918).

- RÓHEIM, Géza. «The Song of Sirens». *The Psychiatric Quarterly* 22 (1948): 18-44.
- SEGAL, Charles. «Kleos and its Ironies in the *Odyssey*». *L'antiquité classique* 52 (1983): 22-47.
- SNELL, Bruno. *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, (1946) 2011.
- TENTORIO, Gilda. «Dal grido di Cassandra al canto delle Sirene: contributo a uno studio di acustica omerica (ópa)». *Seminari Romani di Cultura greca* X, 2 (2007): 189-221.
- ZUMTHOR, Paul. *Introducción a la poesía oral*. Trad. Concepción García-Lomas. Madrid: Taurus, 1991.

## EL ATOMISMO COMO NO-MUNDO: ALGUNAS NOTAS SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HEGEL

*Atomism as Non-World: Some Notes on Hegel's Political Philosophy*

Cristina GARCÍA GONZÁLEZ  
Boston University  
ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-6463-4480>

Enviado: 13 de junio de 2023  
Aceptado: 27 de junio de 2023

### RESUMEN

Mi trabajo recorre algunas ideas de la filosofía política hegeliana basadas en la convicción comunitaria del autor: la visión de la sociedad civil de su tiempo como el mundo del atomismo, la crítica al sufragio como principal método de toma de decisiones políticas, la reflexión sobre la familia, las corporaciones y el Estado como instituciones no regidas por lógicas de contrato entre individuos, y el lugar no prescriptivo que Hegel concedió siempre a la reflexión filosófica.

*Palabras clave:* Hegel; Comunidad; Atomismo; Economía política; Corporación.

### ABSTRACT

My paper goes through some ideas of Hegelian political philosophy based on the communitarian conviction of the author: the vision of the civil society of his time as the world of atomism, the critique of suffrage as the main method of political decision-making, the reflection on the family, corporations and the State as institutions not governed by logics of contract between individuals, and the non-prescriptive place that Hegel always granted to philosophical reflection.

*Keywords:* Hegel; Community; Atomism; Political economy; Corporation.

## 1. INTRODUCCIÓN

En 1793, los seminaristas de Tübingen murmuraban acerca de un milagro acontecido en los Champs-Élysées. Un joven teólogo apellidado Schelling traducía al alemán la letra de *La Marseillaise*, y en la plaza del mercado se había visto bailar a los estudiantes Hegel y Hölderlin alrededor de un árbol de la libertad.<sup>1</sup> Muchos años después de aquel día, el profesor Hegel todavía recordaba a sus estudiantes berlineses cómo la Revolución Francesa había sido celebrada por «todos los seres pensantes» (Hondt 2002, 62).<sup>2</sup> La filosofía política hegeliana alzaba su vuelo al atardecer de aquel pasaje histórico.<sup>3</sup>

Si bien las obras de Hegel sobre filosofía política abren numerosas posibilidades de investigación por lo que respecta a su evolución intelectual, existe también una misma coherencia de fondo en todas ellas. La visión hegeliana sobre el Derecho se opone siempre a la tradición que promueve «la limitación de la libertad de cada uno con el fin de conseguir la armonización y la convivencia de todas las libertades individuales» (Amengual 1988, 93; GW, v. 14/1, §29). Para Hegel, la libertad nunca es concebida como una apetencia atómica ontológicamente previa a la existencia de una comunidad (GW, v.

1. Durante el período revolucionario francés se extendió el ritual de plantar árboles de la libertad. Nacido con la Revolución Americana, simbolizaba el enraizamiento de una nueva forma de Estado que debía crecer y fortalecerse para las generaciones futuras.

2. La interpretación de la Revolución Francesa por parte de los filósofos alemanes es una cuestión problemática. A pesar del entusiasmo general hacia el episodio revolucionario, para Hegel, como también para Kant, el tiempo conocido como el Terror es una radicalización del pensamiento ilustrado y su fracasado empeño en crear Estados a partir de la mera razón individual (GW, v. 14/1, §258). Existe actualmente otra interpretación historiográfica sostenida por Florence Gauthier (1992). Según esta, el campesinado católico francés y la facción jacobina no se deberían a valores ilustrados sino al antiguo pensamiento iusnaturalista, basado en los derechos universales de toda comunidad humana. Esta línea de investigación merecería una valoración crítica de los juicios emitidos por Hegel.

3. En 1802 aparecieron sus primeros trabajos: *La Constitución de Alemania* y *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*. Más tarde, Hegel publicó los *Principios de la Filosofía del Derecho* (1820) y dio comienzo a sus circundantes lecciones universitarias. Un último compendio sobre la cuestión está recogido en el Espíritu Objetivo de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1830) así como en el último texto de Hegel, publicado anónimamente y conocido hoy como *Sobre el proyecto de reforma inglés* (1831).

14/1, §194),<sup>4</sup> de modo que la comunidad es anterior al individuo tal como ya lo había sido para Aristóteles:

La ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como puede ser una mano de piedra: pues tal será una mano muerta. [...] Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios (*Política* I, 2, 1253a13-14).

La forma comunitaria en la filosofía hegeliana no es pues una institución a posteriori, una reunión de individuos apriorísticos que pactan para establecer un deber-ser. Como consecuencia de estas ideas, el Derecho de una comunidad no puede ser inventado artificialmente sino que emerge del mismo hacer intersubjetivo, se halla en la práctica de la vida en común, en la organización existente de las necesidades y en la reproducción de la vida. Bajo mi punto de vista, estos son principios hegelianos que impugnan el individualismo antropológico y que permiten distanciar la filosofía de Hegel de la ruptura utilitarista con el viejo iusnaturalismo, tal como sugirió Norberto Bobbio (1967, 56), o bien afirmar, con Dalmacio Negro Pavón, que la filosofía del Derecho de Hegel es una «subsunción» histórica de aquel viejo iusnaturalismo comunitarista (1979, XXIV).<sup>5</sup> En este sentido, la Revolución Francesa espoleó la filosofía hegeliana como una voluntad de aprehender la génesis del

4. Manfred Riedel habla de una ruptura significativa entre el pensamiento político de Thomas Hobbes y la tradición aristotélica, base esta última de la tradición occidental de la Edad Media y del pensamiento católico de la primera Modernidad. En el *Leviathan* de Hobbes, la comunidad dejaba de experimentarse como un espacio de buen vivir del cual emerge el entendimiento humano. Lo natural pasa a representar un estadio original de salvajismo, necesariamente coartado por la organización estatal. Manfred Riedel situó a Hegel en la estela de Hobbes por creer que el estado ha sido creado gracias la actividad política humana (1984, 61). Bajo mi punto de vista, sin embargo, la filosofía política hegeliana no puede considerarse plenamente de inspiración hobbesiana. A pesar de no creer en comunidades naturales que estén al margen de la historia y del hacer humano, Hegel se refiere frecuentemente a la «costumbre ética» como «naturaleza» (GW, v. 20, §513) y al «mundo del Espíritu» y al «sistema del Derecho» como «segunda naturaleza» (GW, v. 14/1, §4).

5. En el antiguo Derecho Natural, solo una concepción previa de la comunidad humana instituida por Dios permitía pasar luego al plano del Derecho positivo mediante decisiones políticas de la ley humana. Esto es: el sentido de las leyes estaba siempre en íntima conexión con la ética del pueblo, y lo justo no era un «imperativo categórico kantiano» exterior sino una práctica «felicidad colectiva» (Negro 1979, XXIV).

mundo contemporáneo sin caer en una visión individualista, conservando la tradición de las comunidades éticas.

Mi breve trabajo recorre algunas ideas hegelianas basadas en esta convicción comunitaria: la visión de la sociedad civil y de la economía política como el mundo del «atomismo» (GW, v. 20, §523),<sup>6</sup> la crítica al sufragio inglés como principal método de toma de decisiones políticas, la reflexión sobre la familia, las corporaciones y el Estado como instituciones no regidas por lógicas de contrato entre individuos sino como uniones éticas, y el lugar no prescriptivo ni profético que Hegel concedió siempre a la reflexión filosófica.

## 2. EL ATOMISMO COMO NO-MUNDO

En 1830, Hegel explicaba su coetánea sociedad civil como un cúmulo de «personas que no tienen como fin suyo la unidad absoluta sino [...] su particularidad», como «el sistema del atomismo», como una «mera interconexión» (GW, v. 20, §523).<sup>7</sup> Hegel está hablando del despliegue de la burguesía, de las manufacturas urbanas en competencia, de la enorme desigualdad entre los seres humanos. Como dice José María Ripalda, el filósofo alemán está describiendo el mundo atómico de la «lucha del todos contra todos,» de la competencia individual que resulta de la disolución del feudalismo (Ripalda 2016, 288).

A este respecto, Hegel escribe en sus *Principios de la Filosofía del Derecho* que los economistas clásicos han proporcionado el entendimiento o *Vers-tand* propio de este mundo de la sociedad civil:

[La economía política] muestra el interesante proceso de cómo el *pensamiento* (véase Smith, Say, Ricardo) descubre, a partir de la infinita cantidad de individualidades que en un primer momento tiene ante sí, los principios

6. Hegel define así el término «atomismo,» contra el que su filosofía se dirige: «En los tiempos modernos, el modo de ver atomístico se ha hecho más importante en el campo *político* que en el físico. Según este modo de ver, el principio del estado es la voluntad de los *singulares* en cuanto tales, lo que atrae [a las voluntades] es la particularidad de las necesidades o inclinaciones, mientras lo universal, el estado mismo, es la relación extrínseca del contrato» (GW, v. 20, §114).

7. En la Grecia clásica, contrariamente, toda individualidad era fundamentalmente entendida como representante de relaciones comunitarias. Los sujetos singulares no se definían aisladamente sino como miembros de una familia, de un clan, de una polis. Ver sección «El Espíritu verdadero: la eticidad» de la *Fenomenología del Espíritu*.

simples de la cosa, el entendimiento que actúa sobre ella y la gobierna (GW, v. 14/1, §189).

El veredicto de Hegel es aquí sutil. Al referirse a la economía política como «entendimiento,» la está calificando de pensamiento abstracto, de manejar tan solo los «principios simples» de la realidad. Con ello, Hegel indica que el conocimiento ofrecido por los economistas citados acerca de la actividad humana no ofrece una comprensión racional e histórica de la actividad humana generadora del capitalismo, crítica muy parecida a la que llevará a Karl Marx, algunos años después, al escribir *El Capital* como una crítica de la economía política. Recordemos que la economía clásica presentaba el mundo como una agrupación de individuos que, guiados por su naturaleza, producen bienes y pactan intercambios buscando el beneficio propio. Que Hegel llame a esto «entendimiento» quiere decir que se trata de un pensamiento representativo, cosificado. Esto significa que el mundo es producido de tal modo que aparece ante nosotros como si por naturaleza fuésemos intercambiadores, utilitaristas, ahorradores, egoístas, y hasta incluso puede resultar forzoso y provechoso regirse por estos principios morales en el mundo real de la sociedad civil, como si otros modos de obrar no fuesen en absoluto posibles. Sin embargo, eso no da cuenta de la razón verdadera del mundo: el ser humano, desespecializado y sin una naturaleza fija, produce mundos históricos mediante su actividad intersubjetiva y libre. Incluso el mundo de la competencia capitalista y su modo atómico de aparecérsenos, el creer que el hombre es un lobo para el hombre o que el ser humano es comerciante por naturaleza, son cuestiones fruto de la actividad comunitaria y de las relaciones sociales. El *homo economicus* no fue para Hegel el hombre total, ni sus relaciones históricas la explicación definitiva de las relaciones humanas. Si bien, como hemos visto antes, Hegel sí había asumido el saber legado por la economía clásica como un válido «entendimiento» que gobierna las «infinitas individualidades» de la sociedad civil,<sup>8</sup> no lo aceptó como explicación última y total sobre el ser humano y el mundo.

8. A pesar de esta crítica al mundo atómico de la sociedad civil, es importante recordar que la existencia de una individualidad rica y autónoma es para Hegel algo fundamental en el Estado de Derecho (GW, v. 14/1, §57), basado en un vínculo recíproco entre el devenir de la comunidad y la subjetividad individual, singular, que exige ser reconocida. «Ni lo universal tiene vigencia y se consume sin el interés particular, el saber y el querer, ni los individuos viven meramente para el interés supremo como personas privadas, sin que a la vez quieran, en lo universal y para lo universal, y tengan una actividad consciente de esta finalidad» (GW, v. 14/1, §260).

La convicción comunitaria de Hegel le llevó a buscar y defender, en su Filosofía del Derecho, esferas de la vida en las que contrarrestar las lógicas del atomismo. Hemos entrado ya en el reino de la eticidad o *Sittlichkeit*, el reino de las costumbres comunes que sustentan cada mundo histórico.

### 2.1. *La eticidad: familia, corporación, Estado*

Para empezar, es pertinente recordar el reproche de Hegel a Kant respecto de su concepción del matrimonio, ya que para Kant consistía tan solo en una relación contractual entre individuos (Kant 2012, 24-27). A este respecto, Hegel escribe lo siguiente:

El matrimonio es esencialmente una relación ética. [...] considerarlo meramente como un contrato civil, representación que aparece incluso en Kant y en la que los arbitrios recíprocos se avendrían por encima de los individuos, rebaja el matrimonio a la forma de un uso recíproco de acuerdo con un contrato [...] el matrimonio debe determinarse por lo tanto de modo más exacto como el amor jurídico ético, en el cual desaparece lo pasajero, caprichoso y meramente subjetivo del mismo (GW, v. 14/1, §161).

El matrimonio no es, para Hegel, una transacción contractual entre individuos sino una relación ética que subsume toda la vida individual, el «acto de libertad» (GW, v. 14/1, §162) que es la unión estable y querida con un otro irremplazable, un hacer común que se objetiva. Posteriormente, la familia, como despliegue del matrimonio, será concebida por Hegel de este mismo modo (GW, v. 14/1, §158-180). Gabriel Amengual se refiere acertadamente a la familia hegeliana como una «satisfacción en el amor y la asistencia recíprocos», una «ayuda mutua» y una «instancia de solidaridad» (Amengual 2021, 298-299).

Otra de las instituciones éticas que Hegel reivindica es la corporación (GW, v. 14/1, §250-254). Las corporaciones aportan otro fuerte anclaje de vida ética a ese reino de los fines particulares propio de la sociedad civil. Estas aparecen en el seno del «trabajo industrial» (GW, v. 14/1, §204) y constituyen una «segunda raíz ética» después de la «familia» (GW, v. 14/1, §255). La corporación tal como Hegel la entiende no constituye un engranaje burocrático sino un órgano de fraternidad que cumple con funciones imprescindibles, como bien expone Salvi Turró:

Establecer un sistema de protección para la subsistencia de aquellos miembros que no lo consigan con su propio trabajo [...]. Ocuparse de la formación



profesional e intelectual de los miembros, compensando así la degradación humana ocasionada por el trabajo mecánico y ofreciendo un reconocimiento al mérito y al esfuerzo. Y, finalmente [...] acción solidaria y colectiva (2020, 22).

Para Hegel, la corporación ofrece a sus miembros capacitación laboral, entendida como un «suelo firme» y un «reconocimiento» hacia su hacer (GW, v. 14/1, §253). Conlleva también la pertenencia a un órgano supra-individual por el que velar y al que se enriquece con la propia actividad. Este tipo de experiencias permiten armonizar individuo y comunidad, así como mitigar las pasiones egoístas ampliamente presentes en una sociedad civil desorganizada:

Si no es miembro de una corporación autorizada, el individuo se encuentra falto de honor profesional y es reducido por su aislamiento al aspecto egoísta de la industria, en el cual su subsistencia y su goce no son permanentes. Buscará, en consecuencia, su reconocimiento en la exposición de su éxito [...] y no podrá encontrar un modo de vida más universal que le sea adecuado. En la corporación la ayuda que recibe la pobreza pierde su carácter accidental [...] la riqueza, al cumplir sus deberes con la corporación, deja de provocar el orgullo de su poseedor y la envidia de los otros. De esta forma, la honestidad recibe su verdadero honor y reconocimiento (GW, v. 14/1, §253).

La corporación revierte asimismo la pérdida de especialización y control sobre el propio trabajo, fruto de la explotación capitalista, ya que proporcionan un entorno de organización entre los trabajadores y de formación laboral autogestionada (Hegel 2005, 113-114). Dado que la corporación brinda este poder sobre la producción, capacita también a sus miembros para asumir responsabilidades sobre el devenir colectivo. ¿Quién conoce mejor que los miembros de una comunidad las propias necesidades y problemas a resolver, así como sus deberes hacia el mundo exterior? La toma de decisiones no es en la corporación una mera formalidad sino una cuestión orgánica. Las siguientes palabras de Hegel dan a entender que la participación política en el Estado que él imagina está mediada por estas corporaciones o clases:

Que *todos* individualmente deben tener participación en las deliberaciones y decisiones del Estado, ya que estos son miembros del Estado y sus asuntos son de *todos*, en los cuales ellos tienen *derecho* a estar con su saber y voluntad, es una representación que quisiera poner el elemento *democrático sin ninguna forma racional* en el Estado [...] es [algo] fácil de entender porque permanece en la determinación abstracta de ser miembro del Estado, y el pensamiento superficial se mantiene en abstracciones [...] El Estado concreto es el todo

articulado en sus círculos particulares; el miembro del Estado es un miembro de tal clase (GW, v. 14/1, §308).

En estas coordenadas se ubican las críticas hegelianas al sistema electoral liberal. El sufragio inglés que Hegel critica en su último texto publicado, que lleva hoy por título *Sobre el proyecto de reforma inglés* (1831), apuesta por una toma de decisiones atómica, en la que cada individuo forma su criterio de forma abstracta e individual y, puntualmente, lo traslada a las urnas. Este sistema, en el que «solo lo cuantitativo es lo práctico y decisivo,» provoca según Hegel un sentimiento de «cuantitativa insignificancia» en los votantes (GW, v. 16, 375). Lo mismo había expresado Hegel algunos años antes, en sus *Principios de la Filosofía del Derecho*:

Acerca de la elección por medio de muchos individuos todavía puede ser observado que necesariamente, y especialmente en los grandes Estados, se manifiesta la *indiferencia* respecto al dar el voto propio, en cuanto tiene en la multitud un efecto insignificante, y el derecho al voto, este derecho que podría serle presentado como algo muy elevado, no aparece para el elector (GW, v. 14/1, §311).

La suma de voluntades propia del sufragio, además, habitualmente tan solo encubre la concesión de un poder abstracto a los gobernantes electos, a menudo corruptos. En dicho impreso de 1831 Hegel manifestó su antipatía hacia la tradición política inglesa de corte liberal, no regida «por principios racionales, abandonada al azar y al capricho de las fuerzas que van dominando sucesivamente, distribuidora y protectora de privilegios (¡no de derechos!)» (Bobbio 1967, 59; GW, v. 16, 378-379). Esta oposición hegeliana al sufragio no me parece una cuestión de aristocratismo sino de señalar su insuficiencia democrática.

Respecto de esto, en 1819, el pensador Benjamin Constant pronunciaba en el Ateneo de París su célebre discurso titulado *Sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. En su discurso se loaba la asamblea democrática de la Atenas clásica como una reliquia lejana y anacrónica. Los modernos, en cambio, sumidos placenteramente en el reino de la riqueza y de los objetivos individuales, no disponían de tiempo ni de la formación necesaria para organizar democráticamente un Estado. Por ello, era imprescindible delegar el gobierno en representantes políticos. Teniendo en cuenta todo lo dicho hasta ahora, la aportación hegeliana a este debate puede ser resumida del siguiente modo: cuando la libertad consiste en ocuparse exclusivamente de los asuntos particulares y delegar en políticos, profesionales y

elegidos atómicamente, el cuidado de la totalidad ética, el individuo queda a merced de fuerzas ajenas y a menudo particularistas. La experiencia del mundo deviene, de este modo, profundamente escindida, y en ese estado de atomización el individuo experimenta una nula influencia sobre los asuntos del Estado. Contra esta contemporánea impotencia, Hegel apostó por una monarquía constitucionalista (GW, v. 14/1, §275-286) y un Estado corporativo (GW, v. 14/1, §250-254), antes que por un proyecto al estilo del sufragio censitario inglés. Sus razones, sin embargo, no me parecen tan reaccionarias como afirmaba Karl Marx en su juvenil *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel* (1843).

Entremos ahora en la cuestión del Estado. La tercera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830) contiene una larga nota acerca de la participación política estatal. En ella puede leerse lo siguiente:

El agrupamiento de personas privadas se suele llamar efectivamente y con frecuencia el *pueblo*, pero como un conglomerado tal es *vulgus*, no *populus*: bajo este respecto el único fin del estado consiste en que un pueblo *no* llegue a EXISTIR *como tal agrupamiento* y no alcance poder ni actuación. Un tal estado del pueblo es el estado de la injusticia, de la falta de ética, de la irracionalidad en general; en ese Estado el pueblo sería meramente un poder informe, estéril, ciego, como la fuerza embravecida del elemento marino, el cual, sin embargo, no se destruye a sí mismo como lo haría el pueblo en tanto elemento espiritual (GW, v. 20, §544).

El Estado no aparece aquí como un instrumento de contención de individuos. Es, por el contrario, *populus*, comunidad de costumbres comunes.<sup>9</sup> El individuo no debe sacrificar su libertad para que el Estado exista, sino que la comunidad es lo que precede y posibilita toda existencia individual. Como ya he dicho antes, esta concepción es rescatada por Hegel de la Antigüedad: el ser humano es social por naturaleza y solo la polis puede proporcionarle vida humana (Aristóteles, *Ética* I, 7, 1097b10). La libertad y el Estado no son aquí dos términos antagónicos sino profundamente dependientes, momentos

9. Es la filosofía ilustrada la que opone «costumbre» a «ley» y «tradición» a «racionalidad» (Bobbio 1976, 58). En el esquema hegeliano, en cambio, hay siempre correspondencia entre ambas dimensiones. Reynner Franco lo expresa del siguiente modo: «La insuficiencia de la reciprocidad para concebir relaciones entre costumbres y leyes o el logro de la eticidad como Estado se expresa en que los elementos de la acción recíproca requieren ser comprendidos como «momentos de un tercero, un superior [...] que es justamente el concepto» (2001, 59).

de una misma totalidad. El Estado es «la realización de la libertad» y una «totalidad ética» (GW, v. 14/1, §258).

Nada se ha vuelto más común que la idea de que cada uno debe limitar su libertad en relación a la libertad de los otros; y de que el estado es la condición en la que tiene lugar semejante limitación recíproca y que las leyes son los límites. Según estas formas de ver, la libertad se concibe solo como un capricho accidental (GW, v. 20, §539).

La totalidad ética es aquí entendida como la vida de un pueblo, la «libertad que se ha vuelto *objetiva* en cuanto que solo se realiza en la *comunidad y mediante la ley*» (Bobbio 1967, 75). Y la ley es, de este modo, la objetivación de un hacer emergido de las costumbres que reproducen la vida de una comunidad. La comunidad es previa a la ley, por lo que la ley no es creación arbitraria de legisladores. Tampoco es el fruto de una reunión atómica de individuos para fijar unas normas partiendo de «la bondad, el pensamiento o la fuerza» (GW, v. 14/1, §273). En esta concepción del mundo, un pueblo tiene siempre, para Hegel, «la constitución que le conviene y le corresponde» (GW, v. 14/1, §274), y no acepta leyes que no estén ya prefiguradas en sus costumbres.<sup>10</sup>

Para terminar, hay una última cuestión que me parece relevante tratar aquí, y que tiene que ver con la tarea que asigna Hegel a la filosofía en el prefacio a sus *Principios de la Filosofía del Derecho*. En las últimas páginas de este, puede leerse una valiosa advertencia: La «filosofía es su propio tiempo aprehendido en pensamientos» (GW, v. 14/1, XXII), y ningún individuo puede «saltar por encima de su propia época.» Hegel está declarando que la filosofía debe limitarse a recoger la experiencia acontecida en el pasado, mostrando racionalmente la complejidad del mundo presente y de la actividad humana que lo genera, superando las visiones particulares y cosificadas. Esta visión se opone a aquellas concepciones del filósofo como guía para el futuro, como conocedor del deber-ser del mundo. Lo que el mundo deba ser será una construcción comunitaria e impredecible; la filosofía es tan solo el búho de Minerva que levanta el vuelo al anochecer, yendo siempre por detrás de

10. Para ilustrar este principio, en los *Principios de la Filosofía del Derecho* se recoge el ejemplo de la fracasada invasión napoleónica de España. A pesar de que el francés pretendiese imponer una constitución propia de los países históricamente más avanzados, ello no fue posible al no hallarse en el sentir común de los españoles. «Porque la constitución no es algo que meramente se hace: es el trabajo de siglos, la idea y la conciencia de lo racional en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo» (GW, v. 14/1, §274).

lo acontecido. Hegel comprende que el mundo se crea masivamente y que la labor del filósofo es posterior a la acción intersubjetiva. El filósofo hegeliano es, pues, quien acompaña racionalmente el devenir del mundo y quien puede conocer la verdad pasada y la presente, pero no predice el futuro. Dado que la comunidad es libre, el futuro es una cuestión de acción de masas que no se puede conocer por avanzado.<sup>11</sup> Por ello, el filósofo tampoco debe ser necesariamente un dirigente político. En la concepción hegeliana, «no es tarea del derecho filosófico proponer un modelo completo y perfecto de legislación universal, ni criticar o reformar el Derecho positivo» (Bobbio 1967, 66). Con esto no quiero decir que la filosofía sea una acompañante improductiva del devenir histórico, porque comprender es siempre transformar. Esta concepción hegeliana de la labor de la filosofía me parece radicalmente anti-individualista.

La pérdida histórica de esta comprensión del papel de la filosofía está relacionada con la pérdida de una noción de lo que significa un mundo ético, una comunidad. Félix Duque, a lo largo de su trabajo titulado *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios* (1998), aporta una reflexión sobre este tema. Tras la muerte de Hegel y en la estela de las revoluciones europeas, algunos de los llamados jóvenes hegelianos sustituyeron la visión filosófica de su predecesor por una filosofía que debía dirigir y marcar la acción revolucionaria. Con el fracaso de 1848, que laceró el periodo subversivo abierto por la Revolución Francesa, aquellos jóvenes hegelianos pasaron a denostar la filosofía y a confiar únicamente en la voluntad o bien en la ciencia. Se abrieron entonces tres caminos filosóficos de ruptura definitiva con la tradición política hegeliana que he tratado de presentar brevemente, y que llegan hasta nuestro presente: a) la sustitución de la filosofía por la acción de pequeños grupúsculos sin reflexión sistemática, b) la sustitución de la filosofía como conocimiento del todo por corrientes sensualistas o irracionalistas y c) la vulgarización de la filosofía y su reducción a consignas esquemáticas y utilitarias con la intención de popularizarla programáticamente.

11. «Como Montesquieu, Hegel podría haber dicho: *Dans tout ceci, je ne justifie pas des usages; mais j'en rends les raisons*. Estas surgen del conocimiento práctico de la realidad; a sus ojos, son vanas las especulaciones acerca del deber ser, que no cabe deducir fuera de lo existente. Igual que para Aristóteles, también para Hegel la teoría verdadera consiste, sobre todo, en praxis» (Negro 1979, XLV).

### 3. CONCLUSIÓN

En mi texto, he aportado algunos elementos de la Filosofía del Derecho hegeliana que nos permiten pensar el mundo humano como una comunidad ética, contra las concepciones atomísticas e individualistas de la política y de la naturaleza humana. Estos elementos son la crítica de la economía política, la crítica del sistema electoral inglés, así como la defensa del matrimonio y de la familia, de la corporación y del Estado como uniones éticas. Por último, la visión hegeliana de la filosofía, no entendida como una guía prescriptiva sino como un saber que recoge el hacer de la comunidad, contribuye a fundamentar una concepción no individualista del devenir del mundo. Estas ideas delimitan una filosofía política hegeliana no liberal, y permiten rescatar el interesante concepto de la eticidad.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 2011.
- ARISTÓTELES. *Política*. trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 2011.
- AMENGUAL, Gabriel. «La Filosofía del Derecho de Hegel como filosofía de la libertad». *Taula* num. 10, (1988): p. 91-122.
- AMENGUAL, Gabriel. *La libertad en su realización. La Filosofía del Derecho de Hegel*. Granada: Comares, 2021
- BOBBIO, Norberto. «Hegel y el iusnaturalismo». Trad. Alejandro Rossi. *Diánoia* vol. 13 num. 13, (1967): p. 55-78.
- DRI, Rubén. *El movimiento dialéctico. De la Fenomenología del Espíritu de Hegel a los Grundrisse de Marx*. Buenos Aires: Biblos, 2019.
- DUQUE, Félix. *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*. Madrid: Akal, 1998.
- FRANCO, Reynner. «Fundamentación del Estado ético de Hegel». En AA.VV. *Derecho, Historia y Religión II. Interpretaciones sobre la Filosofía del Derecho de Hegel. IV Congreso de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel* (actas, edición digital). Salamanca: SEEH, 2011, pp. 53-65.
- GAUTHIER, Florence. *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution. 1789-1795-1802*. Presses Universitaires de France, 1992.
- HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke*. Vols. 14/1, 16 y 20. Hamburgo: Felix Meiner, 1968 y ss. (GW).
- HEGEL, G.W.F. *Sobre el proyecto de reforma inglés*. Edición y Trad. Edgar Maragat. Barcelona: Marcial Pons, 2005.
- HONDT, Jacques. *Hegel*. trad. Carlos Pujol. Barcelona: Tusquets, 2002.
- KANT, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza editorial, 2012.

- NEGRO, Dalmacio. «Introducción». En Hegel, G.W.F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*, p. IX-LII. Madrid: Aguilar, 1979.
- PÉREZ, Sergio. «La acción y su fundamento». En VV. AA. *Reconocimiento, libertad y justicia. Actualidad de la filosofía práctica de Hegel*, p. 143-167. México: Itaca, 2014.
- RIEDEL, Manfred. *Between Tradition and Revolution. The Hegelian Transformation of Political Philosophy*. Cambridge University Press, 1984.
- TURRÓ, Salvi. *La crítica de l'economia política en Fichte i Hegel*. Discurso de recepción como miembro numerario del Institut d'Estudis Catalans, 2020. Disponible online: <https://publicacions.iec.cat/repository/pdf/00000285/00000042.pdf>
- RIPALDA, José María. *La nación dividida*. Madrid: Abada, 2016.





## JEAN STAROBINSKI Y LA MELANCOLÍA: UN PARADIGMA HERMENÉUTICO\*

*Jean Starobinski and Melancholy: an Hermeneutical Paradigm*

Nieves MARÍN COBOS  
Investigadora independiente  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1832-5340>

Enviado: 13 de junio de 2023  
Aceptado: 27 de junio de 2023

### RESUMEN

Este artículo plantea la posibilidad de entender la melancolía como un paradigma hermenéutico. En concreto, se enfatiza su idoneidad como tal para interpretar aquellos textos contruidos desde la voz de un Yo. Los diversos trabajos que Jean Starobinski ha dedicado a dicho concepto y, sobre todo, su texto capital *L'encre de la mélancolie* (2012), serán el eje en torno al cual gire esta propuesta –esta tentativa crítica–; desde esta obra, remitiremos a otros autores esenciales, como Aristóteles, Sigmund Freud, Julia Kristeva o Roger Bartra. Nuestra argumentación se divide en tres etapas: primero indagamos en el juego de contrarios que ha lastrado la historia conceptual de la melancolía, después ahondamos en el desplazamiento, el desdoblamiento y el exceso como núcleos de sentido del paradigma hermenéutico propuesto, y culminamos con una aplicación analítica, que nos conducirá a unas conclusiones en torno a la crítica.

*Palabras clave:* Melancolía; Hermenéutica; Psicoanálisis; Starobinski.

\* El presente artículo toma como base la ponencia «Melancolía del decir Yo», presentada en *Jean Starobinski y la relación crítica*, XIV Sesión del Seminario Permanente «Filosofía y Literatura» del Grupo de Investigación HELICOM (Hermenéutica y Literatura Comparada) de la Universidad Autónoma de Madrid. Este trabajo se inspira de aquella jornada de encuentro y debate en torno a la figura del autor suizo.

## ABSTRACT

The aim of this paper is to propose the possibility of understanding melancholy as a hermeneutical paradigm; specifically, we would claim its suitability to analyse first-person literary texts. The work of Jean Starobinski will be the main axe of this proposal –this critical attempt–; we will mainly focus on *L'encre de la mélancolie* (2021). This capital text would lead us towards other relevant authors, such as Aristotle, Sigmund Freud, Julia Kristeva or Roger Bartra. Our presentation will be divided into three steps. Firstly, we will look into the set of opposite dichotomies that have burdened the concept of melancholy alongside its history. After that, we will dive into the axes of significance of the hermeneutical paradigm we propose: displacement, splitting and excess. We will conclude by an analytical application, leading us to some conclusions on literary critique.

*Keywords:* Melancholy; Hermeneutics; Psychoanalysis; Starobinski.

*Sin embargo, déjame dar un consejo a mi lector presente o futuro que sea en verdad melancólico: que no lea los síntomas o pronósticos en la parte siguiente para que no se aplique a sí mismo lo que lee, exasperándose, atribuyendo cosas explicadas en forma general a su propia persona (como hace la mayor parte de los melancólicos), para que no se altere ni se perjudique, y consiga en conclusión más daño que bien.*

Robert Burton, *Anatomía de la melancolía*.

## 1. FRONTISPICIO: DE DURERO A STAROBINSKI

Si existe acaso una imagen que evoque la palabra melancolía en la mente de cualquiera, podemos estar de acuerdo en que esta sería sin duda el grabado de Alberto Durero que sirve como portada a probablemente el mayor clásico sobre el tema, *Saturno y la melancolía*, de Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl<sup>1</sup>. Dos elementos llaman la atención: la mirada perdida (quizás ensoñadora) y la cantidad de objetos que rodean al personaje en una profusión ordenada y simbólica, pero también apabullante. Pensemos primero en la mirada: ¿hacia dónde se dirige? Su foco de atención queda

1. Nos referimos a la edición en español de Alianza Editorial.

fuera del marco, está más allá, y aun así queda integrado en el conjunto representado como un hueco de sentido dentro de la abundancia de objetos significantes: si reconocemos el matiz de ensoñación y ensimismamiento que acompaña al anhelo y la pena del gesto del personaje, hemos de colegir que esa mirada puede también vuelta sobre sí mismo hacia su fuero interior, ya sea en la forma de un recuerdo, un deseo o un dolor, si bien no podríamos decir exactamente de qué se trata. El mismo hueco de sentido se superpone a los objetos: más allá de su simbología, se impone su presencia material, a modo de fetiches o reliquias, quizás restos o ruinas, de algo o de alguien, que desconocemos. La melancolía queda pues asociada a una imagen tensionada entre la certeza y la incertidumbre: cualquiera puede identificar a grandes rasgos lo que es (un abatimiento, una tristeza, quizás un anhelo), pero delimitar sus contornos resulta más complejo (por qué está abatido el melancólico, de dónde procede su tristeza, qué forma toma su anhelo), como si la definición de la melancolía funcionase pese a las lagunas de sentido que la horadan, quizás incluso se sostuviese sobre ellas. En definitiva, aproximarse a la problemática de la melancolía es verse acuciado, como si a uno se le cayesen encima todos los objetos que rodean al personaje de Durero, por una retahíla de preguntas que *a priori* carecen de respuesta unívoca, casi incluso de respuesta: ¿Qué es la melancolía? ¿Quién es el melancólico? ¿Qué es lo melancólico?

Es más, se topa el crítico con una abundancia de textos tan caóticamente ordenada como el citado panorama de objetos. Qué autores priorizar y, sobre todo, por qué hacerlo, es la siguiente pregunta en el camino tortuoso y de difícil tránsito que acabamos de emprender sin ser muy conscientes. La labilidad del concepto nos asalta de texto en texto: tan pronto el melancólico permanece pasivo e indolente como cae presa de la máxima excitación, tan pronto le es negada la posibilidad de la palabra como se ve abocado a una locuacidad irrefrenable y hasta genial, tan pronto se le prescribe el reposo como se le impele a viajar. ¿Cómo es posible asumir durante siglos un concepto cuya definición oscila de tal modo? En su ensayo sobre la melancolía en la España aurisecular, afirma Roger Bartra:

Hay otra explicación que nos ayuda a entender la sobrevivencia del canon melancólico. Podemos suponer que, a pesar de que se trata de un diagnóstico inscrito en las tradiciones científicas, es también una estructura simbólica que tiene las características de un mito: inmenso poder metafórico, funciones mediadoras, larga duración, poder generador de réplicas fieles a un canon original, conexión con rituales mágicos o diabólicos, etc. El poder metafórico de la melancolía se halla inserto en la estructura más amplia de un mito. (2001, 219)

La melancolía trascendería la Historia de la medicina para revelarse como una estructura simbólica y metafórica de carácter mítico. En concreto, este relato habría servido, en una suerte de paradoja, para comunicar los estados de soledad propios del surgimiento del individualismo moderno:

La melancolía fue ciertamente un sistema coherente capaz de dar sentido al sufrimiento y al desorden mental; proporcionó un medio de comunicar los sentimientos de soledad y una manera de expresar la incomunicación. [...]. En suma, el código de la melancolía fue capaz de albergar e impulsar las nuevas expresiones del individualismo moderno que acompañaban el aislamiento personal ante las condiciones aleatorias tantas veces impuestas por el desorden social. La melancolía fue un modelo general y abstracto que explicaba el sufrimiento mental; empero, paradójicamente, abrió paso a las formas personales e individuales de padecimiento. La tristeza y la desolación se sentían en forma individual e íntima, aunque eran transferencias de un sistema global de interpretación que daba sentido al sufrimiento y conectaba el mal tanto con el microcosmos como con el macrocosmos. (Bartra 2001, 213-214)

La melancolía habría devenido relato paradigmático y referencia cultural para expresar la soledad y la incomunicación del individuo. En consecuencia, el código melancólico no se limitaría a vehicular el diagnóstico, sino que permitiría al individuo identificarse, expresarse y *performarse* como enfermo de melancolía.

Partiendo de estas reflexiones, nuestra propuesta pretende dar un paso más allá en la consideración de la melancolía como estructura mítica y simbólica para sopesarla como paradigma hermenéutico. Por un lado, buscamos trascender la imagen del melancólico asociada a la soledad, pues esta estampa tradicional no engloba el conjunto de rasgos que le han sido atribuidos a la figura a lo largo de los siglos. Por otro, quisiéramos ahondar en la potencialidad literaria de la melancolía y lo melancólico. Estamos de acuerdo con Bartra en que la melancolía se reivindica como una estructura simbólica que permite la expresión del sujeto atrapado en una circunstancia de incomunicabilidad (y no tanto de incomunicación) y por ello postulamos que la melancolía, tanto más en su variabilidad, puede ser comprendida como una condición que afecta a los textos literarios y no sólo al sujeto que se expresa. La melancolía no sería tanto un tópico literario como un paradigma hermenéutico. Esta perspectiva aunaría además los dos ámbitos que tradicionalmente se han ocupado del estudio del carácter melancólico: el ámbito clínico, desde su etapa pre-científica con la teoría de los humores a su deriva psicoanalítica, y el ámbito literario, desde el impulso que proporcionase el *Problema XXX*, I de Aristóteles hasta los estudios de críticos contemporáneos.

Por ello, tomaremos como referencia la obra de Jean Starobinski, crítico y teórico literario, y médico y psicoanalista de formación. Nos centraremos especialmente en su obra *L'encre de la mélancolie* (*La tinta de la melancolía*, 2012), en la que recoge estudios sobre el tema en los que aglutina ambas vertientes. Proponemos entender el paradigma hermenéutico que constituye la melancolía en torno a tres ejes que atraviesan la Historia de este mal que el autor suizo nos brinda: el desplazamiento, el desdoblamiento y el exceso. Dividiremos nuestra argumentación en tres etapas: comenzaremos indagando en las dicotomías contrarias que han lastrado el concepto de melancolía, seguiremos ahondando en el desplazamiento y el desdoblamiento como núcleos de sentido para, a continuación, valorar el exceso, y culminaremos con una breve aplicación de nuestra propuesta a un texto literario (cuyo título, nos permitirá el lector, nos reservamos por el momento). Como cierre, ofreceremos unas conclusiones en torno a la crítica a la que podría conducir el paradigma melancólico.

## 2. UN MAL DE / EN LA FRONTERA

Si algo pone de manifiesto la *Histoire du traitement de la mélancolie* (*Historia del tratamiento de la melancolía*, 1960) que nos brinda Starobinski es que la trayectoria conceptual del mal de la melancolía ha sido de todo menos lineal y homogénea. La contrapartida del carácter mítico sería una acusada indefinición. La melancolía ha sido definida desde la Antigüedad hasta la Modernidad por una interrelación variable entre organismo y ánimo que ha provocado un juego de dicotomías irreconciliables: a veces, el melancólico es un exaltado, otras, un apático, a veces, llora desconsolado, otras, ríe desatado. Una de las contradicciones más llamativas es la que enfrenta la genialidad literaria con la asimbolía y el caos de ideas.

Arranca Aristóteles su diatriba preguntándose:

¿Por qué razón todos aquellos que han sido hombres de excepción, bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia del Estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos, y algunos hasta el punto de hallarse atrapados por las enfermedades provocadas por la bilis negra, tal y como explican, de entre los relatos de tema heroico, aquellos dedicados a Heracles? (953a, 10: 2007, 79)

El genio no sólo sería necesariamente melancólico, sino que el melancólico sería extraordinario de forma connatural. Así, el cierre del texto estipula

que «todos los melancólicos son seres excepcionales, y no por enfermedad, sino por naturaleza» (955a, 35-40: 2007, 103). Lo más reseñable de la descripción aristotélica es, como señala Jackie Pigeaud en el estudio introductorio a la obra referida, que, entre los temperamentos de aislamiento y los de extraversión que se asocian a las figuras melancólicas, estos últimos prevalecen (2007, 29). Asimismo, resulta pertinente recalcar con Pigeaud que el melancólico aparece en Aristóteles como figura susceptible de acoger todos los temperamentos, de ahí su ligazón privilegiada con la creatividad (2007, 15-16). El melancólico puede ser cualquiera, puede ponerse en el lugar de cualquier otro, pero precisamente por eso corre el riesgo de extraviarse hasta el punto de no ser ya nadie.

Frente a esta ligazón inexpugnable, la melancolía, en su vertiente depresiva contemporánea, ha sido asociada a la alogia. La incomunicación dejaría de ser detonante de expresión literaria para revertir en ahogo. Así, afirma Julia Kristeva:

Recuérdese la palabra del depresivo: repetitiva y monótona. En la imposibilidad de concatenar, la frase se interrumpe, se debilita, se detiene. Los sintagmas no alcanzan a formularse. Un ritmo repetitivo, una melodía monótona dominan las secuencias lógicas quebradas y las transforman en letanías recurrentes, obsesivas. En fin, cuando esta musicalidad frugal a su vez se debilita o simplemente no logra instalarse a fuerza de silencio, el melancólico parece suspender la articulación de cualquier idea naufragando en la nada de la asimbolía o en la demasía de un caos de ideas imposible de ordenar. (2017, 49)

El melancólico se ahogaría en su propio caos de ideas hasta el punto de caer en una asimbolía y una asignificancia que equivalen al silencio. Si el lenguaje es por naturaleza meta-fórico, transposición, «traducción pero en un registro heterogéneo de aquel donde se opera la pérdida afectiva, la renuncia, la fractura» (Kristeva 2017, 58), el melancólico, que habría perdido esta capacidad que da origen al lenguaje (simbólico), «termina entonces en la falta de simbolización, la pérdida de sentido: si ya no soy capaz de traducir o de metaforizar, me callo y muero» (Kristeva 2017, 59)<sup>2</sup>. El melancólico ya no es

2. Afirma Bartra en un breve estudio sobre la melancolía moderna que Freud obvió la relación tradicional entre la pérdida de objeto y la invención del sujeto melancólico que convierte el dolor por esa falta en impulso estético (2017, 21). En esta línea, y en consonancia con Kristeva, Abraham y Torok distinguen entre duelo y melancolía en base a la capacidad de reparación simbólica que facultaría el primero pero no el segundo (2018). Sin entrar a valorar las diferencias entre duelo y melancolía dentro del psicoanálisis, especialmente freudiano, y sus consecuencias hermenéuticas, sí quisiéramos destacar que

un genio locuaz y creativo, ahora agoniza incapacitado para hablar. En una línea similar, recapitula Starobinski sobre el pecado de la acedia:

Es una pesadez, una torpeza, una falta de iniciativa, una desgana y una desesperanza total en la propia salvación. Algunos la describen cual una tristeza que nos vuelve mudos, esto es, como una afonía espiritual, verdadera «extinción de voz» del alma. [...] El ser interior se encierra en su mutismo y se niega a cualquier comunicación con lo que está fuera. [...] Así el diálogo con el prójimo y hasta con Dios se ha interrumpido, reseándose en su propio hontanar. Una mordaza ata la boca de la víctima de la acedia. Por así decir, el hombre ha devorado y se ha tragado su propia lengua; el habla le ha sido retirada. (1960, 32)<sup>3</sup>

Una tristeza que vuelve al sujeto mudo, una afonía anímica que repercute en silencio y rechazo de la palabra. Un rechazo que nace de la imposibilidad misma de hablar, como si una mordaza cubriese la boca del melancólico que ya no puede ni quiere hablar con nadie, sea Dios o los hombres.

Y, sin embargo, habla...

La descripción de Starobinski apunta (y nos devuelve) a una característica capital de la melancolía: su intrínseca capacidad metafórica. No aludimos al sentido de lo metafórico recién asignado con Kristeva; nos referimos a la potencialidad performativa como traducción simbólica de los estados del alma. Desde esta perspectiva, la melancolía se define por la posibilidad de una vivencia metafórica: «La atrabilis es un metáfora que se desconoce a sí misma y que quiere imponerse como un fruto de la experiencia. Porque la imaginación hasta que se demuestre lo contrario, desea creer en una materia melancólica. Y sólo tras haber tenido que renunciar al sentido propio, admite un sentido figurado» (Bartra 1960, 45). Se anuncia como herida física, pero se ve obligada a descubrirse como herida del alma. El carácter metafórico de la melancolía trasciende lo clínico para recalcar su dimensión *po(i)ética*. No sólo circula como relato, sino ante todo como ejemplo de una vivencia metafórica exacerbada hasta el punto de condicionar lo corporal. Una disimilación retroactiva se impone entre el sentimiento y su vivencia por la vía de la performativi-

---

la dimensión sugestiva que atraviesa los textos del padre del psicoanálisis, sobre todo en su etapa metapsicológica, permite una reinterpretación en otro sentido, por la que la pérdida del objeto de deseo puede ser fuente de reparación simbólica y creación literaria en ambos supuestos pues ambos males convergen en la palabra que dice el deseo de recuperar lo que falta. Sin ir más lejos, el estudio de Abraham y Torok sobre el Hombre de los Lobos freudiano prueba que lo no-dicho puede ser fuente de palabra simbólica por sintomática.

3. Tanto esta cita como la siguiente pertenecen a la traducción de Acta psychosomatica de 1960 de «Historia del tratamiento de la melancolía desde los orígenes hasta 1900».

dad: el melancólico es (también) aquel que *se performa* como melancólico de acuerdo con los patrones culturales establecidos. Sin embargo, todo *performarse* acoge la posibilidad de una variabilidad, venga del propio sujeto o del exterior que sanciona el estereotipo melancólico. Y, en la acusada variedad del concepto, algo ha de permitir seguir identificando al Otro e identificarse a sí mismo como enfermo de melancolía. Algo debe sostener el juego de contrarios para que este permanezca. El melancólico habla y además lo hace desde una posición de melancólico reconocido por los otros.

Starobinski dirá que, siempre entra en escena la noción de pérdida, la sombra de la melancolía se extiende (2012, 173). Por su parte, Bartra hablará de «un mal de frontera, una enfermedad de la transición y del trastocamiento. [...] que ataca a quienes han perdido algo o no han encontrado todavía lo que buscan» (2001, 31). El melancólico es aquel que ha perdido algo, pero no sabe el qué, apostillará Freud (2017). ¿Hacia dónde mira el melancólico? Recuerdo, deseo o herida: mira, dentro y fuera de sí, hacia lo que no tiene, lo que le falta, lo que ha perdido o, quizás, nunca tuvo. La constante que atraviesa el paradigma de la melancolía no sería tanto el juego de contrarios, sino que se correspondería más bien con la causa que impulsa y sobre la que se sostiene dicha tensión: el melancólico, exaltado o apático, locuaz o callado, genio o loco, se presenta siempre como alguien enfrentado a una ausencia. El relato mítico de la melancolía se configura en torno a dos núcleos de sentido, la transición y la falta, necesariamente unidos: quien algo busca es porque algo le falta, aunque no siempre se busca, o se cree que se busca, lo que en efecto falta.

Precisamente por este impulso hacia la búsqueda de lo que habría al otro lado del vacío, por este estar en la frontera hacia ninguna parte, el paradigma hermenéutico melancólico resulta especialmente adecuado para abordar la escritura que dice Yo<sup>4</sup>: el Yo es, por definición, un pronombre vacío que traslada una figura en busca de sí. El Yo es un nadie que puede, por eso mismo, ser cualquiera que desee, si es que ese es su deseo.

### 3. DEL DESPLAZARSE Y DESDOBLARSE DEL MELANCÓLICO

Una de las figuras que se han asociado tradicionalmente a la melancolía ha sido la del errante: su soledad y su desarraigo lo llevarían al apartamiento

4. Con esta expresión intencionadamente vaga queremos referirnos al discurso que pone la construcción retórica de la voz del Yo en primer plano, lo que incluiría formas autonarrativas que acogen desde la autobiografía a los experimentos autoficcionales y también cualquier discurso novelístico escrito desde la primera persona del singular, como veremos en el ejemplo que será analizado.



y al continuo divagar. Este divagar invita a ser contemplado en una doble acepción, geográfica e imaginativa, que acentúa la relación entre dos de los ejes del paradigma melancólico: el desplazamiento y el desdoblamiento. Y la divagación, en esta misma doble acepción, posee un valor melancólico doble en consonancia con las dicotomías opuestas aludidas: la distracción puede sacar al sujeto de sí o bien sumirlo en su mal. En contraposición a las figuras del errante o el vagabundo, cuando se empieza a considerar la melancolía más una enfermedad del alma que del cuerpo, se extiende la recomendación del viaje como método para distraer la mente del enfermo. En lugar de dejar que se encierre en su fuero interior, como podía pasarle antaño al errante en su vagar incondicionado, hay que sacar al sujeto de ahí, llevarlo a otro sitio, otorgando un motivo al desplazamiento. Así, una de las curas propuestas con frecuencia contra la nostalgia era el retorno al país natal añorado.

El primer escollo se plantea pronto: no siempre existe un lugar al que volver, bien porque lo añorado no es un espacio geográfico (que además ha podido devenir irreconocible con el paso del tiempo), bien porque se ansía retornar a un espacio simbólico irrecuperable, como puede ser el paraíso perdido de la infancia. La creación poética viene a menudo a sustituir este imposible retorno: he ahí la relación habitual entre el exilio y la escritura literaria, de Ovidio a Rousseau. Es más, el par que conforman nostalgia y exilio se enraíza en lo melancólico precisamente por el eje entre frontera y vacío anteriormente señalado: la frontera marca la separación y la (im)posibilidad del retorno, haciendo más acuciante la certeza de una pérdida que coagula en idealización de aquello que nunca podrá retornar más que en la imagen poética que lo consigna y lo conjura. La literatura surge en (el) lugar del deseo. La imaginación es la capacidad del sujeto de desplazarse allí donde no está, la *phantasia* es la capacidad del sujeto de desplazarse allí donde habita su deseo. Ante la falta, surge la palabra, pero eso no implica que esta pueda llegar a cubrir el hueco (de sentido).

La melancolía adquiere una dimensión espacial que sobrepasa lo físico tanto como se aferra al cuerpo: la melancolía se antoja un mal-estar, un no soportar estar allí donde se está, lo que impulsa el recuerdo, pero también la proyección a un futuro improbable. La excentricidad del melancólico se acompasa con este no-estar, no-poder-estar, ni fuera ni dentro, fuera-de-sí-dentro-de-sí, in-completo, *à la recherche de*, en la frontera. En este sentido, la tragedia del melancólico es la de un deseo truncado, no tanto reprimido como materialmente imposible. Para Binswanger, como recoge Starobinski, la melancolía se caracteriza por un predominio de la relación con el pasado, que lleva al sujeto a un abuso del condicional pasado como tiempo al que acudir para cambiar lo que ya no puede ser modificado, de suerte que aplica

al pasado una posibilidad que se revela vacía (2012, 462). Lo perdido sobrevive en el condicional pasado que (re)anima un fantasma imposible. En consecuencia, el mal-estar se traslada a la palabra, que puede convertirse en otro lugar en el que se está sin querer, pues se está ahí por no poder estar donde se desea, se está ahí en lugar de en el país añorado, el tiempo perdido o el cuerpo anhelado. El melancólico queda rodeado de objetos con los que se distrae, entre los que se distrae, ante la imposibilidad de alcanzar el objeto deseado. No hay lugar al que volver y el desplazamiento se torna errabundo, ya sea en el espacio físico, en el pensamiento divagatorio desatado o en la palabra en la que se multiplican los simulacros de lo ausente.

Al definir el temperamento melancólico, se ha aludido con frecuencia a la noción de idea fija: el melancólico sería aquel apegado a una idea que lo obsesiona. A causa de este apego excesivo, la idea fija funciona como un cuerpo extranjero e invasivo, casi como un parásito, que genera un eco, al modo de la bilis negra. La ensoñación obsesiva se aferra fascinada al objeto, que puede ser el objeto original de deseo o su fetiche. La obstinación, que repite el objeto, opera como una forma de posesión que, por la multiplicación de los simulacros, opaca la pérdida sufrida. Según Freud (2017), de hecho, la tragedia del melancólico suele ser que no sabe lo que ha perdido, no es capaz de identificar qué representaba ese objeto que ha perdido, de ahí que multiplique los simulacros de sustitución y los reproches contra sí. La palabra, cuando surge en lugar del deseo, en el lugar del deseo, reproduciría este desplazamiento obsesivo. *Words, words, words,...*

La palabra *po(i)ética* se alza como un medio de distracción, de nuevo, en su doble sentido: supone un posible desvío catártico tanto como un encierro excéntrico en el que el melancólico se rodea de objetos de su deseo truncado. En algunas épocas, nos cuenta Starobinski, la literatura, ya sea mediante la escritura o la lectura, se ha propuesto como distracción para restablecer las relaciones correctas entre el sujeto y el mundo que le rodea: se ha recomendado llevar al paciente al teatro, o bien se la ha espoleado a escribir y a leer lo escrito. Porque como apunta Starobinski en un texto sobre lo imaginario:

La apelación a lo imaginario [...] es la condición necesaria de la *catharsis*. Pues lo imaginario conserva, por una parte, el poder que tiene la realidad de provocar nuestras pasiones, de resonar en las profundidades de nuestros cuerpos; por otra parte, no siendo real el acontecimiento representado, la emoción que suscita se podrá gastar puramente: (en «pura» pérdida): de ahí, el efecto de purgación, de *catharsis*. (1974, 141)

Un destino representado es un destino dominado, un recuerdo escrito es un recuerdo apresado, una herida puede adquirir forma en la palabra. La purgación, en una (nueva) vivencia metafórica del dolor, se hace posible en el desplazamiento por la palabra que es desdoblamiento. No obstante, toda experiencia de desdoblamiento es re-presentación, ergo posibilidad de pérdida de sí, continuo des-encuentro. Por un lado, la palabra *po(i)ética* supondría un desvío catártico cuya posibilidad terapéutica procede del retorno sobre sí, por comparación o por reflejo, al modo de la tragedia clásica. No obstante, este retorno puede volverse obsesivo y dañino, como ocurre en el trauma, de suerte que la escritura se trueca en una profundización en la herida, un recrearse en el dolor.

El desvío, en cuanto origen de divergencia, puede ser fuente de extravío y/o hallazgo. A propósito de la autobiografía, propone Starobinski dejar de entender el estilo como la superposición de una forma sobre un contenido para vislumbrarlo como un desvío (*deviation, écart*), de manera que la originalidad del estilo autobiográfico se cifra en un sistema de rasgos sintomáticos (1980, 75). En los desvíos en y por la palabra, se revela el sujeto autobiográfico. Porque si el estilo se ofrece como un sistema de rasgos sintomáticos, allí donde ocurre un desvío acontece el significado de un síntoma. El síntoma, parafraseando la teoría freudiana, es relato (corporal) que emana de un vacío, que dice de otro modo y en otro sitio una falta, una herida, a la que se superpone sin borrarla. Por eso, si localizamos el itinerario de desplazamiento del síntoma sobre el hueco que le da sentido, podríamos hallar el deseo truncado que origina el relato sintomático. O no; pues no siempre hay lugar al que volver ni cuerpo que reclamar. Así, la escritura que dice Yo dice siempre algo más de lo que quiere decir porque no puede decir lo que quiere decir, porque el Yo es un sujeto que ya no existe cuando escribe, ya sea porque pertenece al pasado, o porque se abisma en un futuro insondable, o porque se ha tornado Otro-de-sí en el reflejo que le devuelve la página en blanco, creyendo que está encontrando lo que en realidad él mismo ha puesto primero en un gesto performativo desquiciado, atrapado como está en el torno de la autogeneración. Melancolía del (no) decir yo...

El desplazamiento a través de la imaginación es desdoblamiento de sí y desdoblarse, nos dice Starobinski, implica una dimensión melancólica que metaforiza el reflejo en el espejo: «En resumen, allí donde aparece la melancolía, el desdoblamiento se insinúa. Y el desdoblamiento más perfecto –el que metaforiza el reflejo en el espejo, y el que asegura al sujeto la precisión y certeza de su conocimiento sobre los objetos, conlleva necesariamente [...]

un componente de melancolía» (2012, 170)<sup>5</sup>. La autocontemplación en el espejo puede ser encierro o liberación: modo de abismarse en sí mismo, como un Narciso autocomplaciente y autodestructivo, o bien posible salida de sí al contemplarse como objeto ajeno, enajenado, Otro-de-sí. Desdoblarse implica una escisión tanto como una reduplicación, según se enfatice el sujeto que reflexiona o el objeto de reflexión. El espejo, como la página en blanco, no sólo devuelve la imagen de sí, otra imagen de sí, sino que también ofrece un espacio simbólico para la *performance*. El desdoblamiento así entendido es intrínseco a toda forma de autonarración: todo decir Yo comporta una escisión en objeto y sujeto que ocurre en la auto-contemplación y todo Yo escrito es Otro-de-mí, ahí, así. Si la melancolía acecha en este gesto no es tanto porque se abra el espacio de un relato mítico de sí, como porque en la distancia con el objeto de sí el sujeto traspasa una (nueva) frontera que posibilita un (nuevo) sentido: «Toda reflexión implica una separación, y esta separación puede revestir el valor de una pérdida. En cuanto entra en escena la noción de pérdida, la sombra de la melancolía cae sobre la reflexión. La separación se interpreta entonces como un exilio; [...]» (Starobinski 2012, 173). Ocurre una separación que puede ser vivida como una pérdida. Si la excentricidad es la tendencia a estar fuera de sí, fuera-de-sí-dentro-de-sí, ensimismado en un mundo interior divergente que obliga a la extraversión de la exposición, entonces el melancólico puede ser siempre otro, cualquiera, nadie; y la muerte hace su aparición. La idea fija obsesiva que acecha al melancólico podría incluso carecer de contenido, o más bien, presentarse como una idea cuyo contenido puede ser la ausencia misma de contenido que apela al sentido: al melancólico suele preocuparle la muerte, que aun pudiendo venirle del Otro, no es más que reflejo de un narcisismo exaltado, preocupación por la ausencia de sí que un día será y por tanto ya está siendo posible, por-venir.

Este sentimiento de vacío que acompaña la melancolía repercute sobre el mundo exterior y conduce al sujeto melancólico a la certeza de una teatralidad falsaria y mendaz: «A ojos del deprimido, ocurre con frecuencia que el paisaje que lo rodea carece de consistencia y realidad. [...] Está contaminado por algo falso y engañoso. Las actividades humanas parecen desprovistas de sentido» (Starobinski 2012, 228). Una relación desajustada entre el fuero interno y el mundo exterior, auténtico mal-estar, impide la armonía que, en palabras de Starobinski, define la vida habitable (2012, 642). Precisamente una de las paradojas intrínsecas a la poética del melancólico –a la poética melancólica– radica en este desapego. El análisis recurrente que realiza Starobinski

5. En lo que sigue, las citas de *L'encre de la mélancolie* se ofrecen en traducción propia, con referencia a la obra original incluida en la bibliografía.

sobre el sujeto autobiográfico rousseauiano ejemplifica a la perfección esta condición: este sujeto percibe un rechazo por parte de los otros, y sin embargo no puede dejar de enunciarse hacia y para una otredad, pues toda imagen de sí está construida sobre la imagen que el sujeto considera que los otros se hacen de él. La percepción del rechazo lleva a la escritura y esta se formula para una otredad figurada desde la imagen que el sujeto percibe de sí en los demás. La tragedia (nueva tragedia del melancólico) estriba en que, como hemos de convenir con Rousseau, toda relación con el Otro es malentendido, en parte, pero no sólo, por la insuficiencia del lenguaje. Además, por su narcisismo, el melancólico nunca mira al Otro, sino que siempre se está mirando a sí mismo en los otros concebidos como espejo de sí. El decir Yo es una negativa a decir Nosotros, porque no se quiere, porque ya no hay Nosotros posible, porque el Nosotros se asimila al Yo que está ahora en busca de una parte perdida que sólo es suya. El melancólico es un solitario que ha roto los vínculos con los demás, de ahí la preeminencia de la vivencia psíquica, pero esto no implica que esta vivencia no haya quedado impregnada del recuerdo de esos otros, de su ausencia. La relación truncada se sostiene como tal en la *phantasia*, en el fantasma de lo que podría haber sido y es. Lo perdido y/o lo anhelado sólo puede sobre-vivir en el condicional pasado que conjura al *phantasma* imposible. Es más, la naturaleza narcisista insoslayable implica que a menudo la melancolía no sea vista como ese cuerpo ajeno que ha de ser expulsado, sino como un lugar habitable, deseable, o al menos un lugar del que no se puede escapar. Toda representación requiere de un espacio, a veces el propio cuerpo donde encarnar el temperamento melancólico.

Pero la farsa no sólo cae sobre el mundo exterior. La insuficiencia del lenguaje trueca la imagen del propio Yo en otra farsa: el Otro-Yo que surge en el desdoblamiento corre el riesgo de devenir impostura a causa de la constatación de la imposibilidad de comunicación. Nos recuerda Starobinski, a propósito de la nostalgia, que no se puede estudiar un sentimiento hasta que ha sido nombrado y que, en consecuencia, lo que se estudia no es la experiencia afectiva, sino la experiencia nombrada, escrita; añade que: «El sentimiento no es la palabra, pero sólo puede difundirse a través de las palabras» (2012, 265). El relato melancólico reviene sobre la experiencia, experiencia que primero ha sido nombrada por los otros, torno incesante del lenguaje. El melancólico apela a la retórica de la melancolía de los otros para decir la propia. A causa de la incomunicabilidad radical, la teatralización de sí del melancólico es deseo de exposición tanto como sacrificio. El condicional es el tiempo de la imaginación de lo irrealizable, así como el de una incomunicabilidad que no renuncia a la palabra.

El peligro derivado de la teatralización melancólica es el olvido de sí, aniquilado el Yo bajo la máscara: «[...] una especie de embriaguez lírica arrastra la existencia y la transporta hacia un destino ficticio en el que se absorbe por completo: es una metamorfosis, en la que todos los recursos de la persona se despliegan para constituir una segunda persona» (Starobinski 2012, 362). El melancólico cae con frecuencia bajo el hechizo de su propio vacío, puede aparecer como nadie que está en (el) lugar de un Yo real perdido, muerto. A propósito de Kierkegaard, sostiene Starobinski: «[...] una reflexión dolorosa se desarrolla, conduciendo la pluma y cubriendo las páginas de escritura, para decirnos que hablan *in absentia*, en lugar de un yo legítimo, que permanece mudo, fuera de alcance, irrevelado» (2021, 426). El melancólico habla en lugar de, pero al hacerlo encuentra un lugar, que es el de su Otro, el de su farsante, anclaje imposible y delirante en el vacío de la página en blanco. La palabra no es ya medio de búsqueda u oportunidad de hallazgo; se limita a fluir por la página en blanco en una sangría del sujeto melancólico. Es pertinente señalar en este punto que en francés *encre* («tinta») es homófono de *ancre* («ancla»): la tinta puede funcionar como anclaje frente al caos del sentimiento melancólico, un lugar al que acudir, un cuerpo que tocar, pero es también líquido que no deja de fluir, como la bilis negra, líquido que se expande y mancha. La paradoja de la escritura, que es su melancolía, es la de ser herida y cura al mismo tiempo. Así, afirma Robert Burton en el prólogo a su *Anatomía de la melancolía*: «Escribo sobre la melancolía para estar ocupado en la manera de evitar la melancolía» (2007, 31). El juego del lenguaje es, primero de todo, una búsqueda de una palabra que diga lo que no se puede decir (y el crítico la prolonga, participa de ella, mediante la glosa que corre el riesgo de devenir logorrea). La búsqueda para llenar el vacío se convierte en el punto de anclaje, pero el vacío persiste y retorna: lo creado es siempre algo distinto de lo perdido, objetos sobre objetos.

Pareciera que el melancólico se desplazara constantemente, errara, vagabundeara, pero lo que se desplaza es su discurso, *phantasma* adherido a la palabra. En el texto que cierra *L'encre de la melancolie*, analiza así Starobinski un poema de Charles d'Orléans: «[...] la persecución condenada al retorno forzoso que provoca que uno se encuentre al final exactamente allí donde había empezado. Inmovilidad bajo la apariencia de un movimiento regulado; desarrollo musical bajo la apariencia de la repetición. Parece que nada ha progresado, pero un poema melancólico ha nacido» (2012, 641). Nada ha ocurrido, pero un texto ha nacido. La tinta no ancla sino que fluye, como erra el sujeto por una cárcel que es la de su cabeza, que es la de su palabra en la que desdoblarse para encontrarse, para no hallar nada, hueco que (no) crea, del que emerge un todo que es nada, nadie, que sólo es palabra, y ya es.

#### 4. DE EXCESOS, FLUIDOS CORPORALES Y RUINAS COMO RESTOS EN EL CAMINO

A las terapias psicodramáticas-catárticas que invitaban a (des)encarnar la experiencia en la palabra para así retornar sobre ella hemos de sumar el valor alegórico de las terapias tradicionales contra la melancolía: si el médico diagnosticaba un exceso de bilis negra, el tratamiento adecuado prescribía sangrías que lo eliminasen. Una purgación performativa llevada al extremo. Con las sangrías y otras purgaciones, el exceso de bilis negra se convierte en exceso de sangre que desborda el cuerpo. La palabra balbuceante del melancólico cae en un exceso similar: un Yo se dice pero no se reconoce. El desdoblamiento imaginativo se revela entonces fragmentación de sí en las distintas posibilidades del condicional. La máscara de la teatralización aparece como un rostro distinto, que también se ofrece para ser mirado y deseado al mismo nivel que el original que se oculta, que quizás se ha perdido. El exceso deviene parte de sí porque ya no hay otra. No hay mayor exceso que un Yo escrito pues todo discurso del Yo colma el vacío de un pronombre, de una máscara que por ser de todos ya no es de nadie. El deseo de sí inicia una búsqueda que conduce necesariamente a la disgregación del Yo. A cuenta de rastrear el objeto perdido que es reflejo de sí, el sujeto se disgrega en los objetos que lo rodean, en los que se proyecta, se pierde; por eso el melancólico está siempre rodeado de objetos que no logra controlar, significar.

La melancolía se expande haciendo enfermar los objetos, las palabras y los cuerpos. La potencia metafórica, *poiética*, de la melancolía es también su mayor peligro, pues en ella radica la posibilidad de su contagio. Cualquier síntoma es también relato que circula entre los cuerpos, como nos recuerda Starobinski a propósito de las histéricas: «Otro tanto puede decirse de la histeria; su definición y cuadro clínico, tal como circularon en forma escrita u oral, tuvieron con frecuencia un papel determinante en la eclosión de los casos más representativos de dicha afección. En este caso se podría hablar de sociogénesis o de logogénesis del síntoma» (1975, 87). Al desbordar el cuerpo, la melancolía afecta a los otros y a sus textos. La palabra enferma de melancolía y contagia a los otros que la observan, la usan y la comparten.

Además, los textos melancólicos muestran que no sólo se pierden los objetos, las ciudades, la edad o las personas, sino también las palabras. Y esta pérdida no siempre o no sólo conduce al ahogo: puede llegar a revertir en logorrea. Surge un exceso de palabra por todos los objetos en los que se lee ahora la falta, ruinas resignificadas *ad absurdum*. Quizás hayamos insistido demasiado en lo mucho que habla el melancólico y hayamos obviado los momentos en que una mordaza viene a taponar su boca... Sin embargo, no hablar con Dios o con los otros no significa no hablar. La afonía sesga la voz,

pero no la palabra. El melancólico es locuaz, excesivo y extático en el lenguaje: el melancólico es un exhibicionista y una de las cosas que exhibe con mayor gracia son sus palabras. La duda es si no para de hablar porque no sabe qué decir o porque no tiene nada que decir.

Este exceso de palabra que es carencia puede aparecer en forma de recurso constante a la cita, según demuestra Starobinski en el estudio sobre Burton: al insertar en su discurso citas de otros, el autor prueba un saber, a la vez que confiesa una insuficiencia (2012, 206). La cita es una oportunidad de desdoblamiento que culmina en fragmentación, en encuentro de restos de *corpus* diversos. Es un exceso de palabra que se construye sobre una carencia para ocultarla sin poder colmarla, puesto que el conocimiento será siempre de los otros. Al insertar palabras ajenas en el discurso propio una nueva forma de reflexión en un espejo distorsionado tiene lugar.

Entonces, ¿por qué habla el melancólico, qué habla en el melancólico?

Durante largo tiempo se asumió que la melancolía estaba asociada a algún tipo de desajuste orgánico que revertía en síntomas físicos externos o en la conducta del individuo. No se concebía que el comportamiento patológico no estuviera acompañado de una lesión más o menos marcada de la sustancia nerviosa. Las pasiones eran pensadas como procesos materiales; he ahí (de nuevo) el cuerpo de las histéricas para dar testimonio. Ahora bien, Freud ya nos advirtió de que el melancólico es aquel que ha perdido algo pero no sabe el qué, aquel que quizás ni siquiera ha perdido algo pero siente un vacío en su interior que lo lleva al reproche. La melancolía podría surgir por tanto de una materialidad ausente, pero ¿qué materialidad puede tener lo ausente? Es más, ¿qué ocurre cuando se puede localizar una herida que no existe? La melancolía, recordemos, ha sido una forma de vivencia en la metáfora. El mal de amores, una de sus formas habituales, aparece para Starobinski como forma de sobre-expresión somática en la que el cuerpo demuestra su imposibilidad de vivir sin el ser amado (2012, 43). Un exceso corporal que surge de una ausencia, una colisión de contrarios que opera en el cuerpo-palabra del sujeto. Una constatación se impone: la principal contradicción de la melancolía es la que opone un fondo vacío a una forma exuberante. Ni Aristóteles ni Kristeva se habrían equivocado: la alogía de lo ausente conduce al furor de la palabra:

El amor quiere sobrevivir, pero sólo puede hacerlo en el tiempo verbal del condicional pasado. Este amor se conjuga en el modo de una reanimación fantasmática de lo imposible. [...] Este apego a un pasado que ya no se puede poseer, esta incapacidad para desvincularse, esta voluntad de invertir la imposibilidad en un fantasma de posibilidad, es sin duda una de las más magníficas expresiones que se hayan dado jamás de la conversión del estado amoroso en estado melancólico. No me refiero aquí a un hecho biográfico, sino a una



magistral puesta en escena poética de un hecho del que no sabremos jamás si ha sido vivido de un modo que no sea la composición del poema. (2012, 515)

De nuevo sobre Charles d'Orléans, afirma Starobinski que la melancolía no apela al canto porque sea creadora, sino porque establece la falta, que la palabra traduce tanto como compensa simbólicamente: «Si la melancolía apela al canto, no es porque sea en sí mismo creadora: establece la falta [...] de la que la palabra melodiosa se convierte a la vez en compensación simbólica y traducción sensible» (2012, 643). Escribir, añade, consiste en formar sobre la página en blanco signos que transforman la imposibilidad de vivir en posibilidad de decir (2012, 646). El melancólico delimita la ausencia con la palabra, que le permite decir lo que falta tanto como esbozar y añorar una reparación simbólica. El poeta canta porque no puede vivir, lo que no puede vivir. El poeta melancólico habla para decir que está abocado al silencio.

## 5. TRES ESCENAS –CRÍTICAS–

### 5.1. *Primera escena o el torno de la auto-generación*

Propongamos una escena un tanto baladí: un sujeto, en mitad de una comida en un restaurante, observa a una bella mujer y decide escribirle una nota para concertar una cita. Leamos:

¿Qué puedo escribir? Una cita para mañana. Debo indicar varias citas. [...] Escribo: «mañana, a las dos, en el salón de lectura de los almacenes del Louvre...». El Louvre, el Louvre, no se puede decir que sea muy *high-life*, pero es lo más cómodo, y además ¿dónde si no? El Louvre, vamos. A las dos. Hace falta un intervalo suficientemente largo; por lo menos desde las dos hasta las tres; eso es; cambio «a» por «desde» y añado «hasta las tres». Luego «yo... yo la esperaré...», no, «yo esperaré»; eso es; veamos. «Mañana desde las dos, en el salón de lectura de los almacenes del Louvre, hasta las tres yo esp...». No suena bien; ¿cómo ponerlo? No lo sé. Sí; «a las dos, en el salón...» etcétera... «hasta las tres esperaré...» Pongamos hasta las cuatro; sí; me llevaré un libro; precisamente, la novela de ese tipo, el periodista; no sé por qué la compré la otra tarde; pero puesto que la compré, veré lo que es; me instalaré y esperaré tranquilamente; a veces hay corrientes de aire; pocas veces; no, no hay corrientes de aire. Y esta tarjeta que no acabo de escribir; continuemos. «Esperaré hasta...» pero hay que volver a poner «a» en vez de «desde»; bien, «mañana a las dos...» mi tarjeta va a estar llena de tachaduras, asquerosa, ilegible; es absurdo; voy a acatarrarme en ese odioso salón de lectura lleno de corrientes de aire; y, además, esa mujer no aceptará mi nota. La rompo; [...].

Vemos cómo el Yo va decidiendo sobre la marcha lo que debe poner en su nota de la manera más comprensible. La condición de pensamiento que se engendra queda clara en el desvío en torno a la novela que llevará o en las contradicciones respecto a las corrientes de aire. El pensamiento se desplaza con la escritura tanto como se desplaza por la escritura y en el espacio de escritura, que resulta dañado. El pensamiento que se engendra se confunde con la escritura que se hace, de modo que esta breve escena puede funcionar como *mise-en-abyme* del proceso de escribir la obra misma, en la que el paseo físico de un cuerpo por la ciudad, el divagar del pensamiento y el fluir de la palabra se verán imbricados. La escena meta-poética culmina con una caricatura del fracaso de la obra: el Yo, que ve cómo su pequeño texto se arruina por el exceso de manchas, y convencido de que la mujer no lo cogerá, decide romperlo en pedacitos; de hecho, por miedo a que alguien pueda recomponerlo, decide masticarlo suavemente antes de escupirlo al suelo. El autor devora su propia obra, que no ha sido capaz de completar, cual Saturno paródico.

El fragmento pertenece a *Les lauriers sont coupés* (*Han cortado los laureles*, 1887), de Édouard Dujardin<sup>6</sup>, que exploraría en esta obra por vez primera la técnica del monólogo interior, que James Joyce, conocedor del texto, llevaría en el *Ulysses* (*Ulises*, 1922) a su expresión más compleja. No se suele mencionar, pero el origen del (ya muy manido) término «autoficción», en la propuesta de Serge Doubrovsky, guarda una relación etimológica con el movimiento: además de remitir al Yo, lo auto- también pretende evocar lo automovilístico. Anecdótico o no, lo cierto es que el nacimiento del monólogo interior como técnica que mimetiza el pensamiento del Yo no podría estar más unido al desplazamiento: *Les lauriers sont coupés* es el relato de unas horas en la vida de Daniel Prince, joven estudiante de Derecho que se pasea por París, a veces solo, a veces acompañado, mientras piensa en su amada Léa, actriz de teatro, con la que se encontrará al final de la jornada. El personaje queda emparentado con el *flâneur* y nos hace preguntarnos si la emergencia del sujeto moderno no estará ligada únicamente a la gran ciudad sino también al desplazamiento, físico o imaginativo, por sus calles, edificios y gentes. El desplazamiento por la urbe se confunde con el fluir del pensamiento que coagula en la escritura; la obra resulta en mimesis alegórica de su propio engendramiento.

6. Ofrecemos, ahora que ya hemos desvelado el título, la referencia de la cita: (2017, 32-33).

## 5.2. Segunda escena o la teatralidad desquiciante del Yo

El espacio fantasmático del protagonista de *Les lauriers sont coupés* queda plagado de huecos de sentido que dan pie a la recreación imaginativa:

Sin embargo tengo que saber lo que haré esta noche; no puedo dejar todo al azar; [...]. Lo primero es buscar la forma de irme espontáneamente; ya ocurrió varias veces que, como ella no me pedía que me quedara, daba la impresión de que, al irme, ella me estaba poniendo, amablemente, de patitas en la calle. Quizá esta noche acepte que me quede; pongamos que lo acepte; entonces le diré que, sin duda, haría bien en marcharme; ¿por qué iba a quedarme, si ella no me ama lo suficiente como para desear de verdad que me quede? Eso le contestaré. (2017, 57)

Antes de ir a casa de Léa, imagina todo lo que podría ocurrir, de modo que está anticipando asimismo lo que no ocurrirá, pues lo que efectivamente pase depende del Otro, que no actúa en base al deseo del Yo sino del propio. El Yo pretende dominar al Otro en tanto en cuanto su objeto de deseo, pero resulta dominado por él, incluso en el plano de la proyección imaginativa, como evidencian los titubeos. Exprimiendo al máximo el condicional, piensa en lo que podría hacer a la vez que anticipa la no-acción, por ejemplo, al planear cómo marcharse de forma espontánea. El protagonista alcanza cotas excelsas en este uso del condicional como estructura verbal de base de su monólogo: piensa en lo que querría hacer, en lo que podría hacer, así como planea lo que no podría hacer y lo hace con una rapidez de pensamiento inconstante, algo frívola. Si el episodio de las corrientes de aire que al principio no existen y al rato son insoportables es significativo, tanto más lo es el vertiginoso giro del monólogo final en que pasa de estar convencido de mantener relaciones con Léa esa noche, pues se siente en cierta medida burlado por la codicia de la joven, a convencerse de que mejor seguir esperando para probarle la pureza de su amor (2017, 103-106). El artificio de la escritura del monólogo interior es el artificio de la acción del propio personaje. El Yo se confunde con el personaje de su propia historia, si bien es también, sin saberlo, un actor del juego de Léa. Lo tragicómico de su proyección en el condicional es que carece de valor: será ella la que decida y lo que ella decide es pedirle dinero y a continuación invitarlo a irse. Algunos críticos han visto en este giro la dinámica del burlador burlado; sin embargo, la falta de acción del personaje y la naturaleza imaginativa de sus acciones introduce un elemento de patetismo que apunta más bien a la caricatura.

5.3. *Tercera escena: excesos, excesos, excesos...*

¿Y si lo escribiese? Es una buena idea; voy a poner por escrito un resumen de lo que tengo que decirle: [...]. Me siento; el secante, el papel, el tintero, el palillero, la pluma parece en buen estado; muy bien. Enfrente de mí, el tapiz de seda china; [...]; sobre el secante, el papel; eso es; escribamos... ¿Qué me decía en su última carta? Debería empezar por leer esa carta; tengo aquí sus cartas, veamos. (2017, 58)

Daniel decide escribir lo que dirá a Léa, para lo cual procede a revisar las cartas y notas que ha intercambiado con su amada. Está rodeado de objetos y de textos.

Y de texto en texto, dos constataciones se imponen.

Primera constatación: la glosa. Daniel comenta sus textos: la ocasión de escritura, el estilo, el tema, el efecto. «Las dos primeras cartas eran bastante razonables y bien escritas» (2017, 62), se jacta sobre las dos primeras notas que enviase a Léa. «Sí, esta es; ¡Ah! ¡qué carta tan horrible! Esta carta es la que estropeó todo, ¿cómo se me ocurrió escribirla?» (2017, 65), se lamenta de otra que, en su opinión, pudo perjudicar la relación. Nos ofrece la crítica de la escritura propia –a veces sólo de la escritura en germen– siendo el texto crítico el único texto que recibimos.

Segunda constatación (y de forma reiterada): el fracaso de la escritura. En el pasado, en un proyecto truncado: «Se me ocurrió la idea de escribir en un cuaderno, cada día, en resumen, las fases de mi relación con esta mujer; fue una pena que no perseverase; hubiera sido interesante; [...]» (2017, 60). En el presente: el tiempo apremia y no escribe nada. El proyecto de escritura, como en el restaurante, no llega a abandonar el plano imaginario. Y, sin embargo, el impulso hacia el texto conlleva un desplazarse por los textos que ya es texto, aunque otro texto distinto, el resto de un fracaso.

## 6. EN GUIA DE CONCLUSIONES: LA MÁSCARA MELANCÓLICA DEL CRÍTICO

*Les lauriers sont coupés* no son, sin duda, las *rêveries* de un paseante melancólico, aunque sí acogen, al representar la construcción de la voz interior del Yo, la melancolía intrínseca a esta: decir Yo es siempre un gesto melancólico por cuanto nace de una falta que se refugia en el lenguaje. Podemos entonces sostener que toda literatura del Yo está atravesada de melancolía si acordamos que esta opera como relato paradigmático del estar fuera de sí de una intimidad atribulada. Todo decir Yo es melancólico porque la palabra

acoge la tragedia rousseauiana de no poder ser transparente respecto a la expresión de la emoción y la experiencia, sino sólo obstáculo, lo que neutraliza la oposición entre la alogia y la verborrea en la perpetuidad de la búsqueda de la palabra precisa. El melancólico quizás no ha escrito, pero el texto poético ha enfermado de melancolía a causa de la imposibilidad del deseo que se le reclama. La melancolía atraviesa toda escritura que dice Yo porque a todo Yo le falta siempre algo que no llegará.

Es más, si «ciertamente, toda literatura supone la pérdida del objeto y su reemplazamiento (no digo su representación) por alguna clase de palabra» (Starobinski 1974a, 96), estaríamos tentados de concluir que toda literatura es melancólica, pero sin duda incurriríamos en una terrible falacia por extensión. Es obvio que, en un momento de la trayectoria, hemos perdido pie, hemos puesto demasiado cuerpo y poca palabra. Quizás, lo más inteligente sea retornar a la condición paradigmática de la melancolía de la que partíamos. En efecto, podemos concluir que la melancolía se ha reivindicado en nuestro recorrido como paradigma literario en dos sentidos. Por un lado, como relato poético de referencia de la escritura del Yo, pues reaparece de texto en texto –y en un sentido más extenso– como imagen alegórica del fracaso de la escritura que se escribe. Un poema (melancólico) se ha escrito mientras el Yo iba en su busca. Por otro lado, se ha presentado como un paradigma hermenéutico, de acuerdo con nuestra hipótesis, en tanto en cuanto permite interpretar los textos del (no)fracaso de la escritura al proveer una serie de coordenadas desde las que ahondar en la falta de la que emana el sentido de estos textos, a saber, las tres cuestiones planteadas de la mano de Starobinski: desplazamiento, desdoblamiento y exceso.

Y, de repente, sin darnos cuenta, hemos regresado al inicio...

Si pensamos la melancolía (en Starobinski y fuera de él) como paradigma hermenéutico, estamos obligados a reconocer y asumir que el juego melancólico de la (in)comunicabilidad es susceptible de contagiarse a la palabra del crítico. Porque el crítico también dice Yo, aunque a veces lo haga bajo el parapeto (convencional) de un nosotros tan fantasmático como fantasmagórico. Y la pregunta que nos hacíamos al comienzo se impone igualmente: ¿hacia dónde mira el crítico contagiado de melancolía?

A propósito del paradigma del payaso, nos advierte Starobinski:

No hay que apresurarse, pues, en asignarles un papel, una función, una razón de ser; es preciso concederles la licencia de no ser más un juego sin sentido. La arbitrariedad, la falta de significación es en ellos, por así decir, un rasgo de nacimiento. Pero sólo al precio de esta ausencia, de este vacío primario pueden llegar a la significación que les hemos dejado al descubierto. Necesitan una

enorme reserva de sinsentido para poder pasar al sentido. [...] El sinsentido que transmite el payaso adquiere entonces un segundo valor: sembrar la duda. (2007, 112-114)

De la ausencia de sentido pueden emanar múltiples sentidos (como de ser nadie surge la posibilidad de ser cualquiera), lo que entraña un peligro. La (nueva) tragedia melancólica que estalla en este punto es la de incurrir en una tautología narcisista: el peligro de que el texto me devuelva el discurso que ya había puesto en él con anterioridad. La mirada melancólica del crítico consiste en ese peligro, que provoca que la trayectoria crítica se convierta en laberinto, a menudo, sin que el sujeto sea consciente.

Esta tensión irresoluble entre la abundancia y la pérdida es el juego melancólico del lenguaje, del que el crítico participa mediante la glosa (a veces, incluso, glosolalia). Quizás, la melancolía del crítico sea la amenaza de descubrirse, como un Sísifo despistado, cargando siempre una misma piedra para ponerla allí donde desea sin percatarse de que su trayectoria es un girar constante, sin posibilidad de escapatoria, en torno a la misma idea fija, cuerpo extraño que contamina su pensamiento, o, quizás, precisamente, nombrar esa idea sea la única forma de eludir la trampa de poner ahí lo que no corresponde, la única forma de empezar a vislumbrar lo que sí hay. Apostilla Starobinski que, al enfrentarse al objeto, el discurso se transforma (1974a, 127-128). Qué desea el crítico, qué desea del texto, puede que esa sea la pregunta que aclare un acercamiento melancólico al texto literario. No habríamos de preguntarnos qué le falta al texto o qué ha perdido, sino qué hemos perdido en él, qué le reclamamos, pues ese será el inicio de una mirada atenta que sepa entablar una conversación orgánica con las voces de los textos, las voces de esos otros que ya no están más que ahí.

Quizás sea cuestión de entregarse al furor de la lectura, dejar que el texto nos seduzca.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAHAM, Nicolas y Maria TOROK. *L'écorce et le noyau*. París: Flammarion, 2018.
- ARISTÓTELES. *El hombre de genio y la melancolía (Problema XXX, I)*. Edición de Jackie Pigeaud. Trad. Cristina Serna. Barcelona: Acantilado, 2007.
- BARTRA, Roger. *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- BARTRA, Roger. *La melancolía moderna*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

- BURTON, Robert. *Anatomía de la melancolía*. Trad. Asociación Española de Neuropsiquiatría. Madrid: Alianza, 2015.
- DUJARDIN, Édouard. *Han cortado los laureles*. Trad. de Marta Cerezales Laforet. Santander: El Desvelo Ediciones, 2017
- FREUD, Sigmund. «La aflicción y la melancolía». En Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, 304-322. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza, 2017.
- KRISTEVA, Julia. *Sol negro. Depresión y melancolía*. Trad. de Mariela Sánchez Urdeneta. Girona: Wunderkammer, 2017.
- LEADER, Darian (2011): *La moda negra. Duelo, melancolía y depresión*. Trad. de Elisa Corona Aguilar. Madrid: Sexto Piso, 2011.
- PIGEAUD, Jackie. «Prólogo». En Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía (Problema XXX, I)*, 9-76. Barcelona: Acanalado, 2007.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle suivi de Sept essais sur Rousseau*. Paris: Gallimard, 1971.
- STAROBINSKI, Jean. *La relación crítica. Psicoanálisis y literatura*. Trad. de Carlos Rodríguez Sanz. Madrid: Taurus, 1974a.
- STAROBINSKI, Jean. *La posesión demoníaca. Tres estudios*. Trad. de José Matías Díaz. Madrid: Taurus, 1975.
- STAROBINSKI, Jean. «The Style of Autobiography». En Olney, James, *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, 73-83. Trad. De Seymour Chatman. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- STAROBINSKI, Jean. *Retrato del artista como saltimbanqui*. Trad. Belén Gala Valencia. Madrid: Abada, 2007.
- STAROBINSKI, Jean. *L'encre de la mélancolie*. Paris: Seuil, 2012.





# RESEÑAS



LONGINO, D., *Acerca de lo sublime*, introducción, traducción, comentario y epílogo de Haris Papoulias, Madrid: Alianza Editorial, 2022, 432pp. ISBN: 9788413629193

Haris Papoulias nos ofrece una nueva edición y traducción de una obra, el tratado *Acerca de lo sublime* de Longino, que, pese a ser generalmente incluida en los catálogos de los clásicos imprescindibles de la antigüedad, probablemente no goce del reconocimiento que merece. Entre los posibles motivos que permiten explicar esta circunstancia estaría el peculiar carácter del texto, incompleto y con algunas lagunas y, especialmente, la combinación del extraordinario atractivo y la dificultad del concepto que da título a la obra (Περὶ ὑψους).

Con el propósito de orientar e instruir a los lectores, en esta amplísima edición se distinguen cuatro partes fundamentales: la introducción, la traducción del texto, el comentario y el epílogo.

La introducción comienza con una reflexión y explicación acerca del controvertido título del texto de Longino, que ha sido traducido de muy diversas formas. Las connotaciones contemporáneas del término «sublime» parecen recomendar una alternativa, aunque Papoulias lo considera el más apropiado, pese a no ocultar la ambigüedad que encierra el hecho de que la noción incluya un prefijo, tanto en latín como en griego (*sub* y ὑπὸ), que sugieren lo que está debajo, en una noción que bien podría traducirse como «elevación».

Sigue una discusión sobre la identidad y el nombre reales del autor, así como de su filiación filosófica y religiosa, constantes objetos de debate por

parte de los especialistas. Se ofrece una discusión con la gran mayoría de especialistas, que generalmente han considerado a Longino como un autor platónico. Frente a ellos, Papoulias destaca las divergencias y las críticas a ciertos aspectos del estilo de Platón, a pesar de lo cual no niega la evidente admiración que Longino muestra por el filósofo ateniense. A su parecer, el estoicismo sería la corriente a la que debería ser vinculado en mayor medida, aunque, como era habitual en la época, se aprecia un eclecticismo que amalgama ideas y tendencias variadas, puesto que este tratado, por poner algunos ejemplos, no puede comprenderse sin tener a la vista las nociones fundamentales de la *Retórica* o la *Poética* aristotélicas.

También la datación del texto es objeto de discusión, tras la cual el editor parece decantarse por situarla en torno al siglo I d.C., frente a quienes tradicionalmente optaron por vincular a Longino con Plotino y otros neoplatónicos del siglo III.

Desde el punto de vista formal, no cabe duda de que se trata de una edición sumamente cuidada, pues busca tanto resultar accesible a todo tipo de lectores, optando por la mayor sencillez y claridad posibles en la traducción, como servir de ayuda a los especialistas, ofreciendo una bibliografía amplísima, remitiendo a los manuscritos y las ediciones críticas y explicando la elección de las variantes en cada caso.

Por otra parte, lo que hace de esta edición algo verdaderamente original es el amplísimo y pormenorizado comentario que sigue a la traducción castellana. Papoulias repasa casi línea por línea el

texto original, ofreciendo precisiones de carácter filosófico, retórico y filológico.

Es de agradecer tanto el rigor y la escrupulosidad con la que se explica el sentido de los términos griegos o los motivos por lo que se opta por una traducción en lugar de otra, así como el acierto de consignar todas estas matizaciones en un apartado separado de la propia traducción, pues se consigue así no entorpecer la fluidez de la lectura.

Con ello, esta edición ofrece la posibilidad no solo de acceder a un texto imprescindible de la tradición clásica en el ámbito de la estética y la retórica, sino también de profundizar en los detalles que se desee, gracias al minucioso análisis de cada fragmento de la obra, partiendo del sentido de los términos griegos y relacionando las ideas tanto con sus posibles influencias –platónicas o aristotélicas en la mayoría de ocasiones– como con aquellos a quienes ha influido o con quienes puede vincularse, como así es el caso de la estética kantiana, por ofrecer un ejemplo significativo.

Esta amplia y completísima edición se cierra con un epílogo en el que el autor reflexiona acerca del lugar que ocupa lo sublime en la estética contemporánea, explicando al mismo tiempo el devenir y la dispar fortuna del texto de Longino desde los renacentistas hasta los modernos y los posmodernos. Según se nos explica, la actitud del panorama filosófico y estético ha oscilado entre quienes ignoraban o desconocían la obra por completo y quienes, con su «oportunismo intelectual», han aprovechado las ideas de Longino para construir sobre ellas un pensamiento original. Ambas posturas, en consecuencia, han contribuido al descrédito o la omisión de esta obra capital,

cuya influencia está lejos de reconocerse adecuadamente.

En cualquier caso, lo más interesante de este apartado es su empeño por mostrar a los lectores, a través del recorrido por tantos intérpretes y figuras ilustres, la dificultad –o, más bien, imposibilidad– de captar y comprender adecuadamente esa noción de lo sublime. El epílogo es un trayecto que atraviesa los errores más afortunados, los deslices más fructíferos, pues parece lo máximo a lo que podemos aspirar. No siendo posible definir lo indefinible, pues se distorsionaría su naturaleza al encajarlo en un molde que no le corresponde, se trata de intentar escuchar el silencio, comprender la contradicción, siendo conscientes de que los conceptos nunca podrán reflejar adecuadamente esa realidad que pretenden expresar. La tarea de la razón es la de delimitar, mientras lo sublime se asocia a la transgresión del límite. No es, sin embargo, mero vandalismo o iconoclastia, sino algo vinculado con la grandeza y la profundidad, que requiere quebrantar ciertos límites y, por lo tanto, también los exige: «Cuando Longino defiende la transgresión de las reglas gramaticales por parte de Homero, lo hace remitiendo a la fuerza de lo que Homero quiere expresar y, de hecho, expresa; pero *dentro* de la forma establecida, no *contra* ella». (366)

Gracias a este intento de profundizar en lo sublime, por medio del «horror delicioso» de Burke, el «placer negativo» de Kant o el «espasmo del pensamiento» de Lyotard, podemos comprender la complejidad, el interés y, nunca mejor dicho, la profundidad del asunto, ya que lo sublime no es tampoco simple ruptura, desbordamiento o violencia, a

pesar de que se relacione con ellos. Sin embargo, esta cavilación que entremezcla las nociones de infinito, nada, luz o vacío, puede estimular el pensamiento y la imaginación de los lectores y acercarlos a aquello que nunca podrán apresar plenamente.

No obstante, y a pesar del evidente interés de estas relaciones y actualizaciones, Papoulias nos advierte de la obvia inconveniencia de hacer de Longino un romántico o un posmoderno, por más que siempre resulte atractivo realizar comparaciones y buscar antecedentes. En ese sentido, es interesante resaltar cómo la noción de lo sublime, siguiendo el giro que tantas veces se ha señalado en el pensamiento moderno, se traslada en los últimos siglos desde el objeto hasta el sujeto; no es ya una entidad externa o un acontecimiento, sino un sentimiento, pasando así de ser causa a convertirse en efecto (a pesar de que, como es natural, existan excepciones en las distintas épocas respecto a la concepción más extendida). En el texto de Longino, aunque más próximo al parecer antiguo, encontramos, no obstante, una peculiar combinación de ambas perspectivas.

Se trata, en conclusión, de una edición sugerente y muy completa, consecuencia de un trabajo laborioso, que ofrece herramientas diversas para adentrarse y profundizar en un texto fascinante y esencial en la historia de la estética. Para resaltar también aquí su importancia, nada mejor que terminar con las palabras de Papoulias, a propósito de la relevancia de la noción estudiada por Longino (179): «No sería exagerado ver en Longino el cambio de una época, un verdadero giro estético en la cultura occidental; lo confirman los términos empleados por nuestro autor poco más adelante, donde se habla de «poderío y violencia irresistible» (δυναστείαν καὶ βίαν ἄμαχον). Se puede observar cómo la *persuasión* (πειθῶ), elemento constitutivo de la vida de la *polis* griega, ya no es el único elemento digno de ser perseguido en los discursos públicos; también lo siniestro sube ahora al escenario, adquiriendo por primera vez la dignidad de una categoría estética».

Ignacio GARCÍA PEÑA  
Universidad de Salamanca  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7227-9758>

ANDREW FEENBERG. *The ruthless Critique of everything existing. Nature and Revolution in Marcuse's Philosophy of Praxis*. Londres/Nueva York: Verso, 2023, 256 pp., ISBN: 9781804290835

Recuperar la idea de una transformación cualitativa de lo existente en un mundo como el actual, donde los problemas, como la emergencia climática o la guerra, no parecen poder resolverse mediante una profundización *cuantitativa* en las mismas prácticas y procedimientos hasta ahora considerados, es de vital necesidad. La obra de Herbert Marcuse nos invita precisamente a eso.

Hemos de congratularnos, por tanto, ante un trabajo honesto, exhaustivo, y al mismo tiempo crítico, como el del profesor Andrew Feenberg. Se trata de una monografía dedicada al pensamiento filosófico-político de Marcuse donde un retrato cercano del que fuera su docente se conjuga con un rigor intelectual indudable. Gracias a esta combinación es posible obtener, de una parte, una visión de conjunto acerca de la obra del teórico crítico, y, de otra, adentrarse en las discusiones más especializadas en algunos aspectos de su producción teórica. En este sentido, el tratamiento de la influencia fenomenológica en la conformación del pensamiento de Marcuse, así como su problemática crítica de la ciencia y la tecnología despiertan no solo el interés de los que se acercan por primera vez a la obra del berlinés sino también de quienes ya estén familiarizados con su trabajo.

Existe un hilo conductor que, a mi juicio, dota de una unidad temática a la obra y que no es del todo común en

otros trabajos dedicados a la figura y obra de Marcuse. Feenberg no asume como punto de partida la posición ideológica de Marcuse. Es cierto que Marcuse fue un pensador marxista –signifique esto lo que signifique– pero es igualmente cierto que comprender su desarrollo intelectual desde este calificativo es una estrategia intelectualmente pobre. La orientación adoptada por Feenberg es, sin embargo, de un resuelto carácter *ontológico*. ¿Qué quiere decir esto? La obra de Marcuse puede comprenderse como expresión de una determinada comprensión del ser de las cosas, esto es, del mundo y del ser humano. Esta comprensión, y esto constituye su dificultad más profunda, no fue jamás desarrollada de manera expresa por el propio Marcuse. Esto no es óbice para que sus distintas tesis y posiciones, relativas a la naturaleza, la ciencia, la tecnología o la revolución, no adquieran un mayor grado de comprensión desde esta perspectiva.

La filosofía de Marcuse podría caracterizarse, según Feenberg, como el resultado de un doble interés: ejercer una crítica sobre la dominación capitalista y reconstruir una experiencia más amplia de la vida humana. Se trata, como puede leerse en distintos pasajes de la obra, de un pensamiento donde se afirma la vida humana en toda su pluralidad y amplitud mediante la crítica despiadada y radical al mundo efectivamente constituido. Este doble interés se expresa, podríamos decir, como una *ontología crítica*, donde toda manifestación inmediata está preñada de una posibilidad diferente de sí misma. Lo ente, alejándonos de la terminología marcuseana, está atravesado por una diferencia, que no es la mera distinción trascendental entre

el ente y el ser, lo constituido y lo que constituye, sino que es una diferencia cargada de significado y contenido específico: lo que es inmediatamente incluye en forma latente su propia negación, una forma de ser *cualitativamente* diferente. La posibilidad de ser no es una virtualidad *lógica* sino efectivamente *real*, esto es, una forma de ser que es factible y realizable desde la inmediatez misma. La dimensión crítica y cualitativamente diferente de lo posible recoge y expresa el doble interés antes mencionado: la crítica de la sociedad capitalista no se reduce a poner en cuestión los resultados que esta obtiene, y, de este modo, exigir una atenuación de sus consecuencias negativas, sino que se trata de una *crítica radical* que aspira a transformar el modo en que habitamos el entorno y nos relacionamos con los demás.

La trayectoria intelectual de Marcuse tiene como punto de partida su formación filosófica en Friburgo durante la década de 1920 y los primeros años de 1930. Feenberg aborda esta cuestión de una manera particular. Señala que Marcuse emplea, de un modo igualmente genuino, la noción fenomenológica de mundo de la vida (*Lebenswelt*) para elaborar en sus primeros trabajos una crítica de la cosificación de la experiencia humana provocada por el modo de producción capitalista. Según Feenberg, Marcuse aspiraría a preservar y reconstruir una experiencia amplia de ese mundo de la vida sin negar la validez y necesidad del mundo de las ciencias naturales. De este modo, Marcuse no estaría retrocediendo a posiciones prekantianas sino que estaría abogando por una interrelación de esos dos ámbitos de la experiencia que, por principio, no

pueden ser disueltos en uno u otro. La interpretación marcuseana de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, sobre los cuales el propio Marcuse escribió una de las primeras y más influyentes reseñas en 1932, nos presenta una noción de revolución que, sin negar la objetividad del mundo efectivamente existente, objeto de las ciencias naturales, aspira a rescatar la objetivación de su caída cosificante en el mundo capitalista. Esa nueva forma de objetividad no supondrá el retorno a un pasado pre-industrial, ni mucho menos la total dominación de la naturaleza, sino que posibilitará, más bien, el mutuo reconocimiento y realización de las potencialidades humanas y naturales. Se trata, así pues, de una *liberación humana-natural o natural-humana* de las posibilidades suprimidas por el modo de producción capitalista.

A mi juicio, la exposición de Feenberg fracasa a la hora de ofrecer una comprensión clara del propósito perseguido por Marcuse. La crítica, que adquirirá distintas formas a lo largo de su desarrollo intelectual, no es una crítica del *sentido* totalizante de las ciencias, que habrían olvidado su base en el *Lebenswelt*, y pondrían en peligro una apertura al sentido cotidiano del mundo de la vida. Se trata, más bien, de una *crítica ontológica* del modo en que los seres humanos, sometidos al modo de producción capitalista, habitamos el mundo: no estamos ante una catástrofe del sentido de la existencia sino ante una ruina que afecta por igual al ser humano y al medio donde vive, a su sociedad y su cultura, pero también a la producción y reproducción material de su vida. La genuina ontología marcuseana no aspira

a delimitar el horizonte ontológico en sus distintas, e igualmente válidas, regiones de experiencia. Su interés reside, más bien, en dar cuenta de la constitución y transformación de lo real en su esencial dinamismo.

La crítica ontológica encuentra resonancias en las lecturas de la obra de Hegel y de Freud, que Marcuse realiza en las décadas de 1930 y 1940 respectivamente. La lectura de Hegel dota a Marcuse del instrumental teórico necesario sobre el que desarrollar de modo algo más completo una ontología comprendida como motilidad de la vida donde la razón no es un añadido insustancial, o incluso enemiga de aquella, sino más bien un instrumento en sus manos. El concepto de vida, como totalidad que engloba al ser humano y a su medio, permite asentar la comprensión de la inmediatez preñada de posibilidad, y, con ello, la entreveración esencial de lo normativo y lo ontológico. Lo normativo adquiere un carácter ontológico no como conjunto de normas que han de regular la vida sino como sentido inmanente al propio desarrollo vital. La metapsicología de Freud, por su parte, profundiza esa ontología. La dominación capitalista no es simplemente un fenómeno público, sino que hunde sus raíces en la psique humana históricamente constituida. Mediante un ajuste histórico de los planteamientos freudianos Marcuse articula nuevamente un concepto de crítica y revolución, esta vez implicado en cuatro frentes: el de la sexualidad, el de la estética, el de la razón y el de la ontología. La transformación se comprende como una modificación cualitativa de la manera en que nos relacionamos con nosotros y entre nosotros, así como con nuestro mundo.

Marcuse aboga por una *erotización* generalizada que oriente la producción y reproducción de la vida humana hacia la *gratificación* que ha de experimentarse como el verdadero ser de las cosas. Se trata, en definitiva, de un proceso de *pacificación* de la existencia humana donde «un mundo social que afirma la vida unifica sujeto y objeto» (122).

Dada la profundidad de la dominación capitalista la crítica habrá de abandonar toda superficie y dirigirse a las raíces mismas de la dominación, lo cual implica un tratamiento crítico de la ciencia y la tecnología, formas predilectas de la moderna mediación con la naturaleza. La posición de Marcuse respecto de la ciencia y la tecnología es ambigua: la «ciencia moderna y la tecnología están *esencialmente* implicadas en la dominación social» (132) pero, al mismo tiempo, son «los grandes vehículos de la liberación» (134). Recordemos que, como expusimos anteriormente, en todo lo inmediato reside la posibilidad real de su transformación radical. La conjunción entre ambas posiciones resulta, señala Feenberg, de las diferentes influencias, no siempre engarzadas de la manera más óptima, a las que su concepción de la tecnología y la ciencia está sometida. Marcuse asume, por un lado, una comprensión marxiana del asunto, donde se reconoce el potencial emancipatorio del desarrollo científico-tecnológico, mientras que, por el otro, se compromete con una visión romántica donde la tecnología y la ciencia serían corresponsables de la dominación.

Marcuse cuestiona la neutralidad de la tecnología, señalando que esta ha sido y es empleada no solo con fines ideológicos sino también en el desarrollo de la



dominación capitalista. Estos aspectos no atacarían, en principio, la naturaleza misma de la tecnología. Marcuse, influido aquí por Heidegger, Horkheimer y Adorno, considera, no obstante, que la propia lógica de la tecnología está ya orientada de por sí hacia la dominación. La tecnología moderna sería, así, una forma de habitar el mundo que reduce todo lo existente a materia informe para la manipulación y dominio de la naturaleza. Feenberg introduce en este punto una distinción de gran interés: la neutralidad que cuestiona Marcuse es la que dirige los procedimientos tecnológicos considerados en su totalidad, y no la neutralidad de los artefactos tomados aisladamente. Lo problemático residiría, así pues, en el *sesgo formal* de la tecnología moderna considerada globalmente.

La racionalidad científica no está exenta de crítica. La ciencia, que constituye su objeto como objeto medible y cuantificable, articula una comprensión reducida de la naturaleza, donde el mundo de la vida no tiene cabida. Frente a una *razón unidimensional* que aniquila el mundo de la vida Marcuse propondrá una razón orientada eróticamente donde se comprenda la naturaleza desde su propia potencia, y, con ello se la emancipe a ella y al ser humano. Feenberg plantea dos hipótesis hermenéuticas, decantándose por la segunda. Así, o bien Marcuse hace referencia a la sustitución de una ciencia por otra que sería su sucesora, o bien señala, aunque de manera pobre y en exceso abstrusa, la posibilidad de traducir contenidos del *Lebenswelt* en la

naturaleza científica. A juicio de Feenberg, se trataría –si queremos hacer plausible la idea de una razón al servicio de Eros que oriente la actividad científica– de trasladar fines y valores no científicos ni tecnológicos a la práctica de la ciencia. Esta propuesta afectaría a aquellas ciencias donde la interrelación con la sociedad civil sea posible y deseable.

Para concluir, me gustaría resaltar nuevamente la relevancia de un trabajo como este, no solo por sus implicaciones sociales y políticas, sino también por su contribución a un debate, filosóficamente relevante, sobre la obra de Marcuse. Se apunta hacia los supuestos ontológicos de su filosofía, aun cuando el potencial hermenéutico del denominado hilo conductor no haya sido aprovechado del todo. Esto es esperanzador. La filosofía tiene que dar cuenta de la realidad ampliamente, es decir, de la realidad en su inmediatez y en su esencial dinamismo. Cuando lo hace, lo constituido tiembla al saberse pasajero, y la filosofía se vuelve realmente crítica. La realidad existente, por su propia constitución, alberga la *necesaria posibilidad* de su *transformación radical*. Otro mundo es *realmente posible* aun cuando la esperanza haya sido reducida a un montón de cenizas.

Fabián PORTILLO PALMA<sup>1</sup>

Universidad de Sevilla

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2555-7142>

1. Este trabajo se ha realizado en el marco del VI-PPITUS de la Universidad de Sevilla.

MORINA, Christina. *The Invention of Marxism: How an Idea Changed Everything*. Trad. Elizabeth Janik, Nueva York: Oxford University Press, 2022, 537 pp. ISBN: 9780190062736

¿En qué medida resulta determinante el compromiso entre marxismo y realidad? Esta es la cuestión de fondo que Morina deja entrever en esta exploración del marxismo temprano a través del estudio biográfico individual de la primera generación de marxistas y que aparece ahora traducida al inglés tras su primera publicación en alemán en 2017. Así, inspirada por «el supuesto fundamental de que «el estudio radical de la realidad» es el primer mandamiento del marxismo» (xviii), la dimensión biográfica es la elegida para conducir el propósito general de la obra: entender en profundidad cómo desde el presente individual surgió un ímpetu de transformación social (xiii) y cómo se gestó el imparable poder de expansión y persuasión que tuvieron las ideas de Marx más allá de Alemania (x-xi). Esto es, se pretende ahondar en las condiciones que hicieron posible la *invención* del marxismo y cuya fuerza transformadora no estaría localizada en meros presupuestos teóricos sino que sería fruto de los esfuerzos individuales moldeados por las circunstancias personales de esta primera generación nacida entre 1845 y 1870 en Alemania, el Imperio austrohúngaro, Francia y Rusia e integrada por Karl Kautsky, Eduard Bernstein, Rosa Luxemburg, Victor Adler, Jean Jaurès, Jules Guesde, Georgi W. Plekhanov, Vladimir I. Lenin, y Peter B. Struve. En consecuencia, encontramos un retrato colectivo pormenorizado que

atiende comparativamente a las diferencias y a las similitudes de toda una serie de experiencias que habrían dado forma a las diversas maneras que este grupo tuvo de responder a la *cuestión social*. Es decir, atendiendo a estas condiciones sociales, el objetivo de Morina es aunar dos perspectivas en reciente ascenso: integrar lo biográfico en la historia del movimiento obrero y entender a éste último dentro de la historia de los movimientos sociales (xvi).

No en vano, estos condicionantes son exhaustivamente dibujados a través de una amplia recopilación de recursos (tanto de fuentes primarias como secundarias) que hacen de esta perspectiva biográfica todo un esfuerzo de reconstrucción por parte de Morina al buscar el retrato interior y exterior de nuestros protagonistas (39) y que encuentra en el factor social y emocional la clave que revela la fuerza de los movimientos políticos de los siglos XIX y XX (xvii-xviii). Por un lado, a las biografías y autobiografías se les suman diarios, cuadernos de apuntes, cartas, lecturas, ilustraciones y hasta trabajos escolares. Y por otro, se evita caer en la sobreestilización o sobreinterpretación autobiográfica atendiendo a hechos sociales y políticos como la gran Revolución rusa de 1905-1906, la revolución de 1848 en los Estados de los Habsburgo, las luchas del proletariado entre 1880 y 1890 en la Viena de Adler o la huelga de mineros de Carmaux de 1892 presenciada por Jaurès. Además, la contextualización biográfica, política y social viene acompañada de consideraciones teóricas igual de esclarecedoras. En ningún momento se deja de lado la precisión conceptual y podemos encontrar aclaraciones de términos clave como,

por ejemplo, el de *revolución* a través de las puntualizaciones teóricas iniciales del propio Marx y Engels (342-344), o el de *historia*, a través de su transformación significativa como proyecto abierto y explicada por Koselleck (77). Con ello, Morina intenta ofrecer el retrato de un marxismo que se constituye como visión del mundo (*Weltanschauung*) y que conecta íntimamente la ideología con la realidad y la experiencia (xx).

La historia individual y colectiva del marxismo y de los primeros movimientos socialdemocráticos son desarrolladas a lo largo de tres grandes capítulos que dividen la obra: «Socialización», «Politización» y «Compromiso». El primero de ellos parte del s. XIX y se ocupa de describir el ambiente familiar, la niñez y la juventud de este heterogéneo grupo que, a pesar de ello, comparte unos orígenes similares: son hijos de familias más o menos acomodadas que insistían en el valor del conocimiento y de la educación, circunstancias que favorecieron su formación académica universitaria y el dominio de varias lenguas. Además, a esta formación intelectual se le suma una temprana autoconciencia política y social que se une a una personalidad firme: todos ellos contaban con gran confianza en su capacidad para ser actores históricos de cambio y en esta clave interpretaban su proyecto de vida (31-35). Así, el carácter vivencial se vuelve en una herramienta que revela la rapidez con la que esta primera generación acogió la idea de emancipación, ya fuese a través de una primera influencia de la visión marxista del mundo como en el caso de Bernstein, Kautsky y Struve, o de la herencia judía de Adler, Bernstein y Luxemburg (31-32). Por otra parte, este espíritu de ac-

ción y emancipación viene acompañado por la presencia viva del término *revolución*: la influencia del romanticismo y el clima político convulso que vivía Europa llamaban a materializar el espíritu revolucionario, que ahora dejaba de ser un concepto utópico para adquirir una significación radical de realización en el presente (61).

La segunda parte («Politización») se divide en dos secciones que ilustran la consolidación y expansión de las obras de Marx: comienza en 1878 recorriendo Francia, Alemania y Austria con las experiencias de Guesde, Jaurès, Bernstein, Kautsky, y Adler, y termina en la década de 1890 hasta llegar a 1903 con Plekhanov, Struve, Lenin, and Luxemburg pasando por Ginebra, Varsovia y San Petersburgo. En este punto se narra en mayor profundidad los primeros encuentros de esta generación con los escritos de Marx, una relación que partió de la práctica y que se vio complementada por la teoría (116). Aunque la recepción fue variada y, a veces, incluso difícil de reconstruir, trasluce el claro impacto vital de este primer acercamiento. Con ello, la lectura individual se convierte en la historia misma del marxismo ya que, tras la muerte del maestro en 1883, surge la tarea de asentar el canon marxista y de difundirla por toda Europa, empresa que corrió a cargo de los discípulos de Marx y Engels. Este es el momento en el que se sitúa la *invención* propiamente dicha del marxismo para Morina (115): junto a su importante labor de expansión y popularización de las obras de Marx, este grupo se encarga de dar forma al proyecto político marxista dotándole de una firme base ideológica y política, una base sólida que reforzará el

lenguaje de emancipación que inspirará a toda Europa hasta convertirse en el vehículo del movimiento obrero.

Por último, el tercer capítulo («Compromiso») relata con mayor concreción en qué medida la primera generación entró en contacto con la realidad de su tiempo. Fruto de sus viajes por las grandes urbes como Berlín, París y Londres, todos ellos muestran su desagrado por la vida moderna en la ciudad; conscientes de las condiciones de miseria del proletariado, observan cómo la industrialización masiva y el capitalismo sentencian de muerte a los trabajadores sometidos a su yugo (311). Sin embargo, siempre observando las circunstancias personales de cada individuo, Morina se encarga de mostrar cómo este compromiso compartido partía de diferentes formas de contacto e interacción con las condiciones de miseria de la realidad urbana. Por ejemplo, Adler tuvo contacto directo con la situación de las clases bajas pero Luxemburg mantuvo siempre una distancia que se traduce en su romantización de la precariedad y en su lamento por del destino cruel al que estaba sometido el proletariado (299). A pesar de ello, todo el grupo compartió su postura crítica y su compromiso por la cuestión social que encontraba como modo de ejecución un intervencionismo que se materializó en programas políticos concretos. Finalmente, el momento crucial de encuentro con la realidad se produjo en 1905 con la Revolución rusa, hecho que se presentaba como ocasión para plasmar el carácter transformador de la concepción moderna de revolución (344). Tal suceso generó diversas reacciones en cada uno de los miembros de la primera generación de marxistas que se

tienen que plantear cuál es la extensión de su compromiso. Pero lo que este momento revela es que las varias repuestas que surgieron ya no eran dependientes de los textos originales de Marx sino que se produjeron a partir de la integración total del marxismo en el pensamiento de cada uno de los individuos, una formulación transformada por la vivencia personal generando así una visión propia que delinea sus propios modos de actuación en la realidad misma.

En conclusión, a lo largo de sus más de quinientas páginas, Christina Morina pretende elaborar cómo la *invención* del marxismo no se debió a una espontánea conversión o a una decisión repentina por parte de los nueve protagonistas que conforman esta primera generación de marxistas, sino que se trató de un largo proceso (282) que demuestra la gran adaptabilidad que tuvieron las ideas de Marx a diversos contextos. Gracias a la diversidad biográfica de cada uno de los individuos que aquí se desarrolla apreciamos el esfuerzo colectivo que supuso la expansión y consolidación del marxismo mediante una investigación que desvela la realidad oculta detrás de la ideología o del movimiento político. Es quizá por este motivo que Morina insiste en elaborar una reconstrucción histórica no ideológica (400) de lo biográfico vertebrándola a través de la socialización, la politización y el compromiso; solo así podremos movernos más allá del camino de la historiografía política para adentrarnos en una historia fundada en la experiencia que revele los orígenes, el desarrollo y las peculiaridades que construyó esa visión del mundo propia del marxismo y que causó tanta fascinación. A saber, la lectura de *La invención del*

*marxismo* desarrolla un retrato poliédrico traspasado por las vivencias interconectadas de la primera generación de marxistas conformando una suerte de compromiso doble entre realidad e individuo en la que la teoría marxista ejerce de mediadora: lo personal-vivencial y lo social-histórico dan aliento al individuo quien, desde sus particularidades, entiende la necesidad de intervención sobre lo real comprometiéndose fielmente desde el activismo político. Por ello, el aspecto destacable de la investigación

que Morina presenta en esta obra radica en una narración procesual que se nutre de los aspectos diferenciales y compartidos y que aparecen fortificados por el factor intelectual y emocional hasta revelar todo el entramado que construyó el tejido fundacional del marxismo.

Beatriz L. FÍNEZ

*Universidad de Salamanca*

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002->

9592-4822

BARES PARTAL, Juan de Dios y Faustino ONCINA COVES (eds.). *La escuela histórico-conceptual de Joachim Ritter y el protagonismo sociocultural de la filosofía*. Granada: Comares, 2022, 244 pp. ISBN: 9788413692777.

La figura de Joachim Ritter constituye uno de los bastiones basilares de la filosofía alemana del siglo xx. Este pensador, discípulo de Heidegger y Cassirer, dedicó su trabajo teórico al desarrollo de la filosofía práctica, alcanzando su mayor notoriedad luego de la Segunda Guerra Mundial. Así, en un complejo ambiente intelectual posbélico, Ritter se trasladó a Münster y fundó en esta ciudad su propia escuela teórica, conocida en general como «Escuela de Ritter» (*Ritter-Schule*).

Los colaboradores de esta escuela – entre ellos, Hermann Lübbe, Odo Marquard, Robert Spaemann, Ernst-Wolfgang Böckenförde y Martin Kriele –, a pesar de mantener una conciencia común con respecto a ciertas convicciones teóricas y metodológicas, desarrollaron sus intereses en diversas direcciones y campos de trabajo.

En este contexto surge la presente obra con el fin de establecer un itinerario teórico que permita definir los conceptos y problemas principales asociados a la *Ritter-Schule* y, a su vez, la pertinencia que estos pueden tener dentro de la cultura filosófica contemporánea.

El primer capítulo de esta obra, «Historia conceptual en la escuela de Ritter: la función compensatoria de las ciencias del espíritu o el taller de reparación de la modernidad», de Faustino Oncina Coves, examina una de las iniciativas

más célebres vinculadas a la Escuela de Ritter: la teoría de la compensación asociada a las humanidades. A este respecto, Oncina indica algunas semejanzas y diferencias teóricas sobre la utilidad y alcance de las ciencias del espíritu (CCEE) entre Ritter y sus discípulos –principalmente, Lübbe y Marquard–, que permiten identificar qué contribuciones deben asociarse directamente al catedrático de Münster y cuáles a sus discípulos.

El segundo capítulo, «El indisponible ethos civil (acerca de la inconveniente fundación de lo político según Hegel, Ritter y los ritterianos)», de Román Cuartango, comienza describiendo la situación civil moderna, compuesta por individuos a quienes no les interesa el carácter comunitario de la sociedad y solo atienden a sus intereses privados, para luego indicar por qué para Ritter y sus discípulos esta separación de los individuos –escisión, en un sentido hegeliano– no debe ser entendida como un momento de pérdida, sino como un requisito básico para el reconocimiento humano en su universalidad.

El tercer capítulo, «La compensación como crítica resignada a la alienación», de Ernst Müller, sostiene que la alienación no es un concepto clave para el pensamiento de la Escuela de Ritter, sino que se halla subordinado al concepto de ‘escisión’. En este sentido, Müller examina, por un lado, la teoría de la escisión elaborada por el último Ritter –1950-1960–, en la medida en que constituye el fundamento de su diagnóstico de la modernidad y, por otro, la introducción y elevación a programa del concepto de ‘compensación’ como forma de reconciliación social.

El cuarto capítulo, «Teoría y estética en Joachim Ritter», de Matthias Kossler, analiza, desde el problema de la escisión del mundo moderno y su abrumadora cientifización e instrumentalización, la visión ritteriana de los conceptos de ‘teoría’ y ‘estética’. En efecto, Kossler establece un vínculo entre ambos conceptos con el fin de sostener que su complementariedad haría posible, según Ritter, una compensación verdadera de la naturaleza de la modernidad que no pretenda terminar con la escisión, sino más bien asumirla positivamente.

El quinto capítulo, «Plasmación (*Versachlichung*) y compensación en la interpretación ritteriana de Hegel», de José Sánchez Fernández, indaga, por una parte, en la interpretación ritteriana del concepto de ‘novedad’ a partir de la concepción de realidad como ‘cosa-objetual’ (*Sache*) y, por otra, en el recorrido por los tres grandes momentos del espíritu en el sistema hegeliano –espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto– que Ritter lleva a cabo con el fin de explicar el proceso de cosificación positiva en cuanto plasmación.

El sexto capítulo, «La crítica de Odo Marquard a la filosofía de la historia y su contraprograma de una filosofía de la compensación», de Falko Schmieder, profundiza en la confrontación de Marquard con la filosofía de la historia en el marco de su teorema de la compensación y, a su vez, advierte las principales características de la noción de ‘compensación’ en cuanto concepto rector de la postfilosofía de la historia y del desarrollo de las ciencias del espíritu.

El séptimo capítulo, «La rosa en la cruz del presente». La teoría de la civili-

dad de Odo Marquard», de Maximiliano Hernández Marcos, analiza la teoría de la civilidad del catedrático de Giessen en cuanto doctrina *terminal* que constituye un punto de inflexión de la etapa final de su itinerario filosófico. Esta teoría, en efecto, no solo le permite a Marquard vislumbrar su pensamiento desde una nueva perspectiva, sino también recapitularlo. En este sentido, Hernández examina en profundidad las implicaciones del giro hermenéutico que esta teoría conlleva, las circunstancias de su desarrollo tardío y su alcance histórico.

El octavo capítulo, «E.W. Böckenförde y el fundamento del derecho constitucional», de Óscar Cubo Ugarte, profundiza en la noción de ‘poder constituyente’ empleada por Böckenförde como concepto fundamental del derecho positivo y principio del derecho constitucional. A este respecto, Cubo indaga, por una parte, el fundamento de validez de la constitución y de la acción del poder constituyente que le precede en cuanto acto prejurídico y, por otra, el contraste teórico que puede ser advertido entre Böckenförde, C. Schmitt y M. Kriele sobre la puesta en práctica de este poder.

El noveno capítulo, «La escisión en tensión: sociedad y concepto en la Escuela de Ritter», de Damián Jorge Rosanovich, advierte el punto de vista de algunos miembros de la Escuela de Ritter sobre el proceso moderno de escisión. En este sentido, Rosanovich se refiere al pensamiento de Lübbe, a partir del tópico de la antítesis entre progreso y tradición; de Marquard, a partir de su crítica a la filosofía de la historia y su diferencia teórica con Blumenberg sobre el proceso de secularización; y de Böckenförde,

a partir de su posición sobre el teorema de la secularización y sus estudios sobre el Estado constitucional y el Estado de derecho.

El décimo capítulo, «Ritter y la filosofía política de Aristóteles», de Juan de Dios Bares, estudia la interpretación que hace Ritter sobre la noción aristotélica de ‘felicidad’, en la medida en que para el filósofo de Geesthacht la pluralidad de la vida civil –y no la concepción unitaria del bien y la virtud– es la condición básica de la felicidad humana. Por otro lado, Bares profundiza también en la visión ritteriana del concepto de ‘política’ y en la necesidad de formular políticamente la moralidad y la ética con el fin de mediar las insuficiencias que perturban el mundo contemporáneo.

El undécimo capítulo, «La rehabilitación de Aristóteles en Heidegger y Ritter. Un análisis de sus distancias y afinidades», de David Hereza Modrego, esclarece la rehabilitación que tanto Heidegger como Ritter hacen del pensamiento del Estagirita. De esta manera, Hereza señala, por una parte, las afinidades filosóficas de ambos pensadores –debido principalmente a la influencia de Heidegger en Ritter– y, por otra, sus diferencias, determinadas, en este caso, por el modo en que comprenden el sentido y la relevancia de Aristóteles en la pérdida de la dimensión práctica del concepto de «teoría».

El duodécimo capítulo, «¿Escisión o caída? Joachim Ritter y Martin Heidegger ante la modernidad», de Gennaro Imbriano, indaga la manera en que ambos filósofos abordaron la génesis y estructura del mundo moderno como problema filosófico. En este sentido,

Imbriano señala que ambos pensadores asumen la modernidad como una época profundamente escindida, con la diferencia de que, para Heidegger, la escisión es siempre trágica y negativa; en cambio, para Ritter, la escisión tiene un sentido positivo en la medida en que puede constituir una posibilidad efectiva de liberación.

El capítulo decimotercero, «De lo metafórico de los conceptos. La polémica entre Hans Blumenberg y Joachim Ritter en torno al *Historisches Wörterbuch der Philosophie*», de Pedro García-Durán, analiza la crítica de Blumenberg al primer volumen del *Diccionario Histórico de Filosofía* editado por Ritter en 1971. A este respecto, García-Durán sostiene que para Blumenberg el proyecto ritteriano no abandona el ideal cartesiano y, por ende, aborda el historicismo de manera inexacta. Esta crítica al diccionario determina, en efecto, el alejamiento definitivo de Blumenberg de la historia conceptual y la elaboración de su teoría de la inconceptualidad.

Finalmente, el capítulo decimocuarto, «La contribución de la Escuela de Ritter al *Diccionario Histórico de Filosofía*», de Barbara Picht, expone las principales aportaciones que tanto Ritter como sus discípulos hicieron al *Diccionario Histórico de Filosofía*. Entre estas, Picht advierte el uso que hace Ritter de la historia conceptual como método elegido para su elaboración, el estilo pluralista de la Escuela de Ritter que lo determina y el riguroso trabajo de sus discípulos en la redacción y edición de numerosos artículos que lo componen.

En definitiva, esta obra no solo presenta un dilatado itinerario de las princi-



pales ideas y disputas filosóficas asociadas al pensamiento de Joachim Ritter y sus discípulos –aclarando, por lo demás, que captarlas simplemente como una defensa irrestricta del neoconservadurismo liberal no sería del todo correcto–, sino que, también, permite concluir que los postulados de esta escuela histórico-

conceptual todavía representan una línea de investigación dinámica en el marco de las discusiones filosóficas contemporáneas.

Jorge OJEDA CABRERA

*Universidad de Salamanca*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8107-4997>

RIVERO, Miguel Ángel. *El viaje interior, Miguel de Unamuno*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2021, 333 pp. ISBN: 9788418546167

«Miguel de Unamuno (1864-1936) ocupa un lugar excepcional en la literatura de viajes cultivada en España entre finales del siglo XIX y comienzos del XX» (11). Con esta sentencia inicia Miguel Ángel Rivero su obra *El viaje interior, Miguel de Unamuno* publicada por la editorial Biblioteca Nueva en 2021. La sentencia podrá parecer baladí para quien esté familiarizado con la importancia que suscitó la práctica del viaje y su ineludible experiencia con el paisaje en la Generación de fin de siglo –como gusta llamar el autor a la Generación del 98–. Sin embargo, basta con revisar la literatura especializada en el filósofo o recorrer los escaparates dedicados a su obra para notar una falta de interés respecto a su producción viajera. A contrarrestar esta laguna aspira Miguel Ángel Rivero con este libro, que ofrece una nueva antología de los escritos de viajes que Unamuno reunió a lo largo de cuatro libros publicados en vida y el más de un centenar de artículos desperdigados entre diarios y revistas. El resultado es una reveladora compilación que reivindica el valor de estos escritos e invita al lector a «conocer la biografía del pensador vasco desde otro perfil, a partir de su vocación viajera y su hondo sentimiento de la Naturaleza» (11).

El libro cuenta con una extensa introducción, dividida en cinco apartados, en la que Rivero expone el itinerario intelectual que desarrolló Miguel de Unamuno a partir de su afición viajera y, por consiguiente, el carácter reflexivo, filo-

sófico y poético que le sugirió al filósofo la contemplación del paisaje en sus numerosos recorridos. La discusión acerca de estos temas se abre con una exposición sobre el pensamiento de Unamuno y su particular filosofía del conflicto. Rivero sostiene que la filosofía de Unamuno alcanza un estado de madurez cuando el pensador vasco acepta el carácter contradictorio de la existencia humana y se instala en el conflicto como posicionamiento filosófico. De aquí surge su filosofía trágica, aquella en la que Unamuno enfatiza que lo realmente infausto para el hombre es saberse caduco, destinado a regresar a la Nada original después de la muerte. Las repercusiones filosóficas de este conflicto son inmensas y el filósofo no tardó en ser reconocido (y, en cierta manera, reducido) por su faceta de pensador trágico. Aun así, Unamuno mostró otra cara de su personalidad con los escritos sobre paisajes; una en la que el filósofo aparece más sereno y en la que el conflicto parece aminorarse a través del sentimiento de la naturaleza. A aquel Unamuno agónico, más cercano a lo trágico de la vida, se contraponen este Unamuno contemplativo, que busca refugio espiritual en el medio natural a fin de suspender la agonía interior y detener por un instante la tragedia temporal que nos conduce a la Nada.

Antes de exponer los puntos centrales de la teoría del viaje desarrollada por el Unamuno contemplativo, Rivero se detiene en una pertinente contextualización centrada en la literatura de viajes y la pintura de paisajes en España entre los siglos XIX y XX. Es preciso destacar de este apartado la contribución de los intelectuales y artistas españoles de la época por desplazar el mito de la *España pinto-*

*resca*, originado en gran medida por los viajeros románticos, hacia el mito de la *España negra*. Para esto último fue fundamental el libro precisamente titulado *España Negra* (1920), obra del poeta belga Émile Verhaeren y del pintor español Darío de Regoyos, en el que recogen las impresiones de un viaje que realizaron por España en 1888. Señala Rivero que durante el viaje el escritor belga «abrió los ojos al pintor sobre aquella España fúnebre y resignada, donde la religión, lo negro y la muerte llenaban toda la atmósfera» (29). Convertido en un referente para la literatura de viajes de la época, el libro significó una ruptura con el mito de lo pintoresco, que ahora se veía superado por un culto a la tragedia y que encontró su mejor expresión en Castilla. Esto permitió, entre otras cosas que refiere Rivero, superar la atracción por el exotismo del paisaje español de herencia musulmana (Andalucía, principalmente), desarrollar una sensibilidad de carácter subjetivo con la naturaleza y reafirmar una identidad nacional. Cabe mencionar para el desarrollo de la España negra el extraordinario aporte de los pintores paisajistas, como Aureliano Beruete (1845-1912), Ignacio Zuloaga (1870-1945) o José Gutiérrez Solana (1886-1945), quienes ofrecieron una imagen del país completamente distinta a la brindada por la España pintoresca. Rivero es enfático en señalar que el mito de la España negra repercutió de manera significativa en los escritores españoles de fin de siglo, sobre todo en Unamuno, quien encontró en Castilla un destino único para desarrollar su particular reflexión sobre la naturaleza.

Respecto a los orígenes de la vocación viajera de Unamuno, Rivero re-

salta que la revelación del filósofo por un sentimiento hacia la naturaleza se originó en tierras vascas cuando éste era todavía muy joven. En *Recuerdos de niñez y mocedades* (1908) Unamuno manifiesta su inclinación temprana por las ensoñaciones que le estimulaba la naturaleza, sobre todo las montañas y las salidas al campo de su tierra natal. Sin embargo, fue a partir de un viaje que realizó en 1889 a Francia, Italia y Suiza cuando despertó su verdadera vocación viajera, siendo acrecentada por su llegada a Salamanca en 1891. Una vez asentado en tierras castellanas, Unamuno se entregó de lleno a su afición por el viaje, realizando una multitud de excursiones por la geografía ibérica. Recorrió, entre otros lugares: el entorno de Salamanca, principalmente Castilla y Extremadura; el País Vasco; el extranjero, con especial énfasis en Portugal.

Unamuno encontró en estos viajes un acicate para sus reflexiones filosóficas, desplegando una suerte de teoría del viaje que dejó dispersa entre sus escritos dedicados al desplazamiento. En primer lugar, para el filósofo las incomodidades son requisito de todo viaje auténtico: de preferencia viajar a pie y, en la medida de lo posible, prescindir del automóvil o del ferrocarril. Así también el viaje auténtico debe considerar el carácter remoto o inaccesible del destino que busque alcanzarse. Esto se manifiesta especialmente en «Guadalupe», texto en el que Unamuno narra las vicisitudes que enfrentó junto a dos amigos para llegar al monasterio de esta ciudad dejando asombrados a los pueblerinos por el empeño de los hombres en conseguir la meta: «(...) las gentes sencillas de aquellas tierras no se explicaban las molestias

que soportábamos sino atribuyéndolo a que lo hiciésemos por promesa o votos religiosos» (181). Lo anterior, percibe Unamuno, contrariado por las comodidades y facilidades en las que viaja el turista, personaje que para el filósofo resulta del todo detestable, tal cual apuntó en «Ciudad, campo, paisajes y recuerdos»: «El enemigo de quien viaja por pasión (...) es el que viaja por vanidad o por moda, es ese horrible e insoponible turista que se fija en el empedrado de las calles, en las mayores o menores comodidades del hotel» (227-228). No obstante, lo que más condena del turista en respuesta a su idea del viaje auténtico, es la fijación de éstos por el destino, por la meta final del viaje. Para Unamuno los turistas erran al estar pendientes tan solo del trayecto final, siendo el desplazamiento el mejor de los aditivos de un verdadero viaje. Otro aspecto del esbozo teórico sobre el viaje en Unamuno, lo constituye la inclinación del escritor vasco por preparar sus viajes a partir de literatura (artística, histórica o científica) del lugar que se disponía a visitar. Esta labor de documentación permitió al filósofo incluir referencias literarias e históricas en sus reflexiones y a su vez, construir una impresión del paisaje visitado a partir de la interpretación personal con anclajes en la historia y la literatura de la que se impregnaba. Ejemplo modélico de lo anterior se encuentra en «La Flecha», texto dedicado a un paraje que solía visitar Fray Luis de León y en el que ambientó su obra *Los nombres de Cristo* (1583). Este hecho literario inspira en Unamuno un sentimiento especial por la naturaleza del lugar, una especie de fusión entre el paisaje y la expresión literaria: «Rompió allí el maestro León

a cantar y allí, más que en otra parte, revivió el espíritu horaciano cantando la descansada vida que huye del mundanal ruido, recogido de la tempestad del mundo en aquel secreto seguro y deleitoso» (140). Más allá de la teoría del viaje, Rivero señala que Unamuno tenía al menos tres propósitos que guiaban su vocación viajera: un acicate para su reflexión filosófica, una fuente de meditación espiritual entre su yo más íntimo y el paisaje y, finalmente, un ejercicio de patriotismo acaecido en la búsqueda por una identidad española.

Con lo anterior a la vista, Rivero distinguió dos dimensiones principales respecto al sentimiento de la naturaleza en Unamuno: una dimensión estética y otra dimensión religioso-artística. Con la primera, el filósofo considera sustancial que el alma humana entre en comunión con la naturaleza. Se trata de un proceso en el cual el ser humano abrigue un estado espiritual desinteresado con el medio natural con el objetivo de percibir lo puramente estético del paisaje que lo rodea. De ahí que figuras como las del campesino le resultasen caducas para su objetivo, pues éste solo ve la naturaleza desde una perspectiva utilitaria, mitigando la sensación estética que debería generar el contacto con el campo. En esa línea escribió Unamuno en «El sentimiento de la fortaleza»:

El sentimiento de la Naturaleza, el amor inteligente, a la vez que cordial, al campo, es uno de los más refinados productos de la civilización y la cultura. El campesino lo ama, pero lo ama (...) utilitariamente. El que tiene que tener su frente encorvada sobre la esteva del arado no es el que mejor pue-

de gozar de la hermosura del campo.  
(206)

Por su parte, la dimensión religioso-artística es la culminación efectiva de un sentimiento estético hacia la naturaleza. Para Unamuno mediante la contemplación estética del medio natural el hombre puede alcanzar un estado con el Todo, un proceso de enajenación y consuelo emocional similar al sentimiento cristiano producido por la fe. Así lo expresó en «Puesta de sol» al distinguir la divinidad que se halla tras un atardecer: «¡Celeste revelación de las entrañas de la belleza misma, del divino esplendor de la pura forma iluminada que informando toscas tinieblas crea mundos!» (150). Rivero señala a este respecto que el filósofo «tendía en ocasiones a saciar su sed de eternidad y su hambre de Dios a través de la naturaleza, ante aquellos paisajes que acercaban a su espíritu a las inmediaciones de Dios (...) siempre partiendo del componente estético de la contemplación» (94). Dicha evocación espiritual con la naturaleza Unamuno la encontró en cuatro principales paisajes

y que puede examinarse en los textos recogidos en la antología: las montañas de su nativo País Vasco; la vasta meseta y las cumbres de Gredos en Castilla; las viejas ciudades de provincia y, finalmente; el mar de las costas atlánticas que divisó en su destierro en Fuerteventura.

En síntesis, *El viaje interior, Miguel de Unamuno* es un libro revelador en tanto brinda una faceta no muy explorada en la literatura del filósofo: su afición a los viajes. Sin pretender ser una guía exhaustiva, la obra recoge los principales escritos de viajes y paisajes que marcaron la vida del escritor vasco. Para su comprensión, la antología de textos se acompaña de un estudio introductorio que profundiza en los puntos centrales de la teoría del viaje que desarrolló Unamuno y que sirven, además, para completar la biografía intelectual del gran filósofo español.

Jorge PINTO ELGUETA

*Universidad de Salamanca*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8563-9684>

BRUGÈRE, Fabienne. *La ética del cuidado*. Trad. Natalia Calderón Martínez. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2022, 121 pp. ISBN: 9789566203049.

En esta introducción a la *ética del cuidado* –que toma en consideración la vertiente americana de sus textos fundadores, dejando de lado su recepción francesa– Fabienne Brugère interroga las fronteras de la moral y exhibe una experiencia inédita de esta última otorgando un papel preponderante a la voz de las mujeres. Allí donde la diversidad de las investigaciones que giran en torno a este concepto nos exigiría hablar, más precisamente, de las «éticas del cuidado» en plural, la autora privilegia un enfoque feminista, crítico del neoliberalismo y de las formulaciones intelectualistas y/o psicologizantes de la cuestión moral.

De manera general, la ética del cuidado (*care*) que tiene a Carol Gilligan como referente se define como una ética relacional estructurada por la atención y el cuidado prestados a otros. En la medida en que ningún ser humano puede bastarse a sí mismo o gozar de plena autonomía en todas las etapas de la vida, se asume la vulnerabilidad e interdependencia que nos es común y nos obliga, en uno u otro momento, a buscar relaciones de protección y ayuda. En este sentido, se visibiliza y revaloriza la dignidad de los vínculos de dependencia –como tales históricamente invisibilizados, menospreciados y tomados a cargo por el trabajo de cuidado de las mujeres–. No obstante, a diferencia de otras aproximaciones (como las de Nel Noddings o Sara Ruddick), Brugère sigue a Gilligan en el rechazo de la asimilación del cuidado a la relación madre-hijos que –asumiendo

que las mujeres poseerían virtuosamente las disposiciones éticas para el desarrollo de estas tareas– termina por esencializar modelos de masculinidad y de feminidad heteronormativos. La emancipación de las mujeres con respecto a dichos modelos es para esta autora inescindible de una teoría del cuidado que se caracteriza por su carácter contestatario y combativo, no sólo con respecto a esos esquemas patriarcales, sino también con respecto a la moral racionalista y de principios que les es afín o les sirve de sustento.

De acuerdo con este último punto, Brugère reúne las críticas de Gilligan a las investigaciones que Jean Piaget o Lawrence Kohlberg llevan adelante a partir de una serie de presupuestos metodológicos que permiten concluir la jerarquía moral de los hombres en relación con las mujeres. Pero, más allá de la crítica a la psicología del desarrollo moral, la autora avanza asimismo hacia el análisis crítico de la tradición moral kantiana que, en el siglo XVIII, opera un giro en la filosofía práctica europea en virtud del cual los sentimientos morales –relegados ahora al ámbito privado– dejan su lugar a la justificación universal y abstracta de las conductas morales. Este giro es consustancial a una consideración del individuo que prepondera su carácter racional y autónomo, y simula poder prescindir de los vínculos de cuidado y protección que éste establece con otros. Junto con Joan C. Tronto –quien propone una definición más global del cuidado como todo aquello que hacemos para mantener, perpetuar, y reparar nuestro mundo (el de las necesidades de nuestro cuerpo, pero también el del medioambiente)–, la autora concibe a la ética del cuidado como una puesta

en entredicho de esta concepción del sujeto: más allá de su *status* en tanto que sujeto de derecho, es necesario restituir a este último su significación en tanto que *sujeto de necesidad*, inescindible de su dimensión afectiva e interrelacional.

En efecto, la redefinición de nosotros mismos a partir de la interdependencia que nos caracteriza hace del concepto de ‘cuidado’ un complemento de la ética de la justicia y permite trascender el esquema moral liberal que invisibiliza la diversidad de sujeciones y dependencias a través de las cuales constituimos nuestra propia subjetividad. Frente a la moral universal, abstracta e intelectualista que inspira los valores de la tradición moral liberal de John Rawls, las teorizaciones en torno al cuidado recuperan el modo pragmático en el que las mujeres la comprenden y experimentan: en tanto que ayuda y responsabilidad con respecto a otros, y no como un conjunto de principios. De allí que la autora y, en general la tradición de los estudios del cuidado, prefieran el término ‘ética’ al término ‘moral’ para designar las prácticas múltiples que poseen un valor contextual y/o situacional sin jamás reducirse a la aplicación de preceptos o al seguimiento de códigos, prohibiciones y obligaciones. Su objetivo último es cuidar, proteger y sostener la vida, pero también restaurar finalmente la potencia de ser, hacer y decir de las personas; por este motivo, Brugère trabaja cuidadosamente en la necesidad de prevenir y eludir las relaciones de poder y dominación en el seno de las prácticas del cuidado, aun cuando ciertas relaciones de dependencia extrema dificulten la inexistencia de cierto grado de asimetría en las mismas.

En un contexto signado por la crisis del Estado social, el avance del individualismo neoliberal y la aparición de nuevas formas de vulnerabilidad, el problema del cuidado y las actitudes y prácticas que a este conciernen adquieren particular relevancia sirviendo para cuestionar e interrogar dichos modelos. Brugère da cuenta del modo en que contribuyen a renovar y a redefinir los lazos sociales exhibiendo no sólo la interdependencia y la vulnerabilidad que compartimos, sino también la imposibilidad de reducir estos últimos a intercambios mercantiles o comerciales. En el seno de una sociedad que se autorregula de acuerdo con la lógica del mercado, la actividad económica y los logros del *empresario de sí* tienen como condición de posibilidad la existencia de otro tipo de vínculos en los que se sustenta el desarrollo de las tareas del cuidado. Esto último habilita a pensar una complementariedad que cuestiona las formas actuales del reparto entre lo privado – tradicionalmente sin voz– y lo público, pero más fundamental y radicalmente la partición misma entre estos dos ámbitos. La autora tematiza dicha partición como un rasgo propio de las sociedades patriarcales que históricamente asignan y relegan la esfera de los cuidados a la experiencia de las mujeres según las pautas de los estereotipos ligados a la identidad sexual femenina y masculina: mientras los hombres ocupan los espacios públicos y se caracterizan por la construcción individual, la autonomía y la distancia e independencia afectiva, las mujeres lo hacen por las relaciones que, en el ámbito de la esfera doméstica o privada, las atan a otros. Esta construcción sexuada de las identidades explica los di-

ferentes tipos de respuestas y tendencias de comportamiento ante los problemas morales.

Siguiendo a Michel Foucault, que en *El nacimiento de la biopolítica* analiza el modo en que las actividades del cuidado se inscriben en la lógica liberal como servicio para la constitución de un capital humano, Brugère se refiere a su reapropiación neoliberal, conservadora y no-democrática como aquella que expande la forma de un «cuidado de sí» individual y escindido de toda responsabilidad colectiva y solidaria. De esta manera, el cuidado termina por reducirse al de los sujetos productivos y es reorientado como una relación a sí, al mismo tiempo en que se invisibilizan y desvalorizan las actividades acordes a una ética del cuidado. En este sentido, se afirma que existe una *crisis del cuidado* paralela a la crisis del capitalismo en un contexto estructurado en torno al empresario de sí pero en el que se desconocen y menosprecian las condiciones necesarias para que este ingrese en la lógica de la competencia económica: que otros y otras, en su mayoría mujeres migrantes y de clases bajas, realicen las tareas del cuidado de las que éste puede desembarazarse. Esta partición según el género, la clase y la raza, no sólo sostiene la histórica división entre sujetos económicos/performativos y sujetos pasivos, sino también habilita a la precarización de los trabajadores y los trabajadores del cuidado, a los que no se reconoce su valor, ni se les otorga la atención que este campo de prácticas

requiere. Por este motivo, Brugère sostiene que el cuidado se despliega según una cadena de vulnerabilidades: las que éste toma cargo, pero también aquellas de las que este mismo es objeto.

En sociedades que se caracterizan, entre otras cosas, por el envejecimiento de la población, la actividad laboral de las mujeres y el retroceso del Estado de bienestar, una reflexión sistemática sobre la categoría de cuidado –que debe adquirir un correlato en el plano institucional y en el de las políticas públicas–, se vuelve totalmente imprescindible para el análisis y para la transformación democrática de la sociedad. En este marco, el texto de Brugère *La ética del cuidado* y los estudios de los que este es heredero poseen una importancia y una actualidad cruciales que responden a las demandas de nuestro presente operando interesantes desplazamientos en la historia conceptual de la tradición filosófica: de la moral de principios a una ética basada en el cuidado dispensado a otros; de la abstracción y los universalismos a las situaciones particulares y concretas; de la exaltación de la autonomía a la exaltación de la interdependencia; del cultivo de la inteligencia al cultivo de la afectividad; y, en suma, de una teórica a una pragmática de la filosofía.

Giuliana DE BATTISTA  
CONICET/Universidad Nacional  
de Rosario (UNR), Argentina  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9276-9391>



CONVOCATORIA  
PARA LA RECEPCIÓN DE MANUSCRITOS  
*Azafea: Revista de Filosofía*  
Vol. 26 (2024)

Monográfico: *Hannah Arendt. Política y filosofía.*

Coordinador: Antonio Gómez Ramos (Universidad Carlos III de Madrid)

Hannah Arendt es una de las pensadoras clásicas del siglo xx. Su obra como filósofa política y como historiadora ofreció lúcidas claves que son ya ineludibles para entender las experiencias del totalitarismo, así como las bases y los abismos del mundo moderno. A la vez, desde esas claves, elaboró una forma de entender la política –y la propia existencia humana como fenómeno político– que se ha convertido en una referencia central a la hora de plantear la libertad y la diversidad humanas en las convulsionadas sociedades globales del siglo xxi. Hay toda una constelación de conceptos tales como pluralidad, acción, labor, banalidad del mal, «derecho a tener derechos», juicio, responsabilidad, «pensar sin barandillas», que, no siempre libres de malentendidos, pueblan la teoría social y política contemporánea a partir de la acuñación que les dio Arendt. A ella apelan hoy tanto liberales favorables a las actuales democracias parlamentarias como teóricos y activistas radicales.

Por otro lado, su obra y su influencia trascienden los límites de la mera teoría política. Para Arendt, ciertamente, la existencia humana solo podía adquirir pleno significado en un marco de relaciones y derechos políticos. Pero, como la política surge para ella del hecho de tener que existir con otros, su pensamiento atañe a todas las dimensiones de la vida y de la convivencia humanas, ya sea la actividad científica o la vida cotidiana, la cultura, la literatura, los afectos, la soledad del pensar o la experiencia del tiempo. Aunque ella insistiera en autodefinirse como filósofa política nada más, y ejerciera de historiadora o socióloga, ha terminado por verse reconocida como filósofa.

Como todos los clásicos, su obra resulta objeto de interpretaciones incómodas y es materia de conflictos que ella misma tampoco rehuía. Tuvieron lugar ya en vida suya a raíz del juicio a Eichmann, y continuaron con las polémicas durante las luchas por los derechos civiles y la igualdad racial. Después

de su muerte, ha habido una generación de pensadores en ámbito anglosajón (Roland Beiner, Shelyla Benhabib, Dana Villa, Richard Bernstein, Margaret Canovan) y en el europeo (Taminiaux, Wolfgang Heuer, Simona Forti, Martine Leibovici) que ha hecho accesible su obra en lo que tiene de crítica, de interpretación lúcida y original para abordar los problemas de finales del siglo xx. Así, Arendt ha podido aparecer como referencia en la teorización de la biopolítica (Agamben, Esposito), pero también se han revelado tensiones muy serias desde la perspectiva postcolonial y racial (Judith Butler), de género (Linda Zerilly, Bonnie Honig), desde la justicia social (Judith Shklar) o, por supuesto, desde la perspectiva marxista.

El objetivo de este monográfico es revisitar y reactualizar los conceptos y los textos de Hannah Arendt desde las coordenadas de un mundo en transición que va modulando su mirada sobre el pasado siglo, sobre la modernidad en general, y que se encuentra en el desconcierto de un cambio epocal. Los lectores de este volumen de *Azafea* deben encontrar vías para comprender la obra de Arendt en su contexto y en el nuestro.

Los artículos de este monográfico pueden ofrecer nuevas lecturas de textos clásicos de Arendt como su tesis doctoral sobre el amor, sus escritos de juventud sobre los judíos, los parias y los refugiados, sus libros centrales sobre *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*, la polémica en torno a Eichmann, las disputas sobre los derechos civiles y la violencia, la teoría sobre la revolución y la democracia; sus concepciones de la historia y de la política, la vida del espíritu. Podrán establecer un diálogo con estos textos, su recepción y sus interpretaciones; confrontar a Arendt con otros enfoques filosóficos coetáneos como la teoría crítica, la fenomenología, el marxismo o el existencialismo, ante los que ella misma se situaba con más o menos distancia. O también podrán analizar las líneas críticas de su relación con el feminismo, el postcolonialismo, el racismo o la injusticia social. Cabe igualmente estudiar la relación personal e intelectual de Arendt con sus contemporáneos, de Heidegger a Adorno, o de Walter Benjamin a Mary McCarthy, o con la literatura, de los clásicos griegos a Kafka, Proust o Dinesen. Entre todas estas alternativas se podrá definir y volver a dibujar toda la conselación de conceptos con los que Arendt puso su tiempo en pensamientos; nociones que ella actualizó y perfiló originalmente, como pluralidad, acción, natalidad, labor, política, libertad, capacidad de juzgar, polis, historia, mundo, derecho, amor, responsabilidad, violencia, revolución...

A la vez, estos mismos conceptos pueden ponerse a prueba en medio de la incertidumbre en que se mueve nuestro presente, entre la destrucción del pasado y las proyecciones apocalípticas de futuro. Arendt, que por su formación era deudora de unas concepciones modernas de sujeto, naturaleza o cultura, supo anticipar peligros inherentes a la modernidad: la disolución de la política a manos de la economía y lo social o el deterioro del espacio público. Se podría, entonces, analizar cómo se comportan sus conceptos en una situación de crisis ecológica planetaria, globalización malograda, destrucción de los vínculos sociales o banalización general de la democracia. O bien, de establecer un diálogo entre Arendt y las filósofas y filósofos del presente que tematizan esas cuestiones.

Este volumen monográfico convoca a pensar preguntas como las siguientes:

- Crítica y recepción de la obra de Arendt.
- Arendt frente a sus contemporáneos
- Arendt y la libertad humana.
- Perspectivas arendtianas ante la crisis de la democracia.
- Emociones y afectos en Arendt.
- La historia y la memoria.
- Colonialismo, postcolonialismo, totalitarismo.
- La política y las nuevas y viejas configuraciones del espacio público.
- Inclusión y exclusión social.
- Labor, trabajo, revolución. Arendt y los marxismos.
- Los compromisos morales de la política y los compromisos políticos de la moral
- La acción humana y la cuestión de la técnica.
- Arendt y el feminismo.
- El juicio, el pensamiento y la acción.
- Mundo, cultura y naturaleza. Arendt ante la crisis ecológica.
- Historia, revolución y transformaciones políticas.
- Nuevas subjetividades políticas. Género e identidad sexual.

En este monográfico, invitamos a poner en obra el pensamiento de Arendt frente a estas cuestiones u otras similares, tanto para hacerlo productivo como para revisarlo críticamente al abordarlas.

Abierta la recepción de artículos y reseñas hasta el 15 de marzo de 2024.



CALL FOR PAPERS  
*Azafea: Revista de Filosofía*  
Vol. 26 (2024)

Monograph: *Hannah Arendt. Politics and Philosophy.*

Coordinador: Antonio Gómez Ramos (Universidad Carlos III de Madrid)

Hannah Arendt is one of the classic thinkers of the 20th century. Her work as a political philosopher and historian offered lucid keys that are now inescapable for understanding the experiences of totalitarianism, as well as the foundations and abysses of the modern world. At the same time, these keys enabled her to elaborate an understanding politics –and human existence itself as a political phenomenon– that has become a central reference when it comes to considering human freedom and diversity in the convulsed global societies of the 21st century. Nowadays, there is a whole constellation of concepts such as plurality, action, labour, the banality of evil, the «right to have rights», judgement, responsibility, «thinking without a banister», which, though not always free of misunderstanding, are always present in contemporary social and political theory as Arendt coined them. Today, liberal supporters of today's parliamentary democracies as well as radical theorists and activists appeal to her.

On the other hand, her work and influence transcend the limits of mere political theory. For Arendt, indeed, human existence could only flourish and acquire full meaning within a framework of political relations and rights. But since, for her, politics arises from the fact of having to exist with others, her thought concerns all dimensions of human life and living together, be it scientific activity or everyday life, culture, literature, affects, the solitude of thinking or the experience of time. Although she insisted on defining herself as just a political philosopher, and worked as a historian or a sociologist, she has ended up being acknowledged as a philosopher, which she was.

Like all the classics, her work is subject to uncomfortable interpretations and is the subject of conflicts which she herself did not shy away from. They arose during her lifetime in the wake of the Eichmann trial and continued with the controversies during the struggles for civil rights and racial equa-

lity. After her death, a generation of thinkers in the Anglo-Saxon sphere (Roland Beiner, Shelyla Benhabib, Dana Villa, Richard Bernstein, Margaret Canovan) and in Europe (Taminiaux, Wolfgang Heuer, Simona Forti, Martine Leibovici) has made her work accessible in terms of her critical, lucid, and original interpretation of the problems of the late 20th century. Thus, Arendt has been able to appear as a reference in the theorisation of biopolitics (Agamben, Esposito), but very serious tensions have also been revealed from a post-colonial and racial perspective (Judith Butler), a gender perspective (Linda Zerilly, Bonnie Honig), from a social justice perspective (Judith Shklar) or, of course, from a Marxist standpoint.

The aim of this issue is to revisit and update Hannah Arendt's concepts and texts from the coordinates of a changing world that is modulating its view on the last century, on modernity in general, and that finds itself in the bewilderment of an epochal change. Readers of this issue of *Azafea* should find ways to understand Arendt's work in her context and in our own. The articles in this monograph can offer new readings of classic Arendtian texts such as her doctoral thesis on love, her early writings on the Jews, pariahs and refugees, her central books on *The Origins of Totalitarianism* and *The Human Condition*, the polemic around Eichmann, the disputes over civil rights and violence, the theory of revolution and democracy, her conceptions of history and politics, and the *Life of the mind*. They will be able to establish a dialogue with these texts, their reception and their interpretations; they may to confront Arendt with other contemporary philosophical approaches such as critical theory, phenomenology, Marxism or existentialism, which she herself had to deal with. Or they can also analyse the critical lines of her relationship with feminism, post-colonialism, racism, and social injustice. It is also possible to study Arendt's personal and intellectual relationship with her contemporaries, from Heidegger to Adorno, from Walter Benjamin to Mary Macarthy, or with literature, from the Greek classics to Kafka, Proust or Dinesen. Among all these alternatives, it will be possible to define and redraw the whole constellation of concepts with which Arendt comprehended her time in thoughts; notions that she originally updated and outlined, such as plurality, action, birth, labour, politics, freedom, the capacity to judge, polis, history, world, law, love, responsibility, violence, revolution, and so on

At the same time, these same concepts can be put to the test in the midst of the uncertainty in which our present moves, between the destruction of the past and the apocalyptic projections of the future. Arendt, who by her

training was indebted to modernist conceptions of subject, nature and culture, was, nevertheless, able to anticipate the dangers inherent in modernity: the dissolution of politics at the hands of the economy and the social, or the deterioration of public space. Submitted articles could then analyse how her concepts behave in a situation of planetary ecological crisis, failed globalisation, the dissolution of social bonds or the general trivialisation of democracy. Or, alternatively, to establish a dialogue between Arendt and the philosophers of the present who address these issues.

This monographic issue invites to think about questions like

- Criticism and reception of Arendt’s work.
- Arendt vis-à-vis her contemporaries
- Arendt and human freedom.
- Arendt’s perspectives on the crisis of democracy.
- Emotions and affects in Arendt.
- History and memory.
- Colonialism, postcolonialism, totalitarianism.
- Politics and the new and old configurations of public space.
- Social inclusion and exclusion.
- Labour, work, revolution. Arendt and Marxism.
- The moral commitments of politics and the political commitments of morality.
- Human action and the question of technology.
- Arendt and feminism.
- Judgement, thought and action.
- World, culture, and nature. Arendt and the ecological crisis.
- History, revolution and political transformations.
- New political subjectivities. Gender and sexual identity.

In this monographic issue, we invite you to put Arendt’s thought to work on these or similar questions, both to make it productive and to critically review it when addressing them.

Submissions are accepted in Spanish, English, French, Italian and Portuguese.

Articles and reviews are open for submission until 15 March 2024.





## NORMAS DE PUBLICACIÓN

*Azafea: Revista de Filosofía* es una revista abierta a la publicación de investigaciones de calidad procedentes de los distintos ámbitos de la filosofía.

Recepción de artículos y notas de discusión: Tanto la sección monográfica (véase «Convocatoria de artículos») como la sección miscelánea están abiertas a la recepción de textos. Los trabajos recibidos se someten al proceso de evaluación por pares (véase infra) y son publicados, tras superarlo, por orden de antigüedad de aceptación. Se publican artículos principalmente en español, y se aceptan también envíos en otras lenguas (inglés, francés, portugués e italiano).

Recepción de reseñas: Las reseñas describen y valoran publicaciones académicas de reciente aparición. Al comienzo deben indicarse todos los datos bibliográficos de la obra reseñada (incluyendo número total de páginas y el ISBN). Las reseñas enviadas se someterán a evaluación interna de la revista.

Todos los envíos cumplirán con «Lista de comprobación para la preparación de envíos» y con las siguientes directrices:

Los artículos y reseñas propuestos deberán ser enviados por sus autores a través del sistema en línea, registrándose oportunamente para tal fin.

Los artículos cumplirán con las «Normas éticas de la revista». En concreto, no serán admisibles prácticas de plagio. Cualquier uso indebido de una fuente ajena, será motivo para el rechazo automático de un envío.

Límite de artículos por autor: no se publicará más de un artículo o reseña de un mismo autor o autora en un mismo número de la revista, y sólo se someterá a proceso de evaluación un envío por año. En caso de recibirse varias propuestas, se evaluará la primera recibida, descartándose las restantes. Los autores de artículos (a excepción de las reseñas) no podrán publicar un nuevo artículo en el número inmediatamente posterior. Una vez publicado un artículo, en caso de recibirse una nueva propuesta, ésta se valorará para una siguiente convocatoria, evitando la publicación de artículos de un mismo autor en números consecutivos.

Tras la recepción de un artículo, este será sometido al proceso de evaluación (véase infra) del año en curso o del año siguiente, una decisión que tomará el equipo editorial de *Azafea* en función de los plazos disponibles, la cantidad de artículos que se encuentren en proceso de evaluación y, en caso de tratarse de un envío que responda a la convocatoria de la sección monográfica, de la temática y alcance del mismo.

En el caso de aceptarse un envío para su publicación, una vez superado el proceso de evaluación, los autores se identificarán en ORCID con el fin de registrar la cita de sus publicaciones.

## PROCESO DE EVALUACIÓN

Los artículos propuestos para su publicación serán revisados en una primera fase por el equipo editorial de *Azafea: Revista de Filosofía*, que determinará si se cumplen unos estándares mínimos de calidad investigadora, si la contribución se ajusta al ámbito de estudio de la revista y si cumple la «Lista de comprobación para la preparación de envíos» y las «Normas de publicación».

En una segunda fase, los envíos pasarán a una ronda de evaluación anónima, aplicándose el sistema conocido como doble ciego o evaluación por pares, de carácter anónimo tanto para los autores como para los revisores externos. El equipo editorial solicitará al menos dos informes externos a especialistas en la materia de cada artículo, usando un formulario en el que se evalúan distintos apartados y se razona una valoración final, aconsejando o no su publicación. En caso de que un informe fuese positivo y otro negativo, se podrá solicitar un tercer informe. La decisión final será tomada por el equipo editorial de *Azafea* a la luz de los informes obtenidos y de acuerdo con sus propios criterios.

En el supuesto de que los informes recomendasen correcciones, los autores deberán realizarlas para que sus manuscritos puedan ser publicados en el plazo indicado para ello. Si transcurrido el plazo no se recibiera la nueva versión del mismo, se dará por finalizado el proceso de evaluación y, en consecuencia, se declinará la publicación del trabajo.

Este proceso se aplicará a la recepción de artículos; las reseñas serán evaluadas por el equipo editorial atendiendo a su calidad, pertinencia, corrección, y a la luz del volumen de propuestas recibidas.

## NORMAS DE PUBLICACIÓN

## I. NORMAS PARA LOS ARTÍCULOS

I.1. *Extensión*

La extensión máxima de los artículos, incluyendo resumen, notas al pie, lista de obras citadas y eventuales apéndices, es de 10.000 palabras.

I.2. *Formato y disposición*

Los artículos se encabezarán con el título en español y, a continuación, en inglés. Los artículos escritos en otras lenguas se acompañarán de la traducción del título en español.

En el primer envío anónimo, el artículo no debe incluir los datos del autor o autora, institución a la que pertenece, notas que indiquen que es fruto de un proyecto de investigación, o cualquier otra información por la que pudieran identificarse la

autoría, con el fin de garantizar el anonimato durante el proceso de evaluación. Dicha información será añadida por los autores posteriormente, en caso de haber sido aceptado para la publicación.

Fuente Times New Roman. Cuerpo de 12 puntos (para el cuerpo del texto), 11 puntos (para las citas largas) y 10 puntos (para las notas al pie). Interlineado: múltiple de 1,15 puntos (para el cuerpo del texto) y sencillo (para citas largas y notas al pie). Deben usarse los márgenes por defecto de Word: 2,5 cm en los márgenes superior e inferior; 3 cm en los márgenes izquierdo y derecho. Si el texto contuviera epígrafes, estos se presentarán numerados (1.; 1.1.; 1.1.1... 2.; etc.) y con la indicación del título en versalitas.

### I.3. *Resumen y palabras clave*

Los artículos deberán ir precedidos de una relación de *palabras clave/Keywords* (un máximo de 10) y de un *resumen/abstract* (máximo de 150 palabras), ambos en el idioma original y en inglés (en caso de ser esta última la lengua original, se incluirá traducción del mismo al español.). El resumen se ceñirá al contenido del artículo, reflejando la información esencial (objetivo, metodología, materiales, principales resultados y relevancia) y evitando información general o introductoria. Las palabras clave irán separadas por punto y coma y, tanto en español como en inglés, con mayúscula inicial.

### I.4. *Notas al pie*

Las notas ofrecerán información aclaratoria complementaria o reflexiones de carácter digresivo que resulten pertinentes como aclaración o ampliación de las afirmaciones realizadas en el texto. No se utilizarán para la indicación de referencias bibliográficas, que se hará según lo expuesto en el apartado I.9.

Las notas se presentarán a pie de página en Times New Roman, cuerpo 10 e interlineado sencillo, sin sangría y con el número en superíndice (volado). Las llamadas de las notas en el interior del texto se indicarán con numeración correlativa en superíndice. El número volado de una nota en el cuerpo del texto debe estar antes de cualquier signo de puntuación, si lo hubiere (a excepción del cierre de comillas, en caso de tratarse de una nota al pie que siga a una cita, en cuyo caso el superíndice deberá aparecer después de las comillas y antes de cualquier otro signo de puntuación). Entre nota y nota no habrá ningún espacio en blanco.

En caso de precisarse la indicación o reconocimiento de un proyecto de investigación, becas, ayuda, agradecimientos o similar, se indicará en una primera nota al pie de página, con asterisco en lugar de superíndice numérico. (No se incluirá en el primer envío anónimo del texto).

### I.5. Citas y referencias en el texto

Todo material de autoría ajena debe ser oportunamente atribuido a su fuente, tanto si constituye una cita literal como si se presenta en forma de alusión y/o párrafo. *Azafea* cuenta con recursos informáticos de identificación de materiales y trabajos no originales. (*software Turnitin Ephorus*, entre otros recursos). La detección de fuentes no debidamente citadas significará el rechazo automático del artículo, con independencia de la recepción de informes positivos. Igualmente, deben señalarse los materiales propios publicados con anterioridad que se citen o aludan con la referencia correspondiente.

Las citas deben ser exactas. No se modificará, en ningún caso, la ortografía empleada en las ediciones o corpus de textos manejados. Si se requiere de alguna intervención dentro de la cita, se indicará con corchetes []. La omisión de texto en una cita se indicará mediante corchetes y puntos suspensivos [...]. Si se identifica como erróneo algún elemento dentro de la cita, puede marcarse con [*sic*]. Las cursivas del original se mantendrán en la cita transcrita. Si se desea enfatizar o destacar un elemento dentro del texto citado, se hará mediante cursiva, indicándolo a continuación de la referencia (la cursiva es mía; las cursivas son nuestras). Si el texto ya presentara cursivas en sí mismo, en ese caso la indicación se hará entre corchetes después de la cursiva introducida por el autor o autora del artículo: [cursiva mía]. En caso de que las traducciones pertenezcan al autor del artículo, se indicará igualmente: la traducción es mía.

En caso de añadirse una cita de cabecera, esta irá después de los resúmenes y palabras clave y antes de iniciarse propiamente el artículo, en cursivas, sin comillas, y párrafo justificado al margen derecho de la página. Lo mismo para los agradecimientos que no se expresen en nota al pie.

#### I.5.1. Presentación de las citas

Las citas breves (hasta tres líneas o hasta tres versos) tendrán la misma fuente, tamaño e interlineado que el cuerpo del texto, e irán integradas dentro del mismo y entre comillas latinas o angulares (véase el uso de comillas en el apartado I.7). Si se trata de versos, estos deberán separarse con barras (/) y dobles barras para saltos de estrofa (//), dejando un espacio antes y después de la barra. Por ejemplo: «A Dafne ya los brazos le crecían, / y en luengos ramos vueltos se mostraban». Las citas breves de textos en prosa que contengan un cambio de párrafo se indicarán igualmente con el salto de barra simple. A continuación del cierre de comillas se indicará la fuente o referencia (véase apartado 1.5.2) y, seguidamente, si lo hubiere, el signo de puntuación.

Las citas extensas (de más de tres líneas o versos), o citas breves que puntualmente deseen destacarse de una manera especial, irán en párrafo aparte, en cuerpo 11, interlineado sencillo, con un sangrado por la izquierda de 1 cm para el conjunto de la cita, sin comillas. Si la cita larga contiene puntos aparte, a partir del segundo párrafo

de la cita larga se debe dejar un sangrado de primera línea de 0,5 cm añadidos. La cita termina con un punto y, a continuación, la fuente o referencia. Antes y después de una cita larga, debe dejarse una línea en blanco (de tamaño 12 puntos, interlineado múltiple 1,15).

## I.5.2. Referencias en el texto

*Azafea* utiliza el sistema de referencia parentética abreviada dentro del texto y lista final de obras citadas de acuerdo con el *Chicago Manual of Style*. Si hubiera alguna discrepancia entre dicho modelo y lo aquí expresado, prevalecerá esto último. No se utilizarán notas al pie de página para las referencias, ni tampoco *ibid.*, *id.*, *op. cit.*, etc.

La referencia incluirá, entre paréntesis, tras la cita, la indicación del primer apellido del autor o autora (salvo en aquellos casos en que se conozca comúnmente por los dos apellidos), seguido del año correspondiente a la edición utilizada y recogida en el elenco final y, seguido de coma y espacio, el número de página de dicha edición.

Ejemplo: «sin poder serlo todo» (Unamuno 2003, 154).

Si quedara clara la referencia al autor citado, o se hubiera mencionado anteriormente, se evitará su repetición.

Ejemplo: expresa Unamuno el temor de no «poder serlo todo» (2003, 154).

Si también la obra citada pudiera desprenderse del contexto, se omitirá igualmente este dato en el paréntesis.

Ejemplo: expresa Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* el temor de no «poder serlo todo» (154).

En citas sucesivas de una misma obra se indicará únicamente el dato de la página. Si se citaran varias obras del mismo autor con coincidencia en el año de publicación, se indicará con letras. Ejemplo: (Unamuno 1987b). Si se trata de autores distintos con el mismo apellido, se distinguen añadiendo la inicial del nombre.

Para una remisión bibliográfica general o ampliación sobre un tema, se utilizará, antes de la referencia, dentro del paréntesis, «véase»; para indicar un contraste, «cf.»; para indicar que la cita se ha tomado de otra fuente, «*apud*», etc. Ejemplo: «mi formación intelectual no me lo permite» (Warburg *apud* Gombrich 1992, 111).

Las obras clásicas se citarán siguiendo la tradición establecida para la referencia de dicha fuente (citas, por ejemplo, de la Biblia, obras de Homero, Platón, Aristóteles, Dante, etc.), indicando la numeración, libros, cantos, partes, capítulos, párrafos, versos, etc. que corresponda. En caso de incluirse autor y obra, se introducirá una coma entre ambos. La referencia podrá, en algunos casos, seguirse, tras punto y coma, de la página que ocupa la cita en la edición consultada. Ejemplos: (Ovidio, *Metamorfosis* III, 399-400; 2002, 103); se pregunta en *El Crítico* (I, XI; 159); «Hegel, *Enciclopedia*, § 500»; «¿por una imagen vana sufrimos tanto?» (Eurípides, *Helena* 580 y 705; 1979, 100). Las entradas en un diccionario o enciclopedia se citarán con la expresión *sub voce* (abreviado *s.v.*). Ejemplo: (*s.v.* ‘connotación’).

### I.6. *Uso de cursivas*

Se emplearán cursivas para palabras en otras lenguas, títulos de libro, destacar elementos de una expresión citada, o énfasis personales. No se utilizarán conjuntamente comillas y cursivas; por tanto, las citas en otras lenguas irán entre comillas pero, en ese caso, sin cursiva. Tampoco van en cursivas los títulos que se entrecomillan (títulos de poema, capítulos de libro, artículo, etc.) por el mismo motivo. Las siglas no irán en cursivas.

### I.7. *Uso de comillas*

Se utilizarán comillas latinas o angulares («...») para las citas o términos de una autoría ajena (debidamente indicada). En caso de existir comillas en ese pasaje citado, se indicará con comillas inglesas o dobles. Según esta jerarquía: «... “...”...».

Podrán utilizarse comillas (latinas o angulares) para expresar énfasis, sentidos figurados o destacar elementos de una expresión citada, salvo en los casos en los que pueda confundirse con una expresión, concepto o cita de otro autor. En esos casos, deberá utilizarse la cursiva.

### I.8. *Otros signos y usos*

Los guiones parentéticos o de inciso serán medianos (–); los que se utilicen para citar diálogos dramáticos, largos (—); finalmente, breves (-) para la partición de palabras.

Los guiones de cierre se añaden también si acaba el inciso la frase.

En las citas en otras lenguas no se mantiene el espacio que pueda existir antes o después de los signos de puntuación, salvo en los títulos o en espacios tipográficos que deban mantenerse para no afectar la disposición textual (en la transcripción de citas de poemas, por ejemplo).

La barra oblicua / se utiliza para expresar saltos de verso y saltos de línea en las citas breves, alternativas y disyunciones; abreviaturas convencionales y notación fonológica. Sólo en el primer caso (salto de verso o párrafo en cita) se añadirá espacio antes y después de la barra. En el resto de casos se indicará sin espacio. Por ejemplo: abreviatura b/n para «blanco y negro».

Los corchetes [] se utilizarán para intervenciones del autor o autora del artículo en una cita.

La numeración será arábiga salvo en casos que requiera numeración convencional romana (siglos, soberanos, libros, indicación de páginas de una sección de un libro numerado en romanos, etc.).

Para la expresión de porcentajes, la cifra y el signo % se separan con un espacio fino.

Para la separación de decimales se utiliza el punto.

### I.9. *Lista de referencias bibliográficas*

Al final del artículo se dejarán dos líneas en blanco. Seguidamente se incluyen las REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS (versalitas), se deja otra línea en blanco, y se ordenan las fuentes bibliográficas alfabéticamente. Los apellidos de los autores se escribirán en versalitas. Las referencias incluirán el DOI de la publicación, si lo hubiere. A continuación se indica el modelo para cada tipo de referencia:

#### Libro

APELLIDOS, Nombre. *Título*. Edición, introducción y notas de Nombre y Apellidos (si lo hubiere). Trad. Nombre y Apellidos del traductor (si lo hubiere). Ciudad (equivalente en español, si existiera): Editorial, Año. DOI: xxxxxxxxxxxx.

KIERKEGAARD, Søren. *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*. Introducción de Francesc Torralba, Fernando Pérez Borbujo y Jacobo Zabalo. Trad. Óscar Parceró. Madrid: Trotta, 2014.

DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Edición, introducción y notas de Santiago González Noriega. Trad. Ana Martínez Arancón, Madrid: Alianza, 2008.

Cuando se considere oportuno, puede indicarse la fecha original de publicación, entre paréntesis, antes de la fecha de edición consultada.

ALONSO, Dámaso. *Poesía española: ensayo de métodos y límites estilísticos*. Madrid: Gredos, (1950) 2008.

Igualmente, cuando se considere oportuno, podrá indicarse el número de edición (no reimpresión), a modo de superíndice sobre la fecha de publicación. Por ejemplo, para señalar que se trata de una segunda edición: 2008<sup>2</sup>.

Cuando se trate de una obra con varios volúmenes, se indicará el volumen citado en el texto, con el año de edición del mismo. Si, en cambio, se quiere indicar la obra completa, se hará de este modo:

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*. 2 vols. Madrid: Espasa Calpe, 2001<sup>22</sup>.

Los libros de más de un autor o autora se incluirán en el mismo orden que figure en la edición del libro; el segundo y tercero aparecerá con orden de Nombre y APELLIDO; para libros de más de tres autores se escribirá sólo el primero, seguido de et al. Las ediciones, o libros colectivos, se citarán por APELLIDO y nombre del editor/a:

APELLIDOS, Nombre, y Nombre APELLIDOS. *Título*. Ciudad: Editorial, Año. DOI: xxxxxxxxxxxx.

APELLIDOS, Nombre, Nombre APELLIDOS, y Nombre APELLIDOS. *Título*. Ciudad: Editorial, Año. DOI: xxxxxxxxxxxx.

APELLIDOS, Nombre. (Ed.). *Título*. Ciudad: Editorial, Año. DOI: xxxxxxxxxxxx.

ALTHUSSER, Louis, y Étienne BALIBAR. *Para leer El Capital*. Trad. Marta Harnecker. Madrid: Siglo XXI, (1965) 2010.

### Capítulo o parte de un libro

APELLIDOS, Nombre. «Título del capítulo» o «parte del libro». En Nombre Ape-  
llidos (Ed.), *Título del libro*, páginas xx-xx. Ciudad (equivalente en español, si exis-  
tiera): Editorial, Año. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://www.xxxxxxxxxx>.  
DOI: xxxxxxxxxxxx.

BORGES, Jorge Luis. *El Hacedor*. En *Poesía completa*, 107-60. Barcelona: Destino,  
(1960) 2010.

SCHAPIRO, Meyer. «Style». En *Anthropology Today*, 287-312. Edición de Alfred  
L. Kroeber. Chicago: Chicago University Press, 1953.

DERRIDA, Jacques. «La littérature au secret – Une filiation impossible». En *Donner  
la mort*, 163-209. París: Galilée, 1999.

Para capítulos o partes de libro de varios autores se procederá siguiendo el mo-  
delo indicado para los libros.

### Artículo de revista

APELLIDOS, Nombre. «Título del artículo». *Título de la publicación* volumen, nú-  
mero, (año): páginas xx-xx. DOI: xxxxxxxxxxxx.

LASALLE, Peter. «Conundrum: A Story about Reading». *New England Review*  
38, 1 (2017): 95-109.

Para artículos de varios autores se procederá siguiendo el modelo indicado para  
los libros.

En caso de tratarse de una publicación online, se incluirá de este modo:

APELLIDOS, Nombre. «Título del artículo». *Título de la publicación* volumen, nú-  
mero (año): xx-xx. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://www.xxxxxxxxxx>. DOI:  
xxxxxx.

APELLIDOS, Nombre. «Título del artículo». *Título de la publicación*. Recuperado  
el x de xxx de xxxx, de <http://www.xxxxxxxxxx>



## Tesis

APELLIDOS, Nombre. *Título*. (Tesis inédita de maestría o doctorado). Nombre de la institución, Localización, Año. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://www.xxxxxxxxxx>.

## Organizaciones y documentos

APELLIDOS, Nombre // Organización. *Título*. (Informe Núm. xxx). Ciudad (equivalente en español, si existiera): Editorial, Año. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://www.xxxxxxxxxx>.

## II. NORMAS PARA LAS RESEÑAS

Las reseñas no deberán sobrepasar las 2.000 palabras.

Las propuestas deben enviarse en formato Word o equivalente, en Times New Roman, cuerpo 12 puntos, interlineado múltiple de 1,15 puntos y de 1 punto para las citas extensas. Deben usarse los márgenes por defecto de Word: 2,5 cm en los márgenes superior e inferior; 3 cm en los márgenes izquierdo y derecho.

Las reseñas no incluirán notas al pie. Siempre que se cite el libro reseñado, debe indicarse a continuación el número de página entre paréntesis. Por ejemplo: «esta es una cita del libro reseñado» (10-11).

Se procurará evitar bibliografía final en la medida de lo posible. En cualquier caso, si se citaran obras de autores distintos al de la obra reseñada, se seguirán las directrices para los artículos (véanse apartados I.5 y I.9).

Las reseñas se encabezarán por la siguiente información:

APELLIDOS, Nombre. *Título del libro reseñado*. Edición, introducción y notas de Nombre y Apellidos (si lo hubiere). Trad. Nombre y Apellidos del traductor (si lo hubiere). Ciudad (equivalente en español, si existiera): Editorial, Año, xxxx (n.º de páginas del libro). ISBN: XXXXXXXXXXXXXXXX (número de 13 dígitos sin guiones)

Terminado el texto de la reseña, se deja un espacio en blanco y se escribe el nombre del reseñista, justificado a la derecha, sin negrita: Nombre Apellido Apellido.

Inmediatamente debajo, sin dejar espacio en blanco, se introduce la institución académica o profesional del reseñista, justificada a la derecha, sin negrita: Universidad de Ciudad.

Para el uso de comillas, cursivas, guiones de inciso, etc., aplíquense los criterios correspondientes en el apartado I.

## III. NORMAS PARA LAS NOTAS DE DISCUSIÓN

Las *notas de discusión* no deberán sobrepasar las 4.000 palabras. En el resto de aspectos, téngase en cuenta lo indicado en las normas para artículos (apartado I.).

## SUBMISSIONS

### SUBMISSION PREPARATION CHECKLIST

As part of the submission process, authors are required to check that their submission meets all of the elements below. Submissions that do not meet these guidelines will be returned to authors.

- The submission has not been previously published, and has not been submitted to a review/selection process in a different publication.
- The submission file is in Microsoft Word format or equivalent, and is included without the author's name or any data by which the author could be identified.
- The text complies with the "Guidelines for Authors" and the "Publication Guidelines" of the journal.

### GUIDELINES FOR AUTHORS

*Azafea: Revista de Filosofía* is a journal open to the publication of quality research from the various fields of philosophy.

Submission of articles and discussion notes: Both the monographic section (see "Call for papers") and the miscellaneous section are open for the reception of texts. The papers received are submitted to the peer review process (see below) and are published, after passing the peer review, in order of seniority of acceptance. Articles are published mainly in Spanish, but submissions in other languages (English, French, Portuguese and Italian) are also accepted.

Submission of reviews: Reviews describe and evaluate recently published academic publications. Full bibliographical details of the work reviewed (including total number of pages and ISBN) should be given at the beginning of the review. Submitted reviews will be subject to internal evaluation by the journal.

All submissions must comply with the "Checklist for the preparation of submissions" and the following guidelines:

Proposed articles and reviews should be submitted by their authors through the online system, registering in a timely manner for this purpose.

Articles must comply with the "Ethical standards of the journal" (see corresponding section in "About" and section I.5 of the "Guidelines for publication"). In particular, plagiarism is not acceptable. Any improper use of an outside source will be grounds for automatic rejection of a submission.

Limit of articles per author: no more than one article or review by the same author will be published in the same issue of the journal, and only one submission per year will be submitted to the evaluation process. If several submissions are received, the first one received will be evaluated and the remaining ones will be discarded. Authors of articles (with the exception of reviews) may not publish a new article in the next issue. Once an article has been published, if a new proposal is received, it

will be evaluated for a subsequent issue, avoiding the publication of articles by the same author in consecutive issues.

Once an article has been received, it will be submitted to the evaluation process (see below) for the current year or the following year, a decision that will be taken by the Azafea editorial team depending on the deadlines available, the number of articles under evaluation and, in the case of a submission that responds to the call for the monographic section, the subject matter and scope of the article.

In the event that a submission is accepted for publication, once the evaluation process has been passed, the authors will be identified in ORCID in order to register the citation of their publications.

#### EVALUATION PROCESS

Articles proposed for publication will be reviewed in a first phase by the editorial team of *Azafea: Revista de Filosofía*, which will determine whether minimum standards of research quality are met, whether the contribution is in line with the journal's field of study and whether it complies with the "Checklist for the preparation of submissions" and the "Publication guidelines".

In a second phase, the submissions will go through a round of anonymous evaluation, applying the system known as double-blind or peer review, which is anonymous for both authors and external reviewers. The editorial team will request at least two external reports from specialists in the subject of each article, using a form in which different sections are evaluated and a final assessment is made, advising whether or not it should be published. If one report is positive and the other negative, a third report may be requested. The final decision will be taken by the *Azafea* editorial team in the light of the reports obtained and in accordance with its own criteria.

In the event that the reports recommend corrections, the authors must make them so that their manuscripts can be published within the deadline indicated for this purpose. If the new version of the manuscript is not received by the deadline, the evaluation process will be considered to have been completed and, consequently, publication of the work will be declined.

This process will apply to the reception of articles; reviews will be evaluated by the editorial team for quality, relevance, correctness, and in the light of the volume of submissions received.

## PUBLICATION GUIDELINES

## I. GUIDELINES FOR ARTICLES

I.1. *Length*

The maximum length of articles, including abstract, footnotes, list of works cited and appendices, if any, is 10,000 words.

I.2. *Format and layout*

Articles should be headed with the title in Spanish followed by the title in English. Articles written in other languages must be accompanied by a translation of the title in Spanish.

In the first anonymous submission, the article should not include the author's details, the institution to which he/she belongs, notes indicating that it is the result of a research project, or any other information by which authorship could be identified, in order to guarantee anonymity during the evaluation process. Such information will be added by the authors at a later date, if accepted for publication.

Times New Roman font. 12 point font (for the body of the text), 11 point font (for long quotations) and 10 point font (for footnotes). Line spacing: 1.15 point multiple (for body text) and single (for long quotations and footnotes). Word's default margins should be used: 2.5 cm in the top and bottom margins; 3 cm in the left and right margins. If the text contains headings, these should be numbered (1.; 1.1.; 1.1.1... 2...; etc.) and the title should be indicated in small caps.

I.3. *Abstract and keywords*

Articles must be preceded by a list of keywords (maximum 10) and an abstract (maximum 150 words), both in the original language and in English (if English is the original language, a translation into Spanish must be included). The abstract should be limited to the content of the article, reflecting the essential information (objective, methodology, materials, main results and relevance) and avoiding general or introductory information. Keywords will be capitalised and written separated by a semicolon.

I.4. *Footnotes*

Footnotes should provide additional explanatory information or digressive reflections that are relevant as clarification or amplification of statements made in the

text. They should not be used for the indication of bibliographical references, which should be done in accordance with section I.9.

Footnotes should be presented in Times New Roman, size 10, single-spaced, without indentation and with the number in superscript (superscript). Footnotes within the text should be numbered consecutively in superscript. The superscript number of a footnote in the body of the text must appear before any punctuation mark, if there is one (with the exception of the closing inverted commas, in the case of a footnote following a quotation, in which case the superscript must appear after the inverted commas and before any other punctuation mark). There shall be no blank space between footnotes.

If a research project, grant, aid, acknowledgement, acknowledgements or similar are required, this should be indicated in a first footnote, with an asterisk instead of a numerical superscript. (It will not be included in the first anonymous submission of the text).

#### I.5. *In-text citations and references*

All material of outside authorship must be duly attributed to its source, whether it constitutes a literal quotation or is presented in the form of an allusion and/or paraphrase. *Azafea* has computer resources for identifying non-original material and works (Turnitin Ephorus software, among other resources). The detection of sources not duly cited will mean the automatic rejection of the article, regardless of the receipt of positive reports. Likewise, the author's own previously published materials that are cited or alluded to must be indicated with the corresponding reference.

Citations must be accurate. The spelling used in the editions or corpus of texts handled must not be changed under any circumstances. If any intervention is required within the quotation, it will be indicated with square brackets []. The omission of text in a quotation will be indicated by square brackets and ellipses [...]. If any element within the quotation is identified as erroneous, it may be marked with [sic]. Italics from the original will be retained in the transcribed quotation. If you wish to emphasise or highlight an element within the quoted text, this should be done in italics, indicating it after the reference (my italics; italics mine; emphasis mine). If the text itself is already italicised, in this case the indication should be made in square brackets after the italics introduced by the author of the article [italics mine]. If the translations belong to the author of the article, the following should also be indicated: my translation.

In the case of a header citation, this should be placed after the abstracts and keywords and before the start of the article itself, in italics, without inverted commas, and paragraph justified on the right-hand margin of the page. The same applies to acknowledgements that are not expressed in a footnote.

### I.5.1. Presentation of quotations

Short quotations (up to three lines or up to three lines of verse) must have the same font, size and spacing as the body of the text, and must be integrated within the text and enclosed in Latin or angle inverted commas (see the use of inverted commas in section I.7). In the case of lines of verse, these should be separated by slashes ( / ) and double slashes for stanza breaks ( // ), leaving a space before and after the slash. For example: “They, hand in hand, with wandering steps and slow, / Through Eden took their solitary way”. Short quotations from prose texts containing a change of paragraph are also indicated by a single slash break. The source or reference (see section 1.5.2) should be indicated after the closing inverted commas, followed by the punctuation mark, if any.

Long quotations (of more than three lines or verses), or short quotations which occasionally need to be highlighted in a special way, should be placed in a separate paragraph, in body size 11, single-spaced, with a left indentation of 1 cm for the whole of the quotation, without inverted commas. If the long quotation contains full stops, a first line indent of 0.5 cm must be added from the second paragraph of the long quotation onwards. The quotation ends with a full stop followed by the source or reference. Before and after a long quotation, a blank line (size 12 point, multiple line spacing 1.15) should be left.

### I.5.2. In-text references

*Azafea* uses the abbreviated parenthetical in-text reference system and final list of works cited according to the *Chicago Manual of Style*. Should there be any discrepancy between that model and what is expressed here, the latter will prevail. Footnotes will not be used for references, nor will *ibid.*, *id.*, *op. cit.*, etc.

The reference should include, in parentheses, after the quotation, the first surname of the author (except in cases where the author is commonly known by both surnames), followed by the year corresponding to the edition used and included in the final list and, followed by a comma and a space, the page number of that edition.

Example: “sin poder serlo todo” (Unamuno 2003, 154).

If the reference to the cited author is clear, or if it has been mentioned previously, repetition should be avoided.

Example: Unamuno expresses the fear of not “being able to be everything” (2003, 154).

If the quoted work can also be taken from the context, this information will also be omitted in the parenthesis.

Example: In *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno expresses the fear of not “being able to be everything” (154).

In successive quotations from the same work, only the page number should be given. If several works by the same author are cited with the same year of publication, this should be indicated with letters. Example: (Unamuno 1987b). In the case of different authors with the same surname, they are distinguished by adding the initial of the first name.

For a general bibliographical reference or extension on a subject, “see” should be used before the reference, within the parenthesis; to indicate a contrast, “cf.”; to indicate that the quotation has been taken from another source, “*apud*”, etc. Example: “my intellectual training does not allow me to do so” (Warburg *apud* Gombrich 1992, 111).

Classical works should be cited according to the established tradition for the reference of that source (e.g. quotations from the Bible, works by Homer, Plato, Aristotle, Dante, etc.), indicating the numbering, books, cantos, parts, chapters, paragraphs, verses, etc. as appropriate. If an author and work are included, a comma should be inserted between the two. The reference may, in some cases, be followed, after a semicolon, by the page the quotation occupies in the edition consulted. Examples: (Ovid, *Metamorphoses* III, 399-400; 2002, 103); the question is asked in *El Crítico* (I, XI; 159); “Hegel, *Encyclopaedia*, § 500”; “for a vain image we suffer so much” (Euripides, *Helen* 580 and 705; 1979, 100). Entries in a dictionary or encyclopaedia will be cited with the expression *sub voce* (abbreviated s.v.). Example: (s.v. ‘connotation’).

### I.6. Use of italics

Italics should be used for words in other languages, book titles, highlighting elements of a quoted expression, or personal emphasis. Quotations in other languages should not be used together with italics; therefore, quotations in other languages should be enclosed in inverted commas but, in this case, without italics. Titles in quotation marks (titles of poems, book chapters, articles, etc.) are not italicised for the same reason. Acronyms should not be italicised.

### I.7. Use of inverted commas

Latin or angle inverted commas («...») should be used for quotations or terms of an outside authorship (duly indicated). If there are inverted commas in the quoted passage, they should be indicated with English or double inverted commas. According to this hierarchy: «... “...”...».

Inverted commas can be used to express emphasis, figurative meanings or to highlight elements of a quoted expression, except in cases where it could be confused with an expression, concept or quotation from another author. In such cases, italics should be used.



### I.8. *Other signs and uses*

Parenthetical or parenthetical hyphens should be medium (–); those used to quote dramatic dialogue should be long (—); finally, short (-) should be used to break up words.

The closing hyphens are also added if the clause ends the sentence.

In quotations in other languages, the space before or after punctuation marks is not maintained, except in titles or in typographical spaces that must be maintained so as not to affect the textual arrangement (in the transcription of quotations from poems, for example).

The slash / is used to express line breaks and line breaks in short quotations, alternatives and disjunctions; conventional abbreviations and phonological notation. Only in the first case (line breaks or paragraph breaks in quotations) should a space be added before and after the slash. In all other cases, it should be indicated without a space. For example: abbreviation b/w for “black and white”.

Square brackets [] should be used for interventions by the author of the article in a quotation.

Arabic numerals should be used except in cases requiring conventional Roman numerals (centuries, sovereigns, books, indication of pages of a section of a book numbered in Roman numerals, etc.).

For the expression of percentages, the figure and the % sign are separated by a thin space.

Decimals are separated by a full stop.

### I.9. *List of bibliographical references*

Two blank lines should be left at the end of the article. This is followed by the BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES (small caps), another blank line is left, and the bibliographical sources are arranged alphabetically. Authors' surnames should be written in small caps. References should include the DOI of the publication, if any. The model for each type of reference is given below:

#### Books

SURNAME, First Name. *Title*. Edition, introduction and notes by Name and Surname (if any). Translator's name and surname (if any). City (English equivalent, if any): Publisher, Year. DOI: xxxxxxxxxxxx.

KIERKEGAARD, Søren. *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*. Introduction by Francesc Torralba, Fernando Pérez Borbujo and Jacobo Zabalo. Trans. Óscar Parceró. Madrid: Trotta, 2014.

DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Edition, introduction and notes by Santiago González Noriega. Trans. Ana Martínez Arancón, Madrid: Alianza, 2008.

Where appropriate, the original date of publication may be given in brackets before the date of the edition consulted.

ALONSO, Dámaso. *Poesía española: ensayo de métodos y límites estilísticos*. Madrid: Gredos, (1950) 2008.

Likewise, when it is considered appropriate, the edition number (not reprint) may be indicated as a superscript above the date of publication. For example, to indicate that it is a second edition: 2008<sup>2</sup>.

In the case of a multi-volume work, the volume cited in the text should be indicated, with the year of publication. If, on the other hand, the complete work is to be indicated, it will be done in this way:

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*. 2 vols. Madrid: Espasa Calpe, 2001<sup>22</sup>.

Books by more than one author should be included in the same order as in the edition of the book; the second and third authors should appear in the order of FIRST AND LAST NAME; for books by more than three authors, only the first author should appear, followed by et al. Editions, or collective books, should be cited by LAST NAME and the name of the publisher:

SURNAME, First name, and First name SURNAME. Title. City: Publisher, Year. DOI: xxxxxxxxxxxx.

SURNAME, First name, First name, SURNAME, and First name SURNAME. Title. City: Publisher, Year. DOI: xxxxxxxxxxxx.

SURNAME, First name (Ed.) Title. City: Publisher, Year. DOI: xxxxxxxxxxxx.

ALTHUSSER, Louis, and Étienne BALIBAR. *Para leer El Capital*. Trans. Marta Harnecker. Madrid: Siglo XXI, (1965) 2010.

#### Chapter or part of a book

SURNAME, First name. "Title of the chapter" or "part of the book". In Name Surname (Ed.), *Title of the book*, pages xx-xx. City (English equivalent, if any): Publisher, Year. Retrieved on x xxx of xxxx, xxxx, from <http://www.xxxxxxxxxx>. DOI: xxxxxxxxxxxx.

BORGES, Jorge Luis. *El Hacedor*. In *Poesía completa*, 107-60. Barcelona: Destino, (1960) 2010.

SCHAPIRO, Meyer. "Style". In *Anthropology Today*, 287-312. Edited by Alfred L. Kroeber. Chicago: Chicago University Press, 1953.

DERRIDA, Jacques. "La littérature au secret - Une filiation impossible". In *Donner la mort*, 163-209. Paris: Galilée, 1999.

For chapters or parts of books by several authors, proceed according to the model indicated for books.

### Journal article

SURNAME, First name. "Title of the article. *Title of the Journal* volume, number, (year): pages xx-xx. DOI: xxxxxxxxxxxx.

LASALLE, Peter. "Conundrum: A Story about Reading". *New England Review* 38, 1 (2017): 95-109.

For multi-authored articles, proceed according to the model indicated for books.

In the case of an online publication, it should be included in this way:

SURNAME, First name. "Title of the article. *Title of the Journal* volume, number (year): xx-xx. Retrieved x xxx of xxxx, xxxx, from <http://www.xxxxxxxxxx>. DOI: xxxxxx.

SURNAME, First name. "Title of article. Title of the publication. Retrieved on x of xxx of xxxx, from <http://www.xxxxxxxxxx>.

### Thesis

SURNAME, First name. *Title*. (Unpublished Master's or Doctoral Thesis). Name of institution, Location, Year. Retrieved on x xxx of xxxx, from <http://www.xxxxxxxxxx>.

### Organisations and documents

SURNAME, First name // Organisation. *Title*. (Report No. xxx). City (English equivalent, if any): Publisher, Year. Retrieved on x xxx of xxxx, xxxx, from <http://www.xxxxxxxxxx>.

## II. GUIDELINES FOR REVIEWS

Reviews should not exceed 2,000 words.

Proposals should be submitted in Word format or equivalent, in Times New Roman, 12 point font, 1.15 point multiple spacing and 1 point for long quotations. Word default margins should be used: 2.5 cm on top and bottom margins; 3 cm on left and right margins.

Reviews should not include footnotes. Whenever the book being reviewed is cited, the page number should be given in parentheses after the citation. For example: “this is a quotation from the book reviewed” (10-11).

The final bibliography should be avoided as far as possible. In any case, if works by authors other than the reviewed work are cited, the guidelines for articles should be followed (see sections I.5 and I.9).

The reviews will be headed by the following information:

SURNAME, First name. *Title of the book reviewed*. Edition, introduction and notes by Name and Surname (if any). Translator’s name and surname (if any). City (Spanish equivalent, if any): Publisher, Year, xxxx (no. of pages of the book). ISBN: XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX (13-digit number without hyphens).

At the end of the text of the review, leave a blank space and write the name of the reviewer, justified to the right, without bold type: Name Surname.

Immediately below, without leaving a blank space, the academic or professional institution of the reviewer is entered, right-justified: University of de City

For the use of inverted commas, italics, hyphens, etc., apply the corresponding criteria in section I.

## III. RULES FOR DISCUSSION NOTES

Discussion notes should not exceed 4,000 words. In all other respects, the rules for articles (section I.) should be taken into account.