

Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628 | ISSN-e: 2256-358X

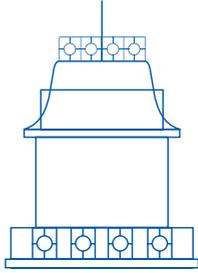
Julio-diciembre de 2020

N.º 62



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

Instituto de Filosofía



Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628 | ISSN-e: 2256-358X

Julio-diciembre de 2020

CONTENIDO

N.º 62

- Presentación**
- 5-9 Marx y la crítica radical
Juan David Gómez Osorio
- Artículos de investigación**
- 11-32 Crítica marxiana de la igualdad en la ciudadanía moderna
Levy del Aguila Marchena
- 33-56 Capital *par excellence*: on money as an obscure thing
Werner Bonefeld
- 57-74 La religión sin Dios de Ernst Bloch como esbozo de una filosofía crítica
Aníbal Pineda Canabal
- 75-96 Consideraciones para una actualización del concepto de totalidad social con base en la obra de Georg Lukács
Alejandro Nahuel Alzu
- 97-118 Towards a theory of action: ontology and politics as foundations of Herbert Marcuse's dialectical phenomenology
Juliano Bonamigo Ferreira de Souza
- 119-141 Los imaginarios de la revolución social. Acción colectiva y representación
Carlos Alfonso Garduño Comparán
- 143-163 *Alphaville* o la poesía insurrecta. Un retrato del nihilismo moderno
Alfredo Gómez Muller
- Artículos de reflexión**
- 165-173 Fetishism and narcissism – the base of capitalism?
Anselm Jappe
- 175-188 The posters of May '68 and their significance for a contemporary critique of capitalism
Jones Irwin

	Reseñas
189-193	Giraldo, J. (2019). <i>Marx después del marxismo</i> . Medellín: Editorial Universidad de Antioquia <i>Leandro Sánchez Marín</i>
195-199	Marcuse, H. (2019). <i>Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933</i> (J. M. Romero Cuevas, Comp. & Trad.). Medellín: Editorial Universidad de Antioquia <i>Juan David Gómez Osorio</i>
200-201	Nota a los autores
202-205	Código de ética de publicación

Estudios de Filosofía

Estudios de Filosofía es la revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Desde su fundación en 1990, esta revista se ha concebido como medio especializado para el fomento y la difusión de trabajos de investigación en todos los campos de la filosofía, tanto de investigadores colombianos como de miembros de la comunidad filosófica internacional. Es una publicación impresa y electrónica de acceso abierto, su frecuencia es semestral y está regida por el sistema de doble arbitraje anónimo para la evaluación de los artículos.

Objetivos

La revista *Estudios de Filosofía* busca servir de instrumento de comunicación de los resultados parciales o finales de trabajos de investigación. Ser instrumento de divulgación de estudios de filosofía, tanto sobre problemas concernientes a la historia de la filosofía como a las discusiones contemporáneas en torno a problemas relativos a todos los campos de la investigación filosófica. Fomentar la difusión de los estudios de filosofía en la forma de producción original, comentarios, réplicas, reseñas o traducciones, promoviendo el intercambio de ideas y opiniones, y la discusión entre los autores colaboradores.

Información editorial

Los autores interesados en la publicación de sus trabajos en *Estudios de Filosofía* pueden consultar la sección de orientación a los colaboradores en esta misma revista, visitar la página web https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia, o escribir a la dirección electrónica: revistafilosofia@udea.edu.co

© Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Versión impresa ISSN: 0121-3628
Versión en línea ISSN-e: 2256-358X

Diseño de cubierta: Carolina Velásquez
Diagramación: Imprenta. Universidad de Antioquia

Indexación

Los artículos de esta revista aparecen registrados en los siguientes índices:

- **Publindex** - Índice Nacional de Publicaciones Científicas, Colciencias, Colombia
- **SciELO** - Citation Index
- **Latindex**. Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, El Caribe, España y Portugal
- **Philosopher's Index**. Philosophy Documentation Center, Estados Unidos
- **Ulrich's Periodicals Directory**, Estados Unidos
- **Dialnet**, España
- **EBSCO** - Fuente Académica Premier
- **REDALYC** - Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
- **ERIH PLUS** - European Reference Index for the Humanities and Social Sciences
- **IBZ** - Internationale Bibliographie der Geistes
- **DOAJ** - Directory of Open Access Journals
- **REDIB** - Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
- **J-Gate**
- **V-lex**

Contacto y correspondencia

Revista *Estudios de Filosofía*
Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia
Apartado 1226. Medellín. Colombia
Teléfono: 57 (4) 2195680
Dirección electrónica: revistafilosofia@udea.edu.co

https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia



OPEN  ACCESS

Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628 | ISSN-e: 2256-358X | Julio-diciembre de 2020

Fundador:

Mg. Jairo Alarcón Arteaga†

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Director y editor general:

Dr. Santiago Arango Muñoz

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Editores invitados:

Dr. Andrés E. Saldarriaga

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Mg. Juan David Gómez Osorio

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Comité editorial:

Dra. Pilar Calveiro

Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Autónoma de México, México

Dr. Vicente Raga Rosaleny

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional
de Colombia, Colombia

Dra. Liliana Molina González

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia,
Colombia

Dr. Santiago Echeverri

Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad
Nacional Autónoma de México, México

Dr. José María Zamora

Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma
de Madrid, España

Dr. Enrico Berti

Departamento de Filosofía, Universidad de Padua,
Italia

Dr. Rainer Forst

Instituto de Filosofía, Universidad de Frankfurt,
Alemania

Comité científico:

Dra. Regina Kreide

Instituto de Ciencias Políticas, Universidad
de Giessen, Alemania

Dr. Felipe De Brigard

Duke University, Estados Unidos

Dr. Kourken Michaelian

Centre de philosophie de la memoire, Université
de Grenoble

Dr. Francisco Cortés Rodas

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia,
Colombia

Dr. Plínio Junqueira Smith

Escuela de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas,
Universidad de Sao Paulo, Brasil

Dr. José Luis Villacañas

Facultad de Filosofía, Universidad Complutense
de Madrid, España

Dr. Gonzalo Serrano Escallón

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional
de Colombia, Colombia

Dr. Germán Guerrero Pino

Departamento de Filosofía, Facultad de
Humanidades, Universidad del Valle, Colombia

Dr. Pablo de Greiff

Centro Internacional para la Justicia Transicional,
Nueva York, Estados Unidos

Dr. Fabio Morales

Departamento de Filosofía, Universidad Simón
Bolívar, Venezuela, República Bolivariana de

Dr. Miguel Giusti

Centro de Estudios Filosóficos, Pontificia
Universidad Católica del Perú, Perú

Dr. José María González García

Consejo Superior de Investigaciones Científicas
(CSIC), España

Dr. Axel Honneth

Instituto para la Investigación Social, Universidad
de Frankfurt, Alemania

Asistente de dirección: Carmen Elena Muñoz Preciado

Asistente editorial: Mónica López Alzate

Corrección de estilo: Juan David Gómez Osorio,
Mónica López Alzate

Traducción y revisión de texto en inglés: Osmar
Gaviria Rendón, Sergio H. Orozco Echeverri

Diagramación: Carolina Velásquez Valencia.
Imprenta. Universidad de Antioquia

Título: Estudios de Filosofía

Periodicidad: dos números al año (enero-junio;
julio-diciembre)

Tamaño: 16.4 cms. X 23.4 cms.

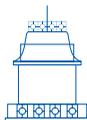
Precio ejemplar: \$15.000 (pesos colombianos).

Canje: Biblioteca Central. Universidad de
Antioquia. Apartado 1226. Medellín. Colombia.

Distribución: Editorial Universidad de Antioquia
Tels. 57 (4) 2195010. Medellín, Colombia

Dirección electrónica: editorial@udea.edu.co

Esta revista cuenta con el aporte del Fondo de apoyo
para la publicación de las revistas especializadas
de la Universidad de Antioquia



PRESENTACIÓN

Marx y la crítica radical

De entre los múltiples intentos por invalidar el pensamiento de Karl Marx quizá el más efectivo en términos teóricos haya sido precisamente el de darle al pensador su lugar en la historia de las ideas: se dice de él que es un crítico importante de la economía de mercado, cuyos razonamientos eran aplicables mayoritariamente al capitalismo del siglo XIX, pero que, ante las transformaciones y los avances económicos, políticos y, en definitiva, humanos del capitalismo contemporáneo, sus conceptos y reflexiones quedaron obsoletos para el presente. En respuesta a esta actitud, numerosos teóricos han mostrado que mientras la contradicción entre trabajo asalariado y capital —punto nodal del análisis económico de Marx— siga estando a la base del sistema de producción social, la estructura de la crítica a la economía política marxista seguirá siendo actual; independientemente de si el trabajador luce como el proletario del siglo XIX, el oficinista del siglo XX o el *freelancer* del siglo XXI.

Si bien la polémica con la económica política fue el terreno donde se desplegó la mayor parte de la reflexión teórica de Marx, hay que decir que este tópico está lejos de agotar la riqueza del autor. Nunca se insistirá lo suficiente en que Marx no fue un economista —ni siquiera un *economista crítico*—: sus reflexiones no estaban destinadas a proponer maneras más eficientes —o humanas— de producir mercancías, facilitar su circulación o controlar su consumo. Más adecuado sería decir que Marx fue un *crítico de la economía* en el sentido en que partió de las premisas de la tradición económica para demolerlas desde sus contradicciones internas. Pero más que *crítico de la economía*, Marx fue un *teórico crítico*, en el sentido en que asumió el compromiso *radical* de la crítica; no se conformó con hacer crítica de una esfera particular de la existencia, sino que aspiró a “*la crítica implacable de todo lo existente*” (Marx, 1982, p. 458). Esto, valga decirlo, no implica hacer de la crítica un fin en sí mismo —como pretenden presentarlo quienes insisten en ubicar a Marx entre los nihilistas del siglo XIX—; el radicalismo de Marx tiende, de hecho, a reivindicar un elemento muy concreto: “ser radical es coger el problema

por la raíz. Pero la raíz para el hombre es el hombre mismo” (Marx, 2008, p. 103). O también: “La crítica no ha arrancado las flores imaginarias de las cadenas para que el hombre lleve ahora la prosaica, desoladora cadena, sino para que se la sacuda y brote la flor viva” (Marx, 2008, p. 96).

Así, el propósito crítico de Marx se ubica en línea continua con la tradición de la Ilustración, entendida esta como el proyecto de liberar a los seres humanos de toda atadura mítica para que piensen y actúen como seres libres. La ilustración burguesa no sólo refutó los mitos feudales, sino que los destruyó en la práctica: la palabra del caballero, la voluntad divina en la persona del gobernante y el matrimonio de honor con la tierra del terrateniente se convirtieron en discursos vacíos en la modernidad. La burguesía —dicen Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*— “ha desgarrado despiadadamente todos los multicolores lazos feudales que ataban al hombre con sus superiores naturales, y no ha dejado ningún otro lazo entre un hombre y otro que el interés desnudo, que el insensible ‘pago al contado’” (Marx & Engels, 2008, p. 28). Para la burguesía toda mitología muere con la sociedad de mercado, para Marx, no obstante, la sociedad de mercado constituye una nueva mistificación.

Al modo de ver de Marx “la crítica de la religión es la premisa de toda crítica” (Marx, 2008, p. 95), pues fue en esta forma —desarrollada primeramente por Ludwig Feuerbach— que la teoría develó la enajenación humana como secreto del misticismo religioso y preparó los materiales para reflexionar sobre toda forma de misticismo posterior: una vez develada la enajenación encubierta en el discurso del mundo del más allá, será necesario develarla en el del más acá. El secreto de la *religión* como comunidad de las almas (*religare*) es el mismo del *derecho* como comunidad de los cuerpos, el secreto de la *teología* como jerarquía celestial es el mismo de la *política* como jerarquía social, el secreto de la figura de *Dios* como Padre es el mismo de la figura del *Estado* como patria. Así, el punto de llegada para la teoría burguesa es apenas el punto de partida de la reflexión económica de Marx: si encontramos en el “pago a contado” el final de toda mitología es porque reproducimos la mitología del “pago a contado”. Que el comercio aparezca a nuestros ojos como una fuerza autónoma que se produce y regula por su propia lógica a despecho o beneficio nuestro, expresa para Marx el grado de enajenación en el que estamos envueltos en las relaciones de mercado y por tanto la mistificación que ese sistema produce:

Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere

a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil (Marx, 2005, p. 89).

La ruptura de Marx con la tradición ilustrada vendrá precisamente porque esta tradición no fue lo suficientemente consecuente con su impulso y creó una nueva mitología que disfranzó de realidad: el capitalismo y la economía política como su justificación ideológica. En este sentido Marx hace crítica económica *porque* hace crítica radical. En la medida en que la economía ha alcanzado a tener un control total sobre todo lo existente, *la crítica implacable de todo lo existente* adquiere la forma de crítica implacable de la economía política. El ejercicio de la crítica para Marx no consiste únicamente de la denuncia de un orden particular de cosas injusto, sino de la denuncia de cómo la injusticia se produce y se fetichiza en la forma como una sociedad produce los medios de su existencia. Es este el motivo por el cual las críticas más agudas al llamado *socialismo real* o a los sistemas fascistas del siglo XX se originaron precisamente al interior de la teoría marxista; y es este también el motivo por el cual a la crítica radical no le está permitido ocuparse solamente del análisis económico y tomar esto como pretexto para ignorar otro tipo de mistificaciones como la patriarcal, la colonialista o la racista. Volver hoy al estudio de Marx y a la tradición que su pensamiento inaugura, lejos de ser el retorno a un dogmatismo, ha de ser la reivindicación de un pensamiento radicalmente crítico. Más que de un problema económico se trata de un problema humano.

Con el ánimo de contribuir a esta reivindicación del pensamiento de Marx, la revista *Estudios de Filosofía* edita este número temático. El número contiene siete artículos de investigación, dos de reflexión y dos reseñas de libro. Los dos primeros artículos de investigación desarrollan el concepto aquí esbozado de crítica marxista a la sociedad civil burguesa y a su teoría económica como crítica a la mistificación. El primer artículo del número, de Levy del Aguila Marchena, “Crítica marxiana de la igualdad en la ciudadanía moderna”, parte del de la crítica de Marx a la religión para exponer el sentido de su juicio a la sociedad civil burguesa como sociedad que justifica la desigualdad concreta en la igualdad abstracta. El artículo de Werner Bonefeld, “Capital *par excellence*: on money as an obscure thing”, discute con una forma singular de fetichización de la teoría económica burguesa que sostiene que al crédito a interés le es posible crear “dinero con dinero” lo que refutaría la teoría del valor-trabajo de Marx. Los tres artículos siguientes presentan contribuciones interesantes para el estudio de tres teóricos fundamentales en el desarrollo conceptual del marxismo y la teoría crítica: Ernst Bloch, Georg Lukács y Herbert Marcuse. El artículo de Aníbal Pineda Canabal “La religión sin Dios de Ernst Bloch como esbozo de una filosofía crítica” expone la toma de postura de Bloch en contra del juicio arriba señalado del mismo Marx y de Feuerbach hacia la religión como pura enajenación y destaca que, una vez arrancada la envoltura mística de la religión, permanecen algunos de los elementos emancipadores que

sería justo atender en pos de desarrollar una sociedad reconciliada. El artículo de Nahuel Alzu “Consideraciones para una actualización del concepto de totalidad social en base a la obra de Georg Lukács” desarrolla el devenir de un concepto fundamental de la dialéctica marxista, el de *totalidad*, en la formación teórica de uno de los padres del marxismo occidental desde sus primeros años de romanticismo crítico, hasta su *ontología*, pasando por sus reflexiones en *Historia y conciencia de clase* y su posterior autocritica. El artículo de Juliano Bonamigo Ferreira de Souza “Towards a Theory of Action: Ontology and Politics as Foundations of Herbert Marcuse’s Dialectical Phenomenology” reconstruye el proyecto filosófico del joven Herbert Marcuse interesado en articular la tradición marxista con la fenomenología desarrollada por el Heidegger de *Ser y tiempo* en una *fenomenología dialéctica* que supere las abstracciones de la filosofía existencial de Heidegger y el esquematismo del marxismo de principios del siglo XX. Los dos artículos finales presentan materiales para la reflexión sobre un problema de ineludible importancia en la tradición marxista: el de las condiciones de la transformación social y las consecuencias de la imposibilidad de lograr esta transformación. El artículo de Carlos Alfonso Garduño Comparán, “Los imaginarios de la revolución social. Acción colectiva y representación”, aborda el espinoso problema de la praxis revolucionaria, su articulación política, el uso de la violencia de cara a la transformación social y algunos elementos de análisis para pensar las condiciones de una transformación cualificada y una falsa transformación a partir de las contribuciones de Slavoj Žižek. Finalmente, el artículo de Alfredo Gómez Muller “*Alphaville* o la poesía insurrecta. Un retrato del nihilismo moderno” despliega un análisis de la película distópica *Alphaville* de Jean-Luc Godard de 1965 que incita a la reflexión sobre el destino de la humanidad bajo la forma de la administración total de la existencia.

Respecto a los artículos de reflexión, en el primero, “Fetishism and narcissism – the base of capitalism?”, Anselm Jappe presenta una reconstrucción del concepto de *fetichismo* de Marx y señala la necesidad de pensar de manera articulada este concepto con el de narcisismo secundario de Freud para comprender el viraje de la ideología capitalista en nuestros días: del trabajo normativo al consumo normativo. Por su parte, Jones Irwin en “The posters of May ’68 and their significance for a contemporary critique of capitalism” desarrolla la idea de que tras la simpleza de los mensajes callejeros del Mayo Francés se esconde un potencial estético y político de gran importancia para la crítica y la praxis situacionista en nuestros días.

El número cierra con dos reseñas de libros de la Editorial Universidad de Antioquia: la primera reseña es del libro *Marx después del marxismo* de Jorge Giraldo Ramírez a cargo de Leandro Sánchez Marín y la segunda es del libro *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933* de Herbert Marcuse a cargo de mi persona.

Con este número de la revista *Estudios de Filosofía* –que coincide con su cumpleaños número 30– queremos rendir un homenaje, desde el Instituto de Filosofía, a la memoria de Jairo Escobar Moncada, quien desde sus cursos, publicaciones, ponencias y eventos, trabajó por la divulgación constante y entusiasta de la teoría crítica en el Instituto, la ciudad, Colombia y América Latina.

Juan David Gómez Osorio

Editor invitado

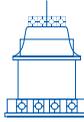
Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a01>

Referencias

- Marx, K. & Engels, F. (2008). *El manifiesto comunista* (M. Vedda, Trad.). Buenos Aires: Herramienta.
- Marx, K. (1982). Cartas cruzadas en 1843 (Carta de septiembre de 1843 a Arnold Ruge), en *Escritos de Juventud* (W. Roces, Trad.) (pp. 441 a 460). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2005). *El capital. Crítica de la economía política* (P. Scaron, Trad.). Siglo XXI: Buenos Aires.
- Marx, K. (2008). Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción. En *Escritos de juventud sobre el derecho. Textos 1837-1847* (R. Jaramillo Vélez, Trad.) (pp. 94-109). Barcelona: Anthropos.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Crítica marxiana de la igualdad en la ciudadanía moderna*

Levy del Aguila Marchena

Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú

E-mail: laguila@pucp.pe

Recibido: 12 de noviembre de 2018 | Aprobado: 5 de abril de 2019

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a02>

Resumen: En el presente artículo se expone la crítica de Marx a la igualdad como dimensión fundamental de la ciudadanía moderna. Para ello, se enlaza la temprana crítica marxiana a “la esfera celestial” ciudadana con el modo en que se articulan los procesos de producción y circulación en la configuración de las sociedades modernas según la lógica mercantil y la lógica del capital. Según nuestra tesis, la economía política de Marx nos ofrece elementos para entender mejor, y de manera más integral, su crítica temprana, en particular acerca de la relación entre lo público y lo privado, y sobre el lugar de la igualdad ciudadana en la sociedad capitalista.

Palabras clave: ciudadanía, igualdad, filosofía política, Marx, sociedad capitalista

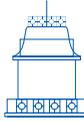
* Este artículo es resultado de una investigación de largo aliento sobre la comprensión de los fenómenos políticos en la obra de Marx, incluyendo mi investigación doctoral ([del Aguila, 2013](#)). Quiero agradecer a los asistentes de investigación, Lic. Marcos López y Lic. Katherine Sarmiento, por el soporte con el levantamiento y el cotejo exhaustivo de parte de la literatura secundaria empleada para este artículo.

Cómo citar este artículo:

del Aguila Marchena, L. (2020). Crítica marxiana de la igualdad en la ciudadanía moderna. *Estudios de filosofía*, 62, 11-32. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a02>

OPEN  ACCESS





Marxian critique of equality in modern citizenship

Abstract: This paper sets forth Marx's critique of equality as an essential dimension of modern citizenship. For this purpose, the paper traces a link between the early Marxian critique to the citizen "celestial sphere" with the ways in which production and circulation processes are articulated to set up modern societies, according to the commercial logic and the logic of capital. According to our thesis, Marx's political economy provides some elements to better understand, and in a more comprehensive way, his early criticism, particularly about the relationship between the public and the private, and about the place of the citizen equality in the capitalist society.

Key words: citizenship, equality, political philosophy, Marx, capitalist society

Levy del Aguila Marchena

Doctor en Filosofía (2013) por la Universitat de Barcelona y la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) con la tesis *Comunismo, poder político y libertad personal en Marx*. También es sociólogo por la PUCP y se graduó como Magister en Filosofía (2003) en la misma casa de estudios con la tesis *Sobre el concepto de libertad en el Leviatán de Thomas Hobbes*. Ha publicado distintos trabajos acerca de la obra de Marx, así como a propósito de diversas cuestiones de la filosofía política y la ética aplicada, incluyendo el libro *Ética de la Gestión, desarrollo y Responsabilidad Social* (ed., 2014). Es Profesor Principal del Departamento Académico de Ciencias de la Gestión de la PUCP, donde ha sido Jefe (2014-2017), y desde donde se ha desempeñado como docente en cursos de ética y filosofía política, ética aplicada a la gestión, teoría sociológica, gestión social y metodología de la investigación en el campo de las ciencias sociales y las humanidades.

ORCID: 0000-0003-0140-7235



Introducción

Quienes participan de los sistemas políticos liberales y los reproducen con convicción comparten un credo cuyo primer principio es regularmente el siguiente: las formas liberales de organización del poder político se distinguen por favorecer la libertad de los individuos y por hacerlo más allá de lo que pudiera hacerlo cualquier otra alternativa política. Quizás en la historia reciente del capitalismo se haya perdido el *pathos* épico que constituyera el aura de las revoluciones burguesas en el siglo XIX. No obstante, esto no ha impedido que el horizonte de civilización que ellas delinearon se haya instalado como *modo naturalizado* de la vida en común y sus formas jurídico-políticas como *formas necesarias* para el cuidado y la promoción de la libertad individual. A lo largo de los siglos que sucedieron a dichas revoluciones, los fundamentos emancipatorios de la vida política liberal fueron dejando de ser motivo de indagación, pasaron a constituir postulados obvios que enfrentan, a lo sumo, dificultades meramente *técnicas* para ejercer su rol rector sobre la actividad social; en buena cuenta, para que, en sus términos, sea factible una vida en libertad.

En las siguientes líneas queremos exponer una perspectiva crítica de las bondades de dicha vida política; en particular, de la ciudadanía liberal. Esta perspectiva está instalada en la *tensión* que se da entre el reconocimiento del carácter progresista de la ciudadanía universal moderna frente a las formas sustantivas de organización política, por un lado, y la identificación de los elementos limitadores, falsificadores y, por último, negadores de los intereses de la libertad humana que ella protagoniza, por el otro. Nuestro autor es Marx, y es su perspectiva la que ahora esbozaremos. A la sazón, la figura eminente que una y otra vez vuelve para disponernos a desocultar las estructuras de la dominación social que la lógica del capital y sus formas políticas saben invisibilizar con destreza y, por supuesto, normalmente, sin siquiera proponérselo.

La crítica marxiana de la ciudadanía política encuentra diferentes motivos a lo largo de su obra y tiene lugar en diversos pasajes de esta. Aunque cuenta con algunos lugares regularmente acudidos para estudiar la cuestión, no hay algo así como un texto que condense los diversos aspectos de esta crítica. Hay documentos de corte teórico que pueden abordarla –*Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (2002 [1843]), *Sobre la cuestión judía* (1978a [1843])–, otros de análisis de coyunturas políticas –*El 18 brumario de Luis Bonaparte* (2003a [1852]), *La guerra civil en Francia* (1973 [1871])–, otros de carácter programático –*Manifiesto comunista* (2005 [1848]), *Crítica del programa de Gotha* (1974 [1875])– y se encuentra también importante material al respecto en la obra económico-política de Marx –*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* (1977 [1857-1858]), *Fragmento de la versión primitiva de la contribución a la crítica de la economía política (Urtext)* (2003b [1858]), *El capital* (1978b [1867])–, amén de otros textos teóricos que, ocupándose de asuntos disímiles, pueden ofrecer elementos para el análisis, como es el caso en textos situados en el

terreno de la filosofía de la historia —*La ideología alemana* (1970 [1845-1846]), *Miseria de la filosofía* (2004 [1847]).

En esta ocasión, nos interesa analizar un aspecto específico de la crítica de Marx a la ciudadanía liberal: la igualdad en la esfera pública moderna. Libertad e igualdad suelen aparecer en el discurso liberal, en cualquiera de sus variedades y con sus respectivos matices, como dos aspectos esenciales de la dimensión ciudadana. En la lectura que proponemos de las fuentes marxianas, la trama de mutua necesidad entre libertad e igualdad resultaría clave para la reproducción de las estructuras sociales modernas. Lejos de promover la libertad para una comunidad de iguales, tales estructuras establecen una igualación ciudadana que habrá de ser la mediación por la cual la libertad encomiada sea la de algunos ciudadanos por sobre otros. Más aún, hace valer el predominio de determinada lógica societal, la lógica del capital, por sobre los intereses individuales. Así pues, desde el punto de vista de la crítica de Marx, las reivindicaciones igualitarias de la ciudadanía moderna harían posible presentar como interés general lo que es, en realidad, interés de algunos ciudadanos *mejor dispuestos* de acuerdo con las exigencias de dicha lógica.¹ De este modo, aunque todos se hallen sometidos a la misma ley, su respeto universal privilegiaría un interés particular invisibilizado; *i.e.*, el interés de la acumulación capitalista.

Para abordar la cuestión que planteamos, propondremos una lectura de tipo marxiano de la relación entre lo público y lo privado, esto es, formulada desde la dualidad circulación-producción que domina la crítica de la economía política de Marx y su comprensión de la dialéctica propia de las estructuras sociales del capitalismo. Este abordaje nos permitirá iluminar un vocabulario tradicionalmente liberal como el de “lo público” y “lo privado” (también usado por Marx, normalmente en vena crítica y con vocación por desocultar sus presupuestos) a través de un aparato conceptual distinto, el de la economía política marxiana, que —creemos— permitirá una comprensión más cabal de la interdependencia de ambos polos.

De este modo, en la primera sección, comenzaremos por el texto clásico de la crítica marxiana a la ciudadanía liberal, *Sobre la cuestión judía* (Marx, 1978a [1843]), donde el propósito será precisar el carácter mistificador de la esfera pública, caracterizada como “esfera celestial”, cuyo igualitarismo desconoce su raíz mundana arraigada en el egoísmo propio de la vida mercantil. A continuación, en la segunda sección, queremos contrastar este vocabulario filosófico-político de aquella temprana obra de Marx con material proveniente de *El capital* y de sus más célebres borradores, los *Grundrisse*, junto a pasajes del *Urtext*. A partir de tales fuentes, podremos acometer el propósito de releer la polaridad público-privado desde el vocabulario de la economía política marxiana para identificar estructuralmente las determinaciones igualitarias y no

1 A este “juego de manos” por el cual se hace pasar lo particular por lo universal, o bien determinados intereses individuales por los intereses generales de la sociedad, Marx, junto con Engels, denominó “ideología” en su clásica *La ideología alemana* (Marx, 1970, pp. 50-51).

igualitarias de dicha polaridad. Desde aquí, en la tercera sección, volveremos sobre la crítica de marxiana (Marx, 1967 [1845]) a la ciudadanía liberal, mostrándola como una forma de dominación no sustantiva donde “el privilegio es reemplazado por el derecho” (p. 183) para confrontar abiertamente la pretensión de igualdad universal asociada a la ciudadanía liberal; una crítica que, a fin de cuentas, disputa nada menos que el *carácter emancipatorio* de la igualdad universal enarbolado por la ciudadanía moderna y las diversas variedades del liberalismo.

1. La emancipación política y el “hombre egoísta”

Frente a las ya antiguas disputas althusserianas en torno de la discriminación del pensamiento *estrictamente* marxista en el *corpus* marxiano (por ejemplo Balibar, 1994; Geymonat, 2016; Patrón, 1980; Wetter, 1963) y a los innumerables esfuerzos por periodizar la obra de Karl Marx (Attali, 2007; Balibar, 2006), hay una movilización profunda que es difícil no reconocer a casi todo lo largo de la misma y que le aporta coherencia a un nivel fundamental: el compromiso de Marx con los intereses emancipatorios de quienes generan la riqueza social y, a través de ellos, con la posibilidad de que nuestra especie se encuentre en condiciones de ser protagonista voluntaria y consciente de su propio derrotero histórico. Este compromiso es patente desde los textos sobre el robo de la leña publicados en la *Gaceta Renana* de 1842 (Marx, 2007) hasta la discusión sobre las fuentes de la riqueza en la “Crítica del programa de Gotha” de 1875. Se trata de una apuesta que toma diversas formas conceptuales en el curso de los años y que, a la luz del tiempo que nos separa de la obra marxiana, se sigue mostrando como una apuesta, a la vez radical, a la vez plagada de tensiones entre las expectativas que porta consigo y las condiciones para su realización.

Así, el abordaje de Marx a la cuestión de la “emancipación política”, en medio de los debates al interior de la izquierda neohegeliana,² hace patente tal radicalidad en un entorno social que no pareciera favorecer su viabilidad. En buena cuenta, en *Sobre la cuestión judía* de 1843, y luego en *La sagrada familia* de 1845, Marx confronta la pretensión emancipatoria de la separación entre lo público y lo privado en el escenario de una Alemania fragmentada en numerosos reinos y plagada de formas de dominación política sustantiva; una Alemania que estaba lejos de haber instalado una institucionalidad jurídico-política moderna. Se presenta, pues, un discurso crítico que disputa una realidad, a saber, la de la ciudadanía moderna, que aún no es una realidad efectiva en Alemania, sino que, por el contrario, está aún por verse consumada.³

2 Véase los textos clásicos de Popitz, *El hombre alienado* (1971), y Berlin, *Karl Marx*, capítulo 3 (2003), o el más reciente de Moggach, *Politics, Religion and Art: Hegelian Debates* (2011).

3 Una circunstancia análoga se aprecia en relación con una temática quizás aún más medular en la obra marxiana: el proletariado. Así, la *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho del Hegel* (Marx, 1978c) o el *Manifiesto Comunista* (Marx & Engels, 2005) se ocupan

Más aún, en clave hegeliana, o más ampliamente en clave del progresismo propio de las líneas clásicas de la filosofía política moderna, Marx (1978a) saluda esa institucionalidad que está por consumarse como un progreso: “Ciertamente la emancipación política es un gran progreso; aunque no sea la última forma de la emancipación humana, lo es en el actual orden del mundo” (pp. 187-188). Pero la ciudadanía liberal que queda descrita en la caracterización marxiana de la emancipación política no era “el actual orden del mundo” sino una consumación aún en proceso. Frente a ella, el filósofo arroja su visión abismal; en este caso, la figura de la emancipación humana. En lo que sigue no nos interesa abordar este horizonte emancipatorio que luego Marx habría de llamar “comunismo”, sino la crítica de la dualidad propia de la emancipación política: la separación entre los intereses privados que disputan su viabilidad en el mercado y los intereses generales de la ciudadanía. Aquí Marx (1978a) ha identificado un juego misticador, una suerte de prestidigitación que solo puede hacerle un favor momentáneo y parcial a los intereses emancipatorios de los distintos agentes sociales que producen conjuntamente la vida en común en las sociedades modernas. Veamos la formulación de la crítica marxiana.

Desde la Revolución Francesa de fines del siglo XVIII y a todo lo largo de las revoluciones burguesas del siglo XIX, diversas reivindicaciones liberales, republicanas y socialistas se fueron abriendo paso en Europa para disputar su hegemonía a las formas de dominación sustantiva del Antiguo Régimen. Un lugar clásico de estas disputas se centró en torno de la religión y su poder para regir las instituciones políticas y, en general, la vida social (Chadwick, 2000; Hunter, 2017). Diversas reivindicaciones liberales se enfocaban sobre la necesaria neutralidad del Estado en términos religiosos y la restricción de la religión a una práctica privada que, en tanto tal, resultaría contingente para el plano político de la vida social. A su turno, la izquierda hegeliana portaba una pretensión más radical: la abolición de la religión (Stewart, 2011). Su sustento procedía de variados recursos de la dialéctica hegeliana, reinterpretados para confrontar las formas de dominación política sustantiva que significaban *alienación* para la actividad social de los individuos. En su texto *La cuestión judía* de 1843, Bruno Bauer (2009), a la sazón destacado representante de esta izquierda filosófica, aborda la exclusión que sufrían los judíos en distintos ámbitos de la actividad social y política de la Alemania de su tiempo. Su planteamiento emancipatorio sostenía la necesidad de que el judío abandone su judaísmo, de forma que pudiera reencontrarse con la comunidad universal en la figura de un Estado que, a su turno, se hallara liberado de criterios sustantivos como el de la religión a la hora de establecer los parámetros institucionales de la vida social y política (Bauer, 2009, pp. 21-23). De acuerdo con Bauer, este proceder supone un tipo de actividad y relacionamiento crítico, tanto por parte del creyente

del potencial revolucionario de un sujeto productivo, el proletariado, que, en realidad, es apenas un sujeto emergente que empezaba a instalarse en la escena europea.

religioso (todos los creyentes, no solo los judíos) como por parte del Estado. Una vez consumado este paso, la racionalidad habría de tener el lugar que le corresponde en la organización de la trama de las relaciones humanas por medio de la emancipación política y las formas de la ciudadanía.

A su turno, el punto de vista que Marx (1978a) asume en esta disputa emancipatoria hunde sus raíces en la apuesta de Feuerbach por la inmediatez y la simplicidad a la hora de pensar los asuntos humanos.⁴ En su propia disputa con Hegel, Feuerbach (1989b) confronta el horizonte especulativo de la dialéctica idealista, proponiendo la necesidad y urgencia de volver sobre “lo concreto *in concreto*” (p. 123) en la forma de una nueva filosofía positiva que reposicione a “el hombre” como “el nombre de todos los nombres” (1989a, pp. 71-72) o el sujeto de todos los predicados. El punto crítico feuerbachiano que seduce a Marx consiste en denunciar las mediaciones especulativas como desencuentro de los seres humanos frente a su naturalidad e inmediatez, y en favor de un decurso de alienación.⁵ En la filosofía de Hegel, se encontrarían formas de esta alienación en el ámbito del Estado o la Religión.⁶ Precisamente, el foco crítico de Feuerbach (1995) está puesto sobre la religión, sobre ese lugar en el que la incapacidad de “el hombre” para asumir su finitud y su miseria ha significado la generación de un plano escindido que existe a la manera de una realidad imaginaria donde puede al fin encontrar consuelo y redención a través de la más resuelta negación de sí mismo.

Por supuesto, inserto en las disputas neohegelianas, Marx (1978c) también hace de la religión el foco de su crítica; de ahí su clásica sentencia sobre la religión como “opio del pueblo” (p. 210), donde la religión no sería solo “expresión” sino “protesta” frente a la miseria real (p. 210).⁷ Pero la marcada disposición de Marx a pensar la alienación desde las relaciones sociales le lleva a usar los recursos de la postura feuerbachiana para situar la crítica más allá de la alienación de la conciencia y las demandas antropológicas de Feuerbach. Más en vena de la filosofía social en ciernes de Hegel, el interés de Marx será reconducir la crítica hacia las relaciones prácticas entre los individuos, comenzando por la crítica de la ciudadanía y, luego, por la crítica de las relaciones sociales desde el punto de vista de la historia social que habría de formularse como el objeto de su ontología social (Lukács, 2007) y su filosofía de la historia en los años siguientes a 1843.⁸ De vuelta sobre nuestro actual interés expositivo en torno de “la cuestión judía”, Marx sitúa “la cuestión general” de su tiempo como la puesta

4 Sobre estos dos puntos, ver específicamente los §§ 1 y 4 de las *Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía* (Feuerbach, 1989a, pp. 54-59; 62-63).

5 Véase de Feuerbach, tanto el § 3 de sus *Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía* (1989a, pp. 60-62), como el § 8 de sus *Principios de la filosofía del futuro* (1989b, pp. 84-86).

6 Para su revisión sistemática, el tratamiento del Estado puede encontrarse en los §§ 535-546 y el de la Religión en §§ 564-571 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (Hegel, 2000).

7 Véase el planteamiento de la cuestión en el estudio introductorio de Hugo Assman y Reyes Mate a la antología de textos de Karl Marx y Friedrich Engels, *Sobre la religión* (1979, pp. 22-23).

8 En la línea de la cuarta de las “Tesis sobre Feuerbach” (Marx y Engels, 1970, pp. 666-667).

en cuestión del Estado político (1978a, p. 182). Una forma de alienación distinta a la que es propia de la alienación religiosa, pero, al fin y al cabo, una que responde a un dinamismo análogo: una determinada realidad sensible y finita es invertida y puesta en la forma de una figura alienada que representaría falazmente dicha realidad. Ya no será la figura de Dios como aquella cuya omnipotencia es tan grande como grande es la miseria humana (Feuerbach, 1995, pp. 64-82), sino la de una “esfera celestial” que, habiendo surgido de las raíces de la Sociedad Civil y de los intereses particulares que en ella tienen su imperio, se presentaría más bien, en forma mistificada, como un plano de realidad independiente de tales intereses.

Frente a la apenas emergente ciudadanía política moderna reivindicada por Bauer para resolver la “cuestión judía”, Marx habrá de identificar en ella un objetivo para la crítica y habrá de proyectar más allá de ella un horizonte emancipatorio que la trascienda; es decir, una nueva apuesta de inversión de la inversión para que los individuos puedan recuperarse de la mediación alienante que ellos mismos habrían generado por medio de su actividad. Para Marx (1978a), pues, el horizonte de la ciudadanía falsificaría la representación de los intereses humanos. La recuperación de estos intereses supondría, en cambio, la apuesta por la “emancipación humana” que Marx reivindica en sus textos de los *Anuarios Franco-Alemanes* de 1843 —donde a *Sobre la cuestión judía* se suma la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Pues bien, si es el caso que la ciudadanía moderna falsificaría los intereses de los individuos, ¿cuáles serían estos intereses y qué es, por tanto, lo que habría de ser recuperado?

En este punto, la temprana crítica de Marx a la ciudadanía que aquí repasamos revela un doble motivo: no se trata solo de afirmar que la representación de las particularidades de la sociedad civil resulta un ejercicio falaz y mistificador en la “esfera celestial” de la ciudadanía. Se trata, fundamentalmente, de establecer que la forma misma bajo la que se presenta el interés particular en la sociedad civil porta su propio desgarramiento. Más aun, que este desgarramiento es el fundamento de aquel otro desgarramiento que disocia lo público y lo privado en forma mistificada. De acuerdo con Marx (1978a), dicho interés particular cuyo contenido está de suyo viciado y porta en su seno la alienación de los individuos —llevada a cabo por “su propia mano”, por su propia actividad, debe acotarse— viene dado por el “hombre egoísta” (pp. 195-197). Así, no solo es el caso que los intereses de la sociedad civil se encuentren mistificados en el ámbito de la ciudadanía, sino que dichos intereses en sí mismos portan el desgarramiento del hombre consigo mismo en medio de la lógica puramente instrumentalizadora y alienante del mercado.

En este momento de su producción intelectual, la tópica del “hombre egoísta” es tomada por Marx fundamentalmente de la tematización que Hegel (1988) lleva a cabo sobre ella en la sección referida a la sociedad civil en sus *Principios de la filosofía del derecho* (pp. 260-317). En este escenario, los intereses particulares, entregados a la lógica del mercado, viven en el modo del antagonismo recíproco y habrán de conocer la forma de la “mala infinitud” (p. 263). Esto es, una infinitud que hace de la

individualidad un *para sí* desvinculado de la suerte de lo común, y a partir de lo cual lo común no puede tener otra forma que la de la contingencia. Para Hegel, la “mala infinitud” no agota los contenidos ni las posibilidades de la sociedad civil pero sí perfila el límite constitutivo de la lógica del mercado para dotar de cohesión a la sociedad en su conjunto. Por su parte, Marx (1978a) identifica en el “hombre egoísta” la clave de la recíproca alienación de los agentes en el mercado. Esta determinación organizadora de las relaciones sociales en el mercado sería algo más que el contingente extrañamiento entre los individuos—finalmente reconciliados en el Estado según la dialéctica hegeliana del Espíritu Objetivo (Hegel, 2000, pp. 522-579)— o solo un riesgo para la cohesión social. Sería, en pleno, la determinación de un modo de vida cifrado en términos de la recíproca instrumentalización de los individuos, donde será el caso que algunos individuos habrán de estar en mejores condiciones para participar de esta pauta de vida que otros. Pues bien, ya para este joven Marx (1978a) —aún carente de estudios propios en economía política— resultará clara la identificación según la cual es la emergente clase social burguesa, poseedora de los recursos de la propiedad industrial para situarse en el mercado y jugar sus reglas, el sujeto social en condiciones de ser partícipe victorioso en esta trama que emerge; *i.e.* la trama del mercado y sus soportes institucionales en el ámbito de lo público (p. 186).

Con estos elementos a mano, puede formularse la temprana crítica marxiana a la igualdad como dimensión fundamental de la esfera ciudadana en las sociedades modernas —o con pretensión de serlo. En la dualidad institucional que estas sociedades establecen entre lo público y lo privado, el mundo de las diferencias y las desigualdades queda reservado para la esfera privada. De este modo, la religión, por ejemplo, puede perfectamente persistir en una sociedad moderna como “asunto de cada quien” que no tiene por qué interesar a nadie más.⁹ Para el caso del enfoque específico que propone Marx (1978a), el “hombre egoísta” vendría a ser caracterizado desde el ámbito privado, un ámbito sobre el cual el ámbito público no tendría nada que decir. Al proceder de esta forma, la mentada dualidad de lo público y lo privado haría valer una determinada unilateralidad, la de las condiciones para el florecimiento del “hombre egoísta”, como sinónimo de generalidad de los intereses particulares. De este modo —sostiene Marx— el desgarramiento que acontece en el ámbito de lo público frente a los intereses de la sociedad civil supone que una ley pretendidamente no establecida por ningún individuo ha de regir para todos por igual. Pero precisamente porque vale para todos por igual se hace valer a favor de quienes, en tanto agentes privados, disponen de una vida mejor dispuesta para calzar con los parámetros de dicha ley. Marx sostiene que así como el Estado *evangeliza* cuando trata al judío desde la pauta de un cierto credo religioso como el cristianismo, cualquier individuo particular —incluyendo al judío— *politiza* cuando exige un tratamiento político (1978a, p. 193). En

9 En relación con la permanencia de la religión bajo la emancipación política, ver Marx (1978a, p. 185).

este caso, cuando exige el tratamiento bajo una ley que habrá de ser común para todos pero que porta en su seno la mistificación de un interés determinado de la sociedad civil; *i.e.* el interés del “hombre egoísta”, o bien los intereses de la vida burguesa.¹⁰ Este interés y las condiciones de esta vida vendrían a ser la raíz social desde la que se erige la ciudadanía moderna y su prédica de libertad e igualdad universales; una libertad y una igualdad acordes a la trama social del mercado y las necesidades burguesas. De esto modo, el *hombre burgués* se ha trocado en el *ciudadano*, pero sin dejar huella aparente de ello.

En términos de la contraposición entre la ciudadanía moderna y los órdenes sustantivos de la dominación política en las sociedades estamentales, Marx sentencia en *La sagrada familia*: “El privilegio es sustituido [sic], aquí, por el derecho” (Marx & Engels, 1967, p. 183). De este modo, la inmediatez de la dominación sustantiva cedería paso a una dominación marcada por la mediación dada por la mistificación del interés egoísta –distintivo de los individuos en tanto agentes en el mercado– en la forma de un interés general que el derecho moderno cristaliza a través de sus leyes e instituciones. Atendamos, a continuación, a la contraparte económico-política de esta mistificación y, en particular, al lugar clave que en ella desempeña la igualdad universal tan cara a la ciudadanía política moderna.

2. Público y privado / circulación y producción: trama de polaridades

Para seguirle la pista a la relación entre el interés egoísta y la igualdad ciudadana, procedemos a un cambio de escena: nos desplazamos del ámbito de la filosofía política al de la economía política. En las décadas siguientes a los tempranos textos marxianos que acabamos de referir, nuestro autor desarrolla sus vastos estudios en el campo de la economía política. Para efectos de nuestro análisis, nos interesa tomar algunos elementos de dichos estudios vinculados con la relación entre la esfera de la producción y la esfera de la circulación. La trama que la lógica del mercado y la lógica del capital establecen entre ambas esferas tiene amplias repercusiones sobre la noción de justicia que rige a las sociedades modernas; en particular, a propósito de la igualdad universal entre los individuos de acuerdo con los cánones de la ciudadanía liberal. Aquel “hombre egoísta” de la crítica filosófico-política marxiana pasa ahora a ser comprendido en la forma de un sujeto económico situado en el mercado que, o bien forma parte del intercambio mercantil simple, o bien del intercambio capitalista. Para cualquiera de estas posibilidades, debe pasar por las formas igualitarias de la sociedad capitalista.

¹⁰ “Los llamados derechos humanos, los *droits de l’homme*, no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad” (1978a, p. 195).

En el caso de la crítica de la religión y de la manera en que esta podía persistir en el marco de la emancipación política, la crítica filosófico-política de Marx —y su distancia frente al hegelianismo de izquierda de Bauer— sostenía que el proceso de “privatización” del fenómeno religioso no resolvía la necesidad de la religión ni permitía superarla (1978a, p. 185). Tan solo le daba un lugar “no político”. A su turno, este lugar “no político” requería la garantía política para que cada quien pudiera seguir en el modo de la enajenación religiosa en el ámbito privado. La “esfera celestial” de la ciudadanía precisamente se haría cargo de esta perfecta compatibilidad entre enajenación religiosa y emancipación política, allí donde la perfecta igualación ciudadana hace posible el pleno despliegue del arbitrio religioso en la esfera privada.

En la escena económico-política a la que nos desplazamos, el razonamiento marxiano procede análogamente. La enajenación propia de la vida mercantil-capitalista supone la emancipación política gracias a la cual, librados de los cánones de la vida sustantiva y las formas tradicionales de la dominación política, los agentes en el mercado se encuentran en condiciones de libertad e igualdad para poder participar en él sin restricciones y ser parte de las formas de dominación modernas asociadas a la lógica de la acumulación capitalista. En este escenario, el de la economía política, la tesis crítica de Marx (1978b) es que la explotación que en ella tiene lugar toma la forma social de un ámbito productivo donde reina el libre albedrío de cada agente económico (ámbito privado). Ahora bien, las dinámicas propias de este ámbito productivo no son autosuficientes. Por el contrario, requieren de un plano escindido frente a la particularidad que caracteriza el arbitrio que en él domina. Este plano escindido, el ámbito de la circulación, viabilizaría dicha explotación por medio de formas de dominación política no sustantiva que encuentran en la igualación ciudadana (ámbito público) la clave de justicia en la que se asientan las estructuras mercantil-capitalistas de nuestro tiempo.

Así, bien sea a propósito de la crítica de la religión o de la crítica económico-política, la emancipación política significa —para Marx— la superación de los órdenes sustantivos para la organización de la vida en común. Su lugar pasaría a estar ocupado por un principio de ciudadanía que haría valer la igualdad universal de los individuos. De este modo, las cuestiones vinculadas con las decisiones de cada agente individual se relegarían al ámbito privado. A su turno, se abriría un plano abstracto de igualación universal en el ámbito público, cuya pretensión de trato neutral invisibilizaría los compromisos positivos que este plano asume y a partir de los cuales ciertas formas de vida, como las propias de la enajenación religiosa o las que serían propias de la acumulación capitalista, se harían valer y encontrarían condiciones aptas para su reproducción.

En términos de Marx (1978b), la abstracción igualitaria tiene lugar en la esfera de la circulación en relación con la *forma social del valor de cambio*. En las sociedades donde la forma mercancía es la forma dominante de los productos del trabajo social, nos topamos con una división del trabajo marcada por una trama de productores privados que llevan a cabo su actividad productiva de manera recíprocamente independiente

(Marx, 1978b pp. 95-104). De acuerdo con las consideraciones generales de la economía política clásica a las que Marx se adhiere en este punto, para que dichos productores puedan disponer del conjunto de bienes y servicios requeridos para la satisfacción de sus necesidades —esto es, para que sus valores de uso (que ellos no necesitan) puedan trocarse por otros valores de uso (que sí necesitan)— se requiere de un determinado valor de cambio que permita homologar lo que por su naturaleza física es diferente (Marx, 2003b, pp. 230-233). En efecto, cada mercancía solo puede ser intercambiada en la medida en que porte un valor de uso distinto de aquel que disponen sus contrapartes. Pues bien, a esta diferencia cualitativa debe corresponderle una determinación cuantitativa que, por medio del recurso a una abstracción que iguale las mercancías entre sí, haga factible que el intercambio proceda. En términos de Marx (1978b), esto significa que el trabajo socialmente necesario puesto en la corporeidad de una mercancía pueda intercambiarse por la misma cantidad de trabajo socialmente necesario contenido en el cuerpo de otra mercancía (pp. 48-49). Al respecto, nos interesa destacar el carácter social del proceso de abstracción por el cual le corresponde una clave de homogenización a la particularidad natural (física, química, etc.) de toda mercancía. Este proceso viene dado por la necesidad estructural de una sociedad de productores privados independientes que tienen que ponerse en “el punto de vista de lo general” para que el intercambio pueda llevarse a cabo. Así, “La forma de la generalidad del trabajo se confirma por la realidad de éste como miembro de una totalidad de trabajos, como medio de existencia particular del trabajo social” (Marx, 2003b, p. 234).

Ahora bien, el elemento mediador que es, a su vez, la clave para igualar a las mercancías entre sí y al trabajo en ellas contenido, haciendo abstracción de las particularidades propias de sus respectivos valores de uso, es el valor de cambio. De acuerdo con la teoría objetiva del valor asumida por la economía política marxiana, el valor de cambio se funda en el *valor* como objetividad social que se define de acuerdo con el *quantum* de trabajo humano objetivado en la corporeidad de la mercancía. Al inicio del tomo primero de *El capital*, Marx (1978b) propone una suerte de deducción dialéctica por la cual se da cuenta, a nivel categorial, de la manera en que el valor de cambio se va independizando del valor de uso hasta llegar a la forma social del dinero (pp. 43-80). El dinero vendría a ser la cristalización general del valor de cambio, un objeto cuyo único valor de uso consiste en ser valor de cambio.

El lugar social que le corresponde al dinero en las sociedades mercantiles le sitúa en una posición de valor de cambio omnipotente que resulta clave para la reproducción del sistema de producción en su conjunto, entendido como una trama de intereses privados que requieren de una mediación efectiva, capaz de traducir en una medida común sus diferencias, de modo que puedan trabar una adecuada relación entre sí. Así pues, “el dinero se ha convertido en el único *nexus rerum* [nexo de las cosas] entre ellos” (Marx, 2003b, p. 187) y en un factor progresista para la sociedad mercantil dado que hace posible lidiar con la máxima diversidad de esfuerzos y con la mayor complejidad asociada a su recíproco eslabonamiento. De ahí que, en las sociedades modernas, la dependencia de los agentes particulares en el mercado respecto del dinero no hace

sino crecer (Marx, 1977, p. 72); en buena cuenta, establece para ellos una necesidad externa sin cuya satisfacción los productores de la riqueza quedan fuera de la trama de intercambios que hace posible su inscripción en el mercado.¹¹

Asimismo, la universalidad del dinero como representante general de la riqueza (Marx, 1977, p. 155) y determinación clave de la sociedad mercantil hace de todo deseo humano, a fin de cuentas, deseo de dinero.¹² Esto significa, no solo que el dinero toma “la forma de equivalente general” (1978b, p. 85), sino que resulta una condición de mutua indiferencia de los particulares entre sí y a propósito de los productos de su trabajo. Persiste la determinación según la cual las mercancías solo pueden ser intercambiadas por la utilidad presente en el valor de uso que portan, pero cada uno de esos valores de uso son sometidos a la mediación que resulta de la abstracción puesta en el dinero. De este modo, el portador de dinero es el potencial portador de cualquier valor de uso y de cualquier mercancía. En el dinero se sanciona el fin de las diferencias sustantivas y de toda discriminación cifrada en lo particular (Marx, 1977, p. 179). Así pues, desde el punto de vista de la dinámica mercantil, el dinero aporta el progreso decisivo que resuelve la diferencia natural y el aislamiento entre los individuos.

La contracara política de la abstracción dineraria y la condición de posibilidad de que el dinero pueda desplegar su ley es el progreso sinérgico con dicha abstracción que la Modernidad ha conocido del lado de igualdad ciudadana, la “esfera celestial” capaz de constituirse independiente frente a las necesidades e intereses particulares, y de ofrecer, en cambio, la neutralidad propia de dicha elevación sobre la particularidad. Debe aquilatarse ampliamente el alcance de esta neutralidad. No se trata de una mera pretensión sino de una necesidad práctica de la sociedad mercantil. En efecto, no cabe sociedad mercantil sin alguna forma de institucionalidad ciudadana que garantice que la abstracción de lo particular responda a una pauta de igualación que proceda de modo neutral frente a cada uno de los particulares que participe de su trama. A decir de Marx (1977) en los *Grundrisse*, de este modo el trabajador y el rey quedan perfectamente igualados: “Un trabajador que compra mercancías por valor de tres chelines se presenta para el vendedor en la misma función de igualdad —en la forma de tres chelines— que el rey que hace lo mismo. Toda diferencia entre ellos ha desaparecido” (p. 185). Sin este poder igualador que responde a la necesidad del intercambio pero que, a su vez, resulta un poder político en la forma de la igualdad ciudadana entre todos aquellos individuos que portan valores de cambio, el poder del dinero simplemente se desvanecería.¹³

11 Por ello, el dinero: “es el verdugo de todas las cosas, el Moloch al que tiene que ser sacrificado todo, el déspota de las mercancías (...). De un siervo del comercio (...) el dinero se ha convertido en un déspota (...) y esto consiste en que no es ya el dinero el que representa a la mercancía, sino la mercancía la que representa al dinero” (Marx 1977, pp. 131-132).

12 Véase el Tercer Manuscrito de *Los Manuscritos de París*, para atender a la corrupción moral de la subjetividad que resulta de esta dependencia en relación con el dinero (Marx, 1978d).

13 En términos históricos, a propósito del papel de las monarquías absolutas europeas sobre la universalización del dinero en sus respectivos espacios de soberanía, véase el *Urtex* (2003b, pp. 187-189).

Por supuesto, tal cual se indicó respecto de la religión, la emancipación política que esto supone va de la mano con un compromiso positivo a propósito de lo que se entiende por “privado” y “público”, por el alcance de la libertad individual, por el sentido de la igualdad universal; en buena cuenta, por un conjunto de relaciones y estructuras sociales que encuentran en dicha emancipación su condición de posibilidad. Para el caso que nos ocupa, no puede haber vida en el mercado sin un plano escindido de la producción, *i.e.* el plano de la circulación, que se comporte abstraído de la suerte de lo particular y que encuentre en la ciudadanía universal su refrendo jurídico-político. Que esta neutralidad responda a la afirmación silente y encubierta de una cierta forma de vida en común que —para comenzar— se halla comprometida con la validación de la cultura del mercado y sus presupuestos históricos no quita que, en efecto, se trate de una neutralidad consistente al interior de dicha forma de sociedad. El flujo libre de la vida mercantil moderna encuentra, pues, en la ciudadanía universal su *conditio sine qua non*.¹⁴

Desde el enfoque que presentamos, la dependencia y la negación de la libertad que esto supone para la vida de los individuos se aprecia más cabalmente, si nos detenemos en el papel que tiene la igualación ciudadana y sus derechos universales, ya no solo a propósito de la lógica del intercambio mercantil, sino de la lógica del capital. Para Marx (1978b), el capital es valor que “se valoriza a sí mismo” (p. 169). En la deducción dialéctica que opera el razonamiento marxiano en *El capital*, la forma social del dinero deviene capital cuando participa de relaciones sociales que hacen posible su auto acrecentamiento. Bajo la lógica del capital, el dinero pasa a disfrutar de un poder aun mayor al que hemos expuesto. Al mismo tiempo, cede su protagonismo al capital y se inserta en una trama más compleja donde su capacidad para organizar la vida social no hace sino crecer. En este proceso, resulta fundamental que el dinero pase a ser capaz de adquirir una mercancía peculiar, la mercancía fuerza de trabajo, y que sea capaz de adquirirla bajo una forma social, la forma del salario, la cual vuelve a ser una abstracción que deja en la sombra lo que ocurre con dicha mercancía en cuanto a su valor de uso (1978b, pp. 181-193).

De acuerdo con lo expuesto, el dinero opera como la mediación por excelencia que hace posible que los productores privados independientes estén en capacidad de intercambiar sus mercancías. Este rol del dinero no cambia cuando se trata de la compra-venta de fuerza de trabajo. Como es sabido, según el análisis de Marx (1978b), aquí radica la potencia del dinero para hacer posible la explotación capitalista; pero, al mismo tiempo, su insuficiencia para explicar cómo sería posible que el dinero introduzca una diferencia cuantitativa que le permita crecer y convertirse en capital. En efecto, si los

14 Nuevamente, en el *Urtext*, la relación entre libertad e igualdad que se plantea en la esfera de la circulación queda formulada en los siguientes términos: “De tal modo, si la circulación es en todos los aspectos una realización de la libertad individual, su proceso en cuanto tal (...) es decir, su proceso considerado en sus determinaciones formales económicas, constituye la realización completa de la igualdad social” (Marx, 2003b, p. 238).

objetos y los medios de trabajo son comprados por su valor, todo lo que tendríamos en este movimiento mercantil es el desplazamiento del valor entre unas manos y otras. En el planteamiento marxiano, la única posibilidad de que el dinero inicialmente invertido en la producción crezca una vez que las mercancías resultantes sean vendidas en el mercado es que alguna mercancía sea capaz de generar más valor que el valor que inicialmente costó al ser adquirida. De acuerdo con Marx, esta mercancía sería la fuerza de trabajo: fue comprada en el mercado al valor que corresponde a su reproducción (valor que permite obtener las mercancías que hagan posible reponer su desgaste) y llevada a la esfera de la producción para ponerla en uso y a que genere mercancías que contengan un valor superior al que costó adquirirla inicialmente. El asunto, pues, se decide a nivel del *sujeto de trabajo* (Marx, 1978b, pp. 202-215).

La forma social del salario oculta esta trama y este paso que nos lleva de la circulación a la producción para devolvernos a la circulación; o bien, de lo público a lo privado, y de nuevo a lo público cuando las mercancías finalmente producidas salen al mercado a ser vendidas. De acuerdo con lo inmediatamente visible, a cada trabajador que vende su fuerza de trabajo se le paga por su trabajo. De acuerdo con el examen marxiano, en cambio, aquí habría un error categorial resultado de la mistificación propia del fetichismo mercantil. Al dinero puesto en el salario se le atribuye el poder de representar al trabajo generador de valor. En realidad, lo que paga el salario es que la mercancía en cuestión, la fuerza de trabajo, sea debidamente restituida por su actividad en la esfera de la producción. Ahí concluye la transacción. El proceso posterior por el cual la fuerza de trabajo adquirida es dispuesta para producir nuevo valor ya está librado al arbitrio de su comprador, el capitalista, en el ámbito privado, y no responde a ningún criterio abstracto de igualdad. Aquí el poder del dinero —y su rasero igualitario— conoce su límite: no define lo que ocurre en la esfera privada de la producción.

Para que la dinámica del capitalismo tenga sentido, *i.e.* para que la inversión de valor obtenga beneficios, es necesario —como sabemos— que el resultado de esta sea la generación de mayor valor del invertido. He aquí el misterio del plusvalor generado por el modo de producción capitalista, misterio que ha sido abordado bajo los más diversos enfoques con anterioridad a la obra de Marx (1980). En el caso de Marx (1978b), su solución consistirá en reconocer que las leyes igualitarias de la circulación siguen plenamente en vigencia a la hora de analizar lo que ocurre con la acumulación capitalista, pero en tanto mediación que hace posible que el aumento de valor en cuestión se dé efectivamente.

El capital no puede brotar de la circulación ni tampoco puede no brotar de ella. Tiene que brotar y no brotar al mismo tiempo en ella (...). La conversión de dinero en capital se tiene que desarrollar sobre la base de leyes immanentes al intercambio de mercancías, de tal modo que el punto de partida sea el intercambio de equivalentes. Nuestro poseedor de dinero, existente aún solo como oruga

de capitalista, tiene que comprar las mercancías por su valor, venderlas por su valor y, sin embargo, sacar al final del proceso más valor del que metió en él. Su despliegue en forma de mariposa tiene que ocurrir en la esfera de la circulación y no ocurrir en la esfera de la circulación (Marx, pp. 180-181).

El *quid* del asunto pasa a estar en la relación de articulación que se da entre la circulación y la producción. En la segunda ocurre el aumento del valor mediante el empleo de la fuerza de trabajo de modo que esta genere más valor del que costó su adquisición. En buena cuenta, en ello consiste la explotación capitalista para Marx. En la primera, en la circulación, se encuentra la mediación sin la cual el capital simplemente no podría crecer, el momento de la igualdad social entre los valores de uso por medio del dinero. Se trata de la igualdad de todos los valores de uso. Tanto de los valores (bienes y servicios) que requiere la producción y que resultan de ella, cuanto de los seres humanos puestos en la forma de mercancía fuerza de trabajo. El arbitrio de lo privado dispone libremente de sus mercancías, y por ello puede legítimamente hacer que la fuerza de trabajo le genere beneficios; a su turno, la igualdad de lo público hace posible que, a través de la forma del salario, ello ocurra respetando la ley del valor; esto es, en términos perfectamente justos, léase, igualitarios.

Así, para Marx, la compra-venta de la fuerza de trabajo nada dice sobre lo que habrá de ocurrir con ella en la esfera de la producción. Aquella transacción porta una visibilidad pública perfectamente trazable para cualquier agente mercantil. No ocurre lo mismo cuando nos situamos en el terreno de la producción, donde cada quien dispone de sus bienes, incluyendo la fuerza de trabajo adquirida de manera libre y según la ley del valor. La producción se presenta como una esfera privada que, como señala Marx (1978b) “cierra sus puertas” a la “esfera ruidosa” de la circulación; la mercancía, fuerza de trabajo que aquí se adquirió, pasa a la “sede oculta” de la producción (p. 191) y su actividad se pone al servicio de la acumulación de capital. Frente al propietario de los medios de producción, el propietario de la fuerza de trabajo traba una relación igualitaria en el mercado. No obstante, una vez que la ha vendido, dicha fuerza ya no le pertenece y el propietario de los medios de producción puede hacer con ella lo que disponga –como señala Marx en *El capital*– dentro de cierto marco jurídico y moral relativamente establecido (1978b, pp. 185-186).¹⁵ Es el momento en que las relaciones igualitarias propias de la circulación de mercancías llegan a su término.

Estos elementos generales sientan las bases de una estructura social y un modelo de civilización comprometido con la acumulación del capital. Los roles de los actores de esta escena se fijan a la manera de patrones abstractos de conducta que Marx llamó “personificaciones” (1978b, p. 168). Por un lado, el proletario, el desposeído de

15 Las limitaciones y regulaciones que tales marcos establecen, si bien reales y efectivas, no ponen en cuestión la sujeción de la fuerza de trabajo a la acumulación capitalista. Tampoco ponen en cuestión que los trabajadores no pueden sino vender su fuerza de trabajo para viabilizar sus existencias en la sociedad mercantil-capitalista (Alegre, 2007).

la propiedad de los medios de producción, no tendrá otra alternativa que vender su único bien, su fuerza de trabajo. Por el otro, el capitalista se dispondrá a adquirirla para valorizar su capital y acrecentarlo. Ambas personificaciones requieren de la mediación del dinero, en el plano de la circulación, para que la dinámica proceda. Además, en este plano, se procede sin coacción y en términos perfectamente igualitarios. Cada protagonista procede libremente y cada uno sabe que podrá lidiar con el otro en términos de la igualación universal que procede del dinero. Un orden, pues, de libertad privada e igualdad pública se decanta en la sociedad capitalista. Uno que, por cierto, supera las formas de dominación sustantiva propias de las sociedades tradicionales que le precedieron y constituye un cierto tipo de emancipación. Pues bien, volviendo sobre las tempranas formulaciones marxianas que hemos repasado, esta “emancipación política” que resulta en la sociedad mercantil-capitalista no sería aún la “emancipación humana”.

3. Una dominación no sustantiva

De acuerdo con Marx, en la sociedad moderna la ley del valor rige los intercambios mercantiles en la esfera de la circulación y, de ese modo, hace posible la acumulación capitalista en términos *perfectamente justos*. El sentido de justicia que aquí aparece no es otro que el de la igualdad abstracta entre los ciudadanos, poseedores de mercancías que pueden intercambiar libre e igualitariamente.¹⁶ En el último tercio del siglo XX, la obra de John Rawls se ha preocupado por fundamentar el lugar de la igualdad como parte de los *principios de justicia* de la sociedad liberal. Frente al primado de la libertad individual y las marcadas desigualdades que su ejercicio ha producido, Rawls (1995) demanda repensar la justicia liberal de forma que se garantice una igual “repartición de derechos y deberes básicos” (p. 17). Así, propone evaluar la legitimidad de las desigualdades económicas y sociales de acuerdo con su capacidad para generar “beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad” (1995, p. 27). Frente a la flagrancia de la desigualdad social y económica generada en la sociedad liberal contemporánea, Rawls se perfila como un liberal progresista dispuesto a sostener que la igualdad sea un principio de justicia y, consecuentemente, de organización social fundamental.

A su turno, Marx enfrentó diversas pretensiones igualitaristas, más bien procedentes del socialismo y el anarquismo. En su *Miseria de la filosofía*, basado en el progreso de sus estudios económico-políticos, Marx confronta a Proudhon. Ya provisto del reconocimiento del papel organizador de la ley del valor sobre la sociedad de su tiempo, Marx criticó el “cepillo de igualación” (Marx, 2004, p. 125) propuesto por Proudhon para resolver los conflictos de la sociedad capitalista de su tiempo. Puesto en términos de

16 Sobre la relación entre justicia y lógica del capital, ver Tucker (1969), Wood (1972) y Kain (1986).

los *Grundrisse*, Proudhon pretendía “acometer la empresa superflua de querer realizar la expresión ideal de la misma [de la sociedad burguesa]. Ya que esta expresión no es en la práctica más que el reflejo de esa realidad” (Marx, 1977, p. 188). Así, la sociedad burguesa sería de suyo una sociedad estructuralmente organizada desde la condición igualitaria que rige los intercambios de los productores privados independientes; esto es, desde la condición que decide las relaciones en la esfera pública de la circulación y su sentido de justicia.

Pues bien, esta forma de justicia no es —para Marx— sino la negación de la personalidad de los productores de la riqueza social (Daly, 2000).¹⁷ La forma mercancía que, en términos sociales, decide la suerte de quien no tiene otra opción para subsistir que la de vender su fuerza de trabajo, caracteriza a dichos productores como sujetos libres e iguales en el mercado. Se encuentran como iguales con otros vendedores de su fuerza de trabajo y con la demanda de quienes puedan adquirirla. Así situados, pueden intercambiar su capacidad de trabajo como mercancía y comprar las mercancías que les sea posible adquirir gracias a dicho intercambio. Dada esta circunstancia, el proletario subsiste a costa de la negación de su personalidad, allí donde todo lo que de él interesa es su capacidad generadora de valor que es instrumentalizada por las formas sociales del capital para su lógica de acumulación de valores. El proletario deviene, pues, dependiente de una estructura que se le impone como un poder ajeno a pesar de ser él quien ha generado el valor que la ha hecho posible. Su libertad e igualdad son reales, tanto como la enajenación que le toca en suerte. Quienes comparten esta condición se hayan todos ellos libres de ataduras sustantivas, a la vez que libres para ser parte de la acumulación de la riqueza en una forma subordinada y ajena a su voluntad.

Frente a la dominación sustantiva de las sociedades tradicionales, la sociedad capitalista ofrece una escena diferente; una escena donde el dominio personal cede paso al dominio de estructuras fundadas en procesos de abstracción propios de las formas sociales de la mercancía y el capital. Así, la emancipación política moderna instala el dominio de formas impersonales de dominación a través de las cuales los intereses del “hombre egoísta” pueden florecer ampliamente y donde la suerte de los individuos quedará librada a su relación con aquellas formas abstractas, dinero y capital; *i.e.* si dispone o no de ellos para ser material y socialmente viable como ciudadano libre e igual.

Mientras las formas sustantivas de dominación se determinaban como relaciones personales, las formas modernas de dominación asociadas a la emancipación política se presentan ahora como relaciones impersonales, marcadas por la recíproca indiferencia de los particulares entre sí (Marx, 1977, pp. 91-92). La condición ciudadana “se eleva” sobre los lazos personales que pudieran existir entre los individuos y se presenta como una apariencia de representación del interés común que —señala Marx (1977)— “engaña a la

17 Sobre la posibilidad de una noción alternativa de justicia desde el horizonte emancipatorio marxiano, ver Demartino (2003) y Xinsheng (2015), así como el debate clásico en *The New Left Review* a fines del siglo pasado (Geras, 1985; 1992; McCarney, 1992).

democracia” (p. 91). Este engaño procedería de la trasmutación de las personas concretas en individuos abstractos que estarían regidos por la misma legalidad y que, en virtud de esta condición, dispondrían de la representación ideológica según la cual el régimen de dominación asociado a la ciudadanía moderna sería expresión de la voluntad general de la comunidad y no de algún interés particular. Dicha voluntad vendría a constituir una suerte de *nosotros abstracto*, desvinculado de las condiciones particulares de cada quien, sin que en él quede rastro de las particularidades con las que su legalidad se reproduce conjuntamente; para el caso, el interés particular de la propiedad privada capitalista. Según lo previamente anotado, no nos topamos aquí con una mera irrealidad sino con las formas sociales requeridas por la circulación mercantil y la acumulación de capital.

De este modo, el capitalista solo puede adquirir trabajo ajeno y apropiarse de los excedentes por él generados siempre que este trabajo sea enajenado de manera libre y en términos igualitarios por el poseedor de la fuerza de trabajo. Dicha apropiación, pues, no podrá descansar en la injusticia que radica en el sometimiento de las personas a alguna adscripción que las coaccione, sino que solo podrá ser justa allí donde responda a la legalidad impersonal del ámbito de lo público en las sociedades modernas. La condición ciudadana de cada productor privado independiente deberá ser siempre respetada por igual con indiferencia de su condición personal, a la vez que el ejercicio de la libertad en cada espacio privado recibirá un respeto semejante, incluyendo la libertad necesaria para la apropiación del trabajo ajeno y la acumulación de capital.

En un intento por formular la continuidad entre las formas de dominación sustantivas y modernas, Marx (1977) señala en los *Grundrisse*:

Estas relaciones exteriores no constituyen una eliminación de las ‘relaciones de dependencia’, pues ellas no son más que la disolución de las mismas en una forma general; son más bien la elaboración del *fundamento* general de las relaciones de dependencia personales (...). Estas relaciones de dependencia *materiales* por oposición a las relaciones de dependencia *personales*, se presentan de forma tal (...) que los individuos aparecen ahora dominados por *abstracciones*, mientras antes dependían los unos de los otros (p. 92).

El ejercicio del poder político, pues, sufre una metamorfosis de envergadura histórica con el advenimiento de la sociedad burguesa y ahora se ampara en el *punto de vista de lo general*; la ciudadanía moderna cristaliza este punto de vista que aparece como el *punto de vista de nadie*, carente de compromisos positivos determinados por algún interés particular. Ahora bien, este desgarramiento propio de la esfera pública moderna arraiga —en línea con la sentencia de la cuarta tesis sobre Feuerbach— en la propia sociedad burguesa (1970, pp. 666-667). De este modo, así como el dinero se elevaba sobre la particularidad de los valores de uso para hacer posible el intercambio general y la acumulación capitalista, la ciudadanía política moderna se eleva sobre las particulares circunstancias de los productores privados independientes en forma tal que su dominación se presenta como no-dominación, como forma neutral de la vida en común.

Conclusión

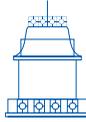
La “emancipación política” y el “hombre egoísta” sobre el que aquella se sostiene y con el que forja una estructura de dominación significan –para Marx– un progreso desde el punto de vista de la superación de las formas personales de la dominación social. Al mismo tiempo, dicha emancipación es el lugar en el que operan nuevas formas de dominación que giran en torno de la lógica mercantil y la lógica del capital. Ambas portan un sentido de justicia muy determinado donde la igualdad universal tiene un lugar clave. Desde el enfoque de la crítica de la economía política de Marx, la emancipación política vendría a ser la mediación abstracta que hace posible la realización de los concretos intereses de la acumulación capitalista, canonizando en términos políticos la igualdad requerida por la circulación de mercancías. Dicha mediación opera como una dimensión pública donde reina la impersonalidad y la neutralidad asociadas al concepto de igualdad universal y la abstracción que ella demanda. Los fines privados de la instrumentalización que el capital requiere llevar a cabo sobre la fuerza de trabajo para auto acrecentarse solo pueden tener éxito a través de tal mediación. De esta manera, el plano de la circulación hace posible que el plano de la producción cumpla su propósito, al tiempo que aquel solo tiene lugar bajo un modo específico de producción, el de los productores privados independientes, configurándose una forma de recíproca dependencia de distintos planos de la actividad social. Así pues, bajo la mediación igualitaria de la esfera pública moderna tiene lugar un nuevo capítulo en la historia de la apropiación privada del trabajo ajeno y de las diversas formas de dominación y enajenación que le corresponden, las formas propias de la sociedad capitalista.

Referencias

- Alegre, L. (2007). *Ciudadanía y clase social en El capital de Marx: el reconocimiento de una distancia teórica y no histórica entre mercado y capitalismo como condición necesaria para sacar a la luz la naturaleza de las leyes que constituyen la sociedad moderna* (Tesis inédita de doctorado). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Assman, H. & Mate, R. (1979). Introducción. En K. Marx & F. Engels. *Sobre la religión* (pp. 11-37). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Attali, J. (2007). *Karl Marx o el espíritu del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Balibar, E. (1994). Althusser's Object. *Social Text*, 39, 157-188. <https://doi.org/10.2307/466368>
- Balibar, E. (2006). *La filosofía de Karl Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bauer, B. (2009). La cuestión judía. En B. Bauer & K. Marx. *La cuestión judía* (pp. 3-107). Mexico D.F.: Anthropos.
- Berlin, I. (2003). *Karl Marx*. Madrid: Alianza Editorial.

- Chadwick, O. (2000). *The secularization of European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daly, J. (2000). Marx and Justice. *International Journal of Philosophical Studies*, 8(3), 351-370. <https://doi.org/10.1080/096725500750039318>
- del Aguila, L. (2013). *Comunismo, poder político y libertad personal en Marx* (Tesis de doctorado). Universitat de Barcelona, Barcelona, España, y Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.
- Demartino, G. (2003). Realizing class justice. *Rethinking Marxism*, 15(1), 1-31. <https://doi.org/10.1080/0893569032000063556>
- Feuerbach, L. (1989a) Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía. En *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos* (pp. 51-74). Barcelona: PPU.
- Feuerbach, L. (1989b) Principios de la filosofía del futuro. En *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos* (pp. 75-148). Barcelona: PPU.
- Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Geras, N. (1985). The controversy about Marx and Justice. *New Left Review*, 150, 47-85.
- Geras, N. (1992). Bringing Marx to justice: an addendum and rejoinder. *New Left Review*, 195, 37-71.
- Geymonat, J. (2016). El problema de la ruptura teórica en Marx: un balance de la tesis althusseriana. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 6(1), 207-225.
- Hegel, G. W. F. (1988). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Edhasa.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hunter, I. (2017). Secularization, process, program, and historiography. *Intellectual History Review*, 27(1), 7-29. <https://doi.org/10.1080/17496977.2016.1255461>
- Kain, P. (1986). Marx, Justice and the Dialectic Method. *Journal of the History of Philosophy*, 24, 523-547. <https://doi.org/10.1353/hph.1986.0085>
- Lukács, G. (2007). *Marx, Ontología del ser social*. Madrid: Akal.
- Marx, K. (1973 [1871]). La guerra civil en Francia. En K. Marx & F. Engels. *Obras Escogidas*. Vol. 2 (pp. 214-259). Moscú: Progreso.
- Marx, K. (1974 [1875]). Crítica del Programa de Gotha. Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero Alemán. En K. Marx & F. Engels. *Obras Escogidas*. Vol. 3 (pp. 9-27). Moscú: Progreso.
- Marx, K. (1977 [1857-1858]). Líneas fundamentales de la crítica de la Economía Política (*Grundrisse*). Primera mitad. En K. Marx & F. Engels. *Obras de Marx y Engels*. Vol. 21-22. Barcelona: Grijalbo.
- Marx, K. (1978a [1843]). Sobre la Cuestión Judía. En K. Marx & F. Engels. *Obras de Marx y Engels*. Vol. 5 (pp. 178-208). Barcelona: Grijalbo.
- Marx, K. (1978b [1867]). El capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero. El proceso de producción de capital. En K. Marx & F. Engels. *Obras de Marx y Engels*. Vol. 40-41. Barcelona: Grijalbo.

- Marx, K. (1978c [1843]). Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho del Hegel. En K. Marx & F. Engels. *Obras de Marx y Engels*. Vol. 5 (pp. 209-224). Barcelona: Grijalbo.
- Marx, K. (1978d [1844]). Manuscritos de París. En K. Marx & F. Engels. *Obras de Marx y Engels*. Vol. 5 (pp. 301-432). Barcelona: Grijalbo.
- Marx, K. (1980 [1905-1910]). *Teorías de la plusvalía*. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2002 [1843]). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Marx, K. (2003a [1852]). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K. (2003b [1858]) Fragmento de la versión primitiva de la Contribución a la Crítica de la Economía Política (Urtext). En K. Marx. *Contribución a la crítica de la Economía Política* (pp. 185-280). México D.F.: Siglo XXI.
- Marx, K. (2004 [1847]). *Miseria de la Filosofía*. Madrid: Edaf.
- Marx, K. (2007 [1842]). *Los debates de la Dieta Renana*. Barcelona: Gedisa.
- Marx, K. & Engels, F. (1967 [1845]). La Sagrada Familia o Crítica de la Crítica Crítica. Contra Bruno Bauer y compañía. En K. Marx & F. Engels. *La Sagrada Familia y Otros Escritos Filosóficos de la Primera Época* (pp. 71-281). México D.F.: Grijalbo
- Marx, K. & Engels, F. (1970 [1845-1846]). *La ideología alemana*. Montevideo / Barcelona: Pueblos Unidos / Grijalbo.
- Marx, K. & Engels, F. (1979). *Sobre la religión*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Marx, K. & Engels, F. (2005 [1848]). *El Manifiesto Comunista de Marx y Engels*. Madrid: Turner.
- McCarney, J. (1992). Marx and justice again. *New Left Review*, 195, 29-36.
- Moggach, D. (Ed.). (2011). *Politics, Religion and Art: Hegelian Debates*, Illinois: Northwestern University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47wb8c>
- Patrón, P. (1980). *Las nociones de “ruptura epistemológica” y de “problemática” en la interpretación de Marx de Louis Althusser* (Tesis inédita de bachillerato). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.
- Popitz, H. (1971). *El hombre alienado*. Buenos Aires: Sur.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Stewart, J. (2011). Hegel's Philosophy of Religion and the Question of 'Right' and 'Left' Hegelianism. En D. Moggach (Ed.). *Politics, Religion and Art: Hegelian Debates* (pp. 66-95). Illinois: Northwestern University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47wb8c.7>
- Tucker, R. (1969). Marx and Distributive Justice. En *The Marxian Revolutionary Idea* (pp. 33-53). New York: Norton.
- Wetter, G. (1963). *El materialismo dialéctico*. Madrid: Taurus.
- Wood, A. (1972). The Marxian Critique of Justice. *Philosophy & Public Affairs*, 1, 244-282.
- Xinsheng, W. (2015). A Fourfold Defense of Marx's Theory of Justice. *Social Sciences in China*, 36(2), 5-21. <https://doi.org/10.1080/02529203.2015.1029662>



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Capital *par excellence*: on money as an obscure thing*

Werner Bonefeld

University of York, York, Inglaterra
E-mail: werner.bonefeld@york.ac.uk

Recibido: 5 de noviembre de 2019 | Aprobado: 19 de febrero de 2020
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a03>

Abstract: Against the background of the contemporary debate about financialisation, the paper conceptualises the capitalist labour economy as fundamentally a monetary system. It argues that money is not a capitalist means of organising its labour economy but that it is rather a capitalist end. The argument examines and finds wanting conceptions of money in political economy, including Keynesianism and neoliberalism, and argues that the debate about financialisation is fundamentally based on the propositions of political economy. It holds that Marx's critique of political economy conceives of money as the form of value and expounds money-making as the purpose of the capital labour economy. Thus, the labour theory of value is fundamentally a monetary theory of value, labour is the means of valorisation, and that is, of money in process, and as such capital. Making money out of money is capital as its most rational. In the form of credit, money posits wealth as a claim on future surplus value.

Keywords: capital, money, financialisation, debt, labour economy, surplus value, crisis

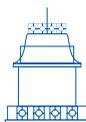
* This paper is an output of the project "Ordoliberalism and the Crisis of Neoliberal Political Economy" funded by ECONOMIC AND SOCIAL RESEARCH COUNCIL (ESRC), United Kingdom. I am grateful to Chris O'Kane, Chris Arthur and Santiago Arango Muñoz for their careful reading. Thanks are due also for the two anonymous referees for their helpful advice and guidance.

Cómo citar este artículo:

Bonefeld, W. (2020). Capital *Par Excellence*: On Money as an obscure thing. *Estudios de Filosofía*, 62, 33-56. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a03>

OPEN  ACCESS





Capital *par excellence*: el dinero como una cosa oscura

Resumen: En el contexto del debate contemporáneo sobre la financiarización, el artículo conceptualiza la economía del trabajo capitalista como un sistema fundamentalmente monetario. Se sostiene que el dinero no es un medio capitalista para organizar su economía del trabajo, sino que es más bien un fin capitalista. El argumento examina críticamente concepciones deficientes del dinero en la economía política, como el keynesianismo y el neoliberalismo, y afirma que el debate sobre la financiarización se basa fundamentalmente en las proposiciones de la economía política. El artículo sostiene que la crítica de Marx a la economía política concibe el dinero como la forma de valor y la generación del dinero como el propósito de la economía del trabajo de capital. Así, la teoría del valor-trabajo es fundamentalmente una teoría monetaria del valor, el trabajo es el medio de valorización, es decir, del dinero en proceso y, como tal, del capital. Hacer dinero con dinero es el capital en su forma más racional. En forma de crédito, el dinero presenta la riqueza como una demanda sobre la plusvalía futura.

Palabras clave: capital, dinero, financiarización, deuda, economía laboral, plusvalía, crisis

Werner Bonefeld

Professor of Politics, University of York (UK). Recent book publications have included *The Strong State and the Free Economy* (2017), *Critical Theory and the Critique of Political Economy* (2014/2016), *Notes from Tomorrow* (2015), and as co-editor *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, 3 volumes (2018). Recent journal articles in the area of Marxism, Critical Theory and German neoliberalism have appeared in *Critical Sociology*, *Science & Society*, *History of the Human Sciences* and *Capital & Class*.

ORCID: 0000-0001-6709-5313



The title of this contribution derives from characterisations used by Marx to specify what is now called finance capital. He deems it to be an ‘obscure thing’, a *Dunkelding* (Marx, 1976, p. 447). He characterised it as such because it asserts itself as the source of its own self-expansion (M...M’). In the form of money that yields more money, ‘capital assumes an independent form’ (Marx, 1966, p. 382), from which ‘the relation to labour’ is seemingly eliminated (Marx, 1976, p. 456). Seemingly it accumulates wealth in the ‘undifferentiated homogeneous form of independent value – money’ (Marx, 1966, p. 368). Marx calls it capital *par excellence* (Marx, 1976, p. 447) because, as the source of its own self-expansion, it posits wealth ‘without content’ (Marx, 1966, p. 392), and conceives of it as a ‘pure fetish form’ (p. 393). He uses the word ‘bewitching’ to characterise its ability to lay golden eggs (Marx, 1990, ch. 4). When dealing with credit-relations in *Capital* volume III, he expounds on this characterisation arguing that finance capital is ‘the meaningless [*begriffslose*] form of capital, the perversion and objectification of production relations in their highest degree, the interest-bearing form, the simple form of capital, in which it antecedes its own process of reproduction’ (Marx, 1966, p. 392).¹ What does it mean to say that finance capital is an ‘automatic fetish’ (p. 392) and what is the source of its social power?

What Marx conceives of in critical terms, developing a critical theory of capitalist society as the objectification of the “money subject” (Marx, 1973, p. 144), contemporary analysis conceives of as a new form of capitalism, which is characterised as financial capitalism (Lapavitsas, 2012; Sawyer, 2018). This new capitalist form is said to generate wealth through monetary operations alone, including financial gaming and debt bondage. Crucially, the argument about its emergence is premised on the notion that money making has become an end in itself. Fundamentally, the transformation of productive capitalism into financial capitalism is characterised by the transformation of money from a means of capitalist economy into a capitalist end. It is argued that capitalism became a monetary system because of the financialisation of the economy that started in the early 1980s with the implementation of the so-called neoliberal class project (Harvey, 2004). In contrast, this paper argues that capitalism is fundamentally a monetary system.² The “wealth of societies in which the capitalist mode of production prevails” manifests itself in the “dazzling money-form” (Marx, 1990, pp. 125 and 139). I hold that capitalism is not “merely a system in which money is used. It is a monetary system”. In capitalism “money forms the centre of the social universe” (Smith, 2005, p. 174-75). It

1 In the English version *begriffslos* is translated as ‘meaningless’. Marx does not treat the money subject as meaningless, far from it. *Begriffslos* is difficult to translate and ‘meaningless’ is not a bad attempt if it is understood in the sense of ‘losing its grip, lacking in grasp or hold’ in that ‘the money subject’ loses its hold on the valorisation of labour as the living means of the money form.

2 One external reviewer commented that there is a tension between the conception of capitalism as a monetary system and the earlier point about finance capital as an automatic fetish. The comprehension of these formulations rests on the understanding of the meaning of fetishism. The capitalist social relations assume the form of a relationship between things that manifests itself behind the backs of individuals who endow their reified world with a consciousness and a will through their actions. What asserts itself behind their backs is their own world in the form of the economic object. The money system is the automatic subject. Fetishism is real.

entails a dynamic that “leads to a *universal subordination* of (potentially) everything to the money form” (Lotz, 2014, p. 32), including the mortgaging of the future through an accumulation of potentially fictitious promissory notes on future surplus value.

I argue that money is the independent form of value.³ It is not paper, neither gold nor silver. In fact, money does not represent the value of commodities. Rather it presents it to them. It is a real social abstraction that appears in the form of the money subject.⁴ The freedom of the money subject is the freedom of monetization. In this freedom the needs of the social individuals are a mere metaphysical distraction to the calculation of economic quantities. Although the privileges of the few and the wants of the many are determined by their possession of money, everybody is compelled to work for money as more money. Working for profit as an end in itself is the inescapable condition of maintaining capital value on the part of the capitalists and of securing sustained access to the means of subsistence on the part of the working class.

The following section introduces classical conceptions of money as a means of labour economy. It establishes the understanding of money in economic theory, including, briefly, its Marxist variant. Then follows a section about money as the form of value. It expounds a monetary theory of value. There then follows a section on value, labour and money time. It explores the concept of socially necessary labour time as the time of money. The final section addresses Marx’s characterisation of financial capital as *begriffslos*. It argues that credit money entails a gamble on the future valorisation of living labour, which is experienced as debt bondage.

Money as means

The economists have almost nothing to say about the (*begrifflos*) power of money.⁵ For them, money is simply a convenient instrument that makes multilateral exchange much simpler. According to classical political economy “[m]oney is what money does”. It acts “as a unit of account (...), as a means of payment, and as a store of value”, which developed over time into “ever more sophisticated ways of reducing transaction costs” (Hicks,

3 This conception is fundamental to the value form analysis pioneered first by Backhaus (1997) and Reichelt (2008), and then by Arthur (2002), Heinrich (2017), Pitts (2018) and Bonefeld (2014). See also Clarke (1988; 1992). Value form analysis conceives of Marx’s critique of political economic as a critical social theory.

4 One referee recommended that the argument presented here should expound the autonomist Marxist argument that money is a capitalist tool of command. The understanding of money as a tool of capitalist command and the critique of money as the form of value, belong to different theoretical worlds. The one presumes that value is an economic category, which since the collapse of the Bretton Woods system in the early 1970s has been supplanted by money as a means of capitalist power, the other conceives of money as a (reified) form of social relations. On the autonomist conception of money, see Negri (1984) and Cleaver (1995).

5 For an insightful account, see Clarke (1988), upon which a great deal of the following argument rests. I refer to ‘the economists’ as a generic term to depict a disciplinary effort at determining the meaning of the economic categories in abstraction from their social foundation. On this, see Bonefeld (2014).

1967, pp. 1 and 7). It is deemed to be a rational means through which the hidden hand of the market manifests itself, telling the market participants what to sell and where to invest. For Adam Smith, men do not desire money for its own sake. Rather they desire money “for the sake of what they can purchase with it” (Smith, 1976, p. 385). He identifies productive labour as the source of social wealth in what he terms “commercial society”. He views money as mediating the exchange relations between individual producers. As such it functions as a means of social interaction and as an instrument of economic organisation. It is not an end in itself. For Smith, to treat it as an end, to desire it for its own sake, expresses a mercantilist prejudice. In commercial society, “consumption is the sole end and purpose of all production” (p. 155). Money enables consumption by facilitating the processes of selling and buying in a rational manner (C...M...C).⁶ The limitations of money to function in this straightforward manner have nothing to do with money as a means of wealth. They are a social phenomenon brought about by human ignorance, selfishness and greed. It is human greed which disrupts the rationality of money. Smith thus writes about the greed of the merchants, the self-interest of the masters, the ignorance of the workers, the indolence of the landed class, and one might add, the avarice of the money dealers. Instead of using coins to sell and to buy, they are clipped, in one way or another, hindering the progress of the wealth of nations through leakages in the circular flow of money, of buying and selling.⁷ In short, in the classical tradition associated with the work of Smith and also of Ricardo, labour produces the wealth of nations and wealth represents labour. Money is the means of facilitating the exchange between those who, say, expended labour to produce firewood and those who expended it to produce shoes.⁸ The world of Smith is a world of (simple) commodity production and exchange relations, in which money is a rational instrument of commerce.

David Ricardo conceives of money as a standard of value. He developed a labour theory of value according to which the substance of the value of a commodity is the quantity of labour embodied in it. According to Ricardo money is the standard through which this substance is expressed in the form of price. As the standard of value Ricardian money compares and measures the labour quantity of various products in the act of market-exchange. In order for money to operate as the measure of commodity-value, its standard has to be both invariable and neutral. According to Ricardo for as long as the value of money is “invariable (...) all alterations in price [express] some alteration in the value of the commodity” (1951, p. 46). Ricardian money is effectively “labour time money”. It is held to be denominated labour time and is conceived of as a neutral measure of the embodied value substances.

6 C...M...C describes the process of simple commodity circulation – a Commodity (C) is exchanged for Money (M) which is then exchanged for another Commodity (C). Money functions as a means of the selling and buying of commodities.

7 On clipped coins, see Caffentzis (1989). On the leakages in the circular flow of money, and how to fix it, see Keynes (2017).

8 This is the example used by Driffill and Stiglitz (2000, p. 24) in their account of money as a cunning device of the capitalist economic organisation.

John Maynard Keynes (2017) does not conceive of money primarily as a means of exchange. He conceived of it as money of account, which entails a conception of money as credit-money that is created by the state and the banking system. In contrast to the classical tradition, in the credit-system money is not a neutral economic means. Rather, it is an economic end. Banks trade money as a commodity with the expectation that it generates a profit in the form of interest. For Keynes, credit-money derives from the existence of ignorance and uncertainty, which make it rational to withdraw money from circulation and to hold it instead as an interest-bearing property or speculative asset. The thrust of his argument is that, for the sake of the real economy, credit money has to be regulated by the state and become state-money, which is used by public authority to effect the performance of the (real) economy. This endeavour entails the curtailment of money as an end in itself, containing the rational irrationality of money making so that it may function as symbol of value to sustain real economic growth. Contrary to money making, public authority uses money to secure the secular flow of income to support the relations of buying and selling in the real economy and to secure the availability of investment credit. In explanation, the limits of accumulation appear in the form of available money. This limitation is overcome by access to credit, which is provided by banks on the promise of interest payment. This deal is founded on the expectation that the borrower maintains economic activity and returns to profit. However, although credit-sustained accumulation suspends the barriers to accumulation by keeping the borrowers afloat, it further feeds the overaccumulation of capital and accelerates inflation. At some point, and whatever triggers the crash, credit contracts, and the credit-structure finds itself on the brink as credit transforms into worthless debt. At the same as the demand for cash increases to avoid default, the banks themselves are on the brink as bad debt becomes a noose around their neck.

Central to the idea of Keynes's *General Theory* (2017) is the regulation of credit-money to counter these developments. It sets out the need for regulating the relationship between savings and investment through interest rates policies. In the Keynesian account, the state manages economic activity through its conduct of fiscal and especially monetary policies that effect the availability of credit through the setting of interest rates, lowering them to the detriment of savings to boost investment or increasing them to prevent the economy from overheating. Keynesianism thus emphasises money as a symbol of value that is effected by the state as the political manager of capitalist labour economy. As a symbol of value, Keynesian money is state money, which in distinction to the classical tradition no longer appears as a mere instrument of exchange or standard of labour value. Rather it becomes a political tool of economic intervention.

Safeguarding the rationality of money is a major concern in economic argument. Fundamentally the debate about the security of money was about its primary function –is it primarily a means of exchange or a store of value that is held in banks until further notice? In either case, at issue is the quantity of money in circulation. If the primary function of money is as means of exchange, an increase in its quantity might lead to

inflation as prices rise. If it is as store of value, the result of an increase in the quantity of money might result in falling interest rates and increasing economic activity. The many variations in economic argument surrounding these two positions notwithstanding, the matter resolves itself into two distinct scenarios. First there is the demand for a system “that shall be automatic” (Hicks, 1967, p. viii) in that it sets a hard monetary framework within which government conducts policy and within which the market participants adjust to price signals, neither able to assert (corrupting) influence upon the monetary conditions and therewith the conditions of the exchange of labour values. Examples of such a system include the gold standard, the Bretton Woods system and also, at least in design and purpose, the institution of central bank independence and the system of European monetary union (see Bonefeld, 2018). The advocates of a hard-money system range from David Ricardo’s advocacy of a metallic system (Clarke, 1988) to Milton Friedman’s demand for “a legislated rule instructing the monetary authority to achieve a specified rate of growth in the stock of money” (Friedman, 1962, p. 54). In the hard money system, public policy is confined within the limits of money.

Second, and in opposition to the first, there are demands for money to be managed by public authority to facilitate the (real) economy. Here money, credit money or Keynesian money, is regulated by government to sustain production and trade, for growth and jobs, either by easing the supply of money to prevent recession or by tightening its supply to prevent overheating. The credit-money approach entails the state in the role of an econometric technician. Its task is to sustain economic growth on an even keel. In the words of Hicks (1967, p. 167), one approach maintained “that all would be well if by some device money could be made to behave like metallic money; there was another (...) which held that credit money must be managed”. It has become commonplace to associate the former with monetarism and the latter with Keynesianism. However strong the doctrinal divide, with Ricardo, Mises, Hayek, Friedman as proponents of hard money, and Mill, Thornton, and Keynes as money managers, pragmatism usually overrides principles in given economic situations. For example, Sam Brittan who had been a proponent of the monetarist hard money approach argued in response to the crash of 1987 that helicopters were needed to drop currency from the sky to stop the rot and turn the economy around (see Bonefeld, 1996).⁹

The economic argument about the rationality of money as a means of economic interaction is founded on the conception of a “real” economy whose activity it facilitates as a unit of account, store of value, and means of exchange, etc. Money is conceived as a mediating means of the real economy –the utility of money is that of a regulative instrument of economic activity, be it as a medium that should be put to work by government to manage pervasive economic uncertainty for the good of society

9 Looked at in this manner, financialisation appears as a means of deferring capitalist crises. See Bonefeld (1993) and Clarke (1988). See also Radice (2014).

(Skidelsky, 2018) or as depoliticised device that functions as the representative of the invisible hand, providing an extra-political framework for the conduct of government (Friedman, 1962; Hayek, 1976). In either case, money is identified as a means of economic activity. That is, while in capitalism the purpose of economic activity is to make money out of money, to throw money into circulation for it to return with a profit (M...P...M'), economic doctrine holds that it is not an end in itself (M') but only a means of facilitating the further development of the real economy (P...M...P').¹⁰

The classical Marxist argument operates with the framework of political economy. It expounded the labour theory of value of the classical tradition and explained money as the measure of the commodity labour values (see Clarke, 1988). It conceived of money as commodity money and treated it as a special labour commodity (Itoh, 1988). In this perspective, money “visualises” the commodity labour units in its function as general equivalent. According to an earlier contribution by Ricardo Bellofiore

what distinguishes [commodity money] is that, while the value of other commodities is the product of abstract labour, that is, of labour that is in the first instance private and only subsequently social, the labour that produces money is, by definition, *immediately social*” (Bellofiore, 1998, p. 206).

It is held to be immediately social because it is the labour that produces the general equivalent of the individual labour values of all the other commodities. The value of each individual commodity is converted into the general form of value, that is money, which functions as their universal equivalent. Money thus functions as the measure of value, means of exchange and circulation, and means of payment and also as world money, by virtue of the fact that it embodies immediately social labour. Money is able to perform these functions because it is itself a commodity –commodity-money is metallic money. Historically, gold is the foundation of commodity-money (Panceira, 2012).

The labour value of gold is the immediately social value through which the value substances of the privately produced commodities achieve universal expression as commensurable labour values. Commodity-money, gold, is thus seen as the medium into which exchange values are dipped to express their value substances. Although the classical Marxist labour theory of value expounds the labour theory of value of classical

¹⁰ According to Niall Ferguson (2018, p. iv), money is an economic enabler: “poverty is not the result of rapacious financiers exploiting the poor. It has much more to do with the lack of financial institutions, with the absence of banks, not their presence. Only when borrowers have access to efficient credit networks can they escape from the clutches of the loan sharks, and only when savers can deposit their money in reliable banks can it be channelled from the idle rich to the industrious poor”. For Ferguson money is a means by which the industrious poor help themselves out of poverty. It gives them access to the liberal reward of their labour. M...P...M' stands for the formula of capital whereby money (M) is advanced to make more money (M') by exploiting living labour in the social production process (P). In contrast, the economic view of money as facilitator of productive activity reformulates the classical view of money as a means of buying and selling (C...M...C) into P...M...P', where money operates as a means of real economic growth, generating jobs through the expansion of real productive activity (P...P').

political economy, elements of its argument can indeed be found in Marx's critique, including the treatment of money as commodity-money (Heinrich, 2009). However, Marx does not expound Smith's model of an exchange economy within which independent petty producers exchange their own products, arrows and shoes, for money, which according to Ricardo, expresses a standard of wealth founded on the metallic value of gold. On the contrary, the focus of Marx's critique was Smith's model of simple reproduction, and the remains of the elements of classical political economy in Marx's account have to be judged against that critical background (Heinrich, 2009; 2017).¹¹ Marx's work is an attempt at conceptualising the social logic of capitalist wealth, and its dynamic, through the critique of the capitalist social relations of production (Postone, 1993).

In addition to the economic function of money, the classical Marxist tradition also identifies money as an end in itself, which it defined as financial capitalism. Its contemporary form is said to be distinct from the financial capitalism analysed by Hilferding, Lenin, and Bukharin at the beginning of the last century. Unlike then it does not now amount to the dominance of banks over industry and commercial capitalism. Rather, it is held to have established money making as an independent pursuit. Financialisation is the increasing autonomy of the financial sector. It is the "increasing importance of financial markets, financial motives, financial institutions, and financial elites in the operations of the economy" (Epstein, quoted in Fontana, Pitelis & Runde, 2019, p. 799). The proliferation of financial derivatives offers means of speculation and securization that are more profitable than productive investments. In fact, industrial and commercial capitals are now heavily implicated in financial transactions, which led to a process of displacement of capital into the financial industry. Financial capitalism also extracts financial profit directly out of the personal income of the workers, the middle classes, and in the case of Greece, a whole nation (Lapavitsas, 2018; Sawyer, 2018). These processes have also been analysed as accumulation by dispossession (Harvey, 2004).

Financial capitalism is said to have emerged from a Washington consensus between finance and military power. The consensus was reached in the early 1980s against the backdrop of a severe global recession and the subsequent emergence of the sovereign debt crisis of particularly the Latin American countries, including Mexico.¹² The idea that capitalist development is the result of a consensus reached in Washington reduces financial capitalism to a conspiracy. The argument suggests that money and power reached an understanding and organised the world accordingly. In contrast to this view of the power of the (money) capitalist, and his military companion, Marx conceived of the capitalist as a personification of economic categories and saw (money) capital as a fetish-subject, which he analysed as a real abstraction that manifests itself behind

11 According to Heinrich (2017), commodity-money was the historical backdrop of his critique. It is not a conceptual necessity (Weber, 2019) and, especially since the demise of the gold standard and also the Bretton Woods system, its historical veracity has long gone.

12 For a critical reading of these events and their trajectory, see George (1991) and Soederberg (2014).

the backs of the acting individuals. Moreover, whereas Marx had argued that there is a logic that holds sway in the concept of capital as a crisis-ridden social relationship that accumulates wealth for the sake of accumulation alone, the conspiracy theory of capitalist development holds that contemporary capitalism is in fact controlled by the money capitalists. Capitalism, as it were, behaves badly towards the many because they have taken charge. The political implication of the debate about financialisation analysis is clear. As Fontana *et al.* (2019, p. 799) put it, it is a “debate on how finance and financial markets and institutions might better serve the real economy and foster economic, social and environmental sustainability”. The argument summarized here identifies financial capital as the irrational other of productive capital.

In conclusion, classical Marxism rejects the financial capitalism as a class project. It speaks of a neoliberal counterrevolution that transformed the real economy into a money economy. It argues for a return of “democratic control of the economy” (Callinicos, 2012; Panitch, 2019) and favours the Keynesian approach to money to bring banking and credit under public ownership and under political control so that money becomes a public utility that operates in the interests of the people rather than in the interest of the money men (see, amongst others, Blakeley, 2019; Mellor, 2019). On the one hand, classical Marxism expounds a labour theory of value and identifies money as the general equivalent of commodity labour values. Its labour theory of value is Ricardian in character. On the other, it identifies money as an independent form of wealth that in the form of financial capitalism redistributes wealth from labour to capital. Its theory of finance is Keynesian in character, both in its perception of the troublesome independence of credit money and in its proposal for the political management of that money as a symbol of value. It rejects Ricardo’s hard money and bases its argument on Ricardo’s labour theory of value. It recognises money making as an end in itself in financial capitalism and requires the state to make money its servant by putting it to work for growth and jobs, transforming money into an economic means of a labour economy that operates in the interest of the many. Its argument is premised on a dichotomy between labour economy and financial economy. It does not consider capitalist labour economy as a monetary system. Akin to Marx’s critique of Ricardo, it “absolutely fails to grasp the connection between the determination of the exchange value of the commodity by [socially necessary] labour time, and the necessity for commodities in their development to generate money” (Marx, 1963, p. 164, translation amended). The following section explores Marx’s theory of value as a monetary theory.

Money as an end: on the form of value

The understanding that capitalism is a monetary system is recent. It emerged from a literature that reads Marx’s critique of political economy as a critical social theory (Arthur, 2002; Bonefeld, 2014; Clarke, 1988; Heinrich, 2017; Lotz, 2014; Pitts, 2018;

Postone, 1993). In distinction to the classical labour theory of value, it rejects a pre-monetary theory of value according to which labour is the substance of value and money is the measure of that substance and its means of visualisation, exchange and circulation. In its stead, it expounds a monetary theory of value. The original impulse to this reading derived from the work of Hans-Georg Backhaus in the 1970s. Against the grain of the then established scholarship he argued that “Marx’s value theory is a critique of pre-monetary theories of value” (Backhaus, 1975, p. 123). According to this understanding,

[v]alue has a purely social reality”. It “emerges from commodity relations. Hence the universal aspect of commodities is secure only insofar as they posit it through their common relation to a universal equivalent, namely money. This money form does not *represent* the presupposed ‘value’ of commodities; rather, it *presents* it to them as their universal moment” (Arthur, 2005, p. 114).

The monetary theory of value holds that value is not an individual substance of a commodity. Rather, the value of a commodity is its social value. Its value is thus a property of exchangeability and money is the independent form of that property. In clarification, money is not the measure of value. This conception presupposes a pre-monetary existence of value. It is rather the socially valid form of measurability (see Arthur, 2005). In contrast to the labour theory of value, this or that concrete labour does not count. What counts is the social validity of this or that labour. Marx defines the socially valid labour as abstract labour (see Bonefeld, 2019). Whether this or that expenditure of concrete labour is a socially valid expenditure of abstract labour, becomes clear only post-festum in exchange for money. This section expounds money as the form of value. The comprehension of the double character of labour is central to its conception.

Marx’s notion of the double character of capitalist labour is at the centre of the dispute between the pre-monetary theory of labour values and the monetary theory of value.¹³ He differentiates between a concrete labour that produces use-values and an abstract labour that produces value. The dispute is about the character of abstract labour. In the traditional view abstract labour is expended in production. It is a labour that is common to all distinct concrete labours. In distinction to the concrete labour, it is an undifferentiated, homogenous labour that is characterised by the simple fact that it is expended. The proponents of a labour theory of value hold that abstract labour is the expenditure of human energy regardless of the concrete task to which it is put (Haug, 2005; Kicillof & Starosta, 2007). Those arguing for a monetary theory of value reject the physiological explanation of abstract labour as expenditure of “nerves, muscles and brain” (Marx, 1990, p. 134; for an exposition, see Bonefeld, 2010). Instead, it holds that abstract labour is a “purely social labour” (Marx, 1990, p. 139; see Heinrich, 2009). It is not

13 See the debate between Bonefeld, Starosta, Kicillof and Carchedi in *Capital & Class*, 35(2), 2011.

expended in production. It rather manifests itself in exchange (On this, see Arthur 2001, 2004; Heinrich, 2017; Bonefeld, 2019). It does not just appear in the form of money. Rather, “money (...) is the form of existence of abstract labour” (Kay, 1979, p. 58). It is the socially necessary expenditure of concrete labour, which “appears in the form of money” (Clarke, 1988, p. 13). The distinction between the two conceptions, labour value vs. money value, could not be sharper, that is, “either money has the *intrinsic* ‘property of being value’, or money is merely a *form of appearance* of a value that is already immanent in all commodities (...) One cannot have it both ways” (Taylor, 2004, p. 95, citing Marx). The difficulty of the conception is well illustrated in a recent publication by Bellofiore (Forthcoming) in which he attempts to reconcile the contradictory ideas. In his view, abstract labour manifests itself in exchange. However, what manifests itself in exchange must already have been produced before it enters into circulation. He therefore posits abstract labour as valid in exchange and as latent in the immediate production process. He thus argues for a “movement” of abstract labour from the latently value producing labour in production to its social manifestation in exchange, where its value producing power is validated in the form of a certain quantity of money. In production, abstract labour produces value “in becoming”, which then becomes value in being when exchanged for money. On the one hand Bellofiore argues against the premise of his own argument, trying to build a connection between production and exchange, assuming wrongly that they belong to separate realities. On the other, he depicts value as a spectre, or as a “ghost” (Bellofiore, 2009), that however fleetingly achieves value-being (*Wertsein*) in the form of money in exchange. This depiction is of critical importance for a monetary theory of value, and the remainder of this and the following section explore its meaning.

For Marx the two distinct qualities of capitalist labour, concrete labour and abstract labour, belong to the same labour. There is only one labour. Reality is not split into a concrete reality of material production and an abstract reality of value production. There is only one reality. Abstract labour is the valid social mode of concrete labour. Abstract labour is difficult to grasp because it is not a concrete labour. Labouring in the abstract is quite impossible. It is an invisible labour, phantom like in its objectivity and compelling in its force. It determines whether the private expenditure of social labour was productive of a social use-value, which is characterised by its exchange for money, through which it achieves social validity. Abstract labour is the labour of exchangeability. It renders the different concrete labours commensurable as equally valid expenditures of socially necessary labour. That is, abstract labour is the socially necessary expenditure of concrete labour. A product that is not exchangeable is a failed commodity. The labour that went into its production was spent unproductively and the capital that was invested into its production is sunk. Instead of producing a commodity of a certain value, devaluation strikes with potentially ruinous consequences. What cannot be exchanged for money might as well be burned or left to rot, regardless of the specific needs that its consumption might satisfy. Each individual labour process is a

consumption process of social labour and the condition of its success as a valid expenditure of social labour expresses itself through its exchangeability with money. Whether the expenditure of concrete labour is socially required, and was thus necessary, is only known after it has been committed. The expenditure of socially unnecessary labour liquidates its employer. The expenditure of socially necessary labour is validated in the form of money.

Abstract labour is therefore the social reality of concrete labour. Against Adam Smith, Marx emphasises that it is a labour that is “forcibly brought about” by exchange (Marx, 1987, p. 299). What Marx means here by exchange is not “exchange with nature” but the exchange of commodities for money in capitalist society. Money does not express their intrinsic labour values, whatever they might be. It presents to them their social values. Value is not the substance of a single commodity. Rather, the value of a commodity is its social value. Expenditure of concrete labour is either a socially necessary expenditure and represents thus value in exchange, or it is not, in which case it does not posit any value at all, neither this value nor that value. Therefore “[w]hat makes the product a commodity is its value form” (Arthur, 2004, p. 36). Value is “something purely social” (Heinrich, 2012, p. 59). It is effected in exchange and manifests a relationship expressed in money between the labour of this commodity and the labour of all other commodities. In the form of value, the qualitatively distinct use-values vanish. What appears is money as the socially valid form of value. What matters is exchangeability for money. What counts, therefore, is money, and not just money, but the quantity of money into which the use-values are “dipped” and vanish (Cf. Marx, 1973, p. 167). The disappearance of, say, textile-producing labour into a certain quantity of money is the condition of its social validity. Its disappearance is therefore also its socially valid appearance; the social validity of textile-producing labour disappears in its appearance of, say, a 10 US dollar note. The value-validity of concrete labour posits not an atom of use-value. Rather, it posits a certain quantity of money as the value-valid expression of capitalist wealth. It is through the form of value, money, that all kinds of different concrete labours manifest an “*equal social validity*”, which allows them to partake in “*a specific social relationship*” (Heinrich, 2012, p. 59), one that is characterised by cash, price and profit. Money counts and what is dipped into money achieves social validity – validity is exchangeability for money, which is commensurability between, say, cloth and bread as equal values of, say, five dollars each. Five dollars of this is the same as five dollars of that. Indeed “there is no difference or distinction in things of equal value. One hundred pounds’ worth of lead or iron is of as great value as one hundred pounds worth of silver or gold” (Marx, 1990, pp. 127-28). What makes, say, apples and cars commensurable is that they represent a socially valid expenditure of social labour. As products of concrete labour they are incommensurable. The concrete labours that produced them become commensurable when they manifest themselves as products of abstract labour, which transforms them into commodities. Their socially valid appearance, which extinguishes them as apples or cars, establishes their value-being (*Wertsein*), which is presented to them in the form of money.

As the socially necessary labour, abstract labour extinguishes therefore the “sensuous characteristics” of concrete labour (Marx, 1990, p. 128). In the form of value, the sensuous world assumes a ghost-walking reality as a world that “abounds with metaphysical subtleties and theological niceties” (p. 163). The metaphysical world is the money world. Whether the product of this labour or of that labour or indeed of both labours has social value and to what extent is presented to them in the form of a certain quantity of money. Nothing else expresses their value. That is, the expenditure of concrete labour either assumes the form of its opposite, that is the abstract labour of social value production, or it produces nothing at all, neither use-value nor exchange-value. It is not the satisfaction of needs that organises the sociability of capitalist wealth. Rather, capitalist wealth comprises a sociability of money. The satisfaction of needs is merely a sideshow. What counts is money.

This section explored Marx’s value theory as a monetary theory of value. It argued that “labour must directly produce exchange value, i.e., money” (Marx, 1973, p. 224). Following Clarke (1988, p. 13), the “distinctiveness of Marx theory lay[s] not so much in the idea of labour as the source of value and surplus value, as in the idea of money as the most abstract form of capitalist property”. Capitalist sociability is a sociability of money. Its community is a community of money. Its system of social reproduction is a monetary system of reproduction. In this system there is no freedom from the compulsion of making money; there is however the freedom to produce money. The money-subject is the value subject.

Labour and value: on money time

The previous section argued that concrete labour does not create value. It creates social use-values, that is, use-values for others. For the expenditure of concrete labour to achieve social validity it has to generate exchange value, which is a product of abstract labour. As the socially necessary expenditure of concrete labour, abstract labour is the value producing labour. It appears in the form of money, which transforms a product of concrete labour into a commodity of a certain exchange value (Cf. Backhaus, 1997, p. 350). This section explores the expenditure of abstract labour as an expenditure of socially necessary labour time. This time, as Guy Debord put it, “has no reality apart from its exchangeability” (Debord, 1992, p. 87). It emerges as a compelling “abstraction of social time” (Bensaid, 2002, p. 75).

Expenditure of concrete labour is expenditure of concrete labour time. However, since the value of a commodity is “its social value (...) its value is not measured by the labour-time that the article costs the producer in each individual case, but by the labour time socially required for its production” (Marx, 1990, p. 434). Value equivalence is equivalence of expenditures of equally valid units of social labour time.

Only because the labour time of the spinner and the labour time of the weaver represent universal labour time and their products are thus universal equivalents, is the social aspect of the labour of the two individuals represented for each of them by the labour of the other (Marx, 1987, p. 274).

Therefore, and as Marx put it, “labour, which is thus measured by time, does not seem, indeed, to be the labour of different subjects, but on the contrary the different working individuals seem to be mere organs of this labour” (p. 272). Just as each capital is the capital, each expenditure of socially necessary labour time is expenditure of the value-valid labour.

Each concrete labour takes place in its own good time. It has a concrete temporality. However, in order for this labour to count as a valid expenditure of social labour, it has to appear as its opposite, as an exemplar of socially necessary labour time. This labour time is independent from the concrete temporalities of the individual expenditure of labour; and yet, results “from the actions of the producers” (Postone, 1993, pp. 191 and 215). The time of abstract labour exists only through the concrete labour of definite social production processes. The establishment of socially necessary labour time is therefore an abstraction, which as such does not exist. Nevertheless, this “abstraction (...) is made on a daily basis in every social production process. The dissolution of all commodities into labour-time is no greater an abstraction, but no less real than that of all organic bodies into air” (Marx, 1987, p. 272). On the one hand, then, concrete labour is “actually expended” (Marx, 1990, p. 143) within its own time. Yet, on the other, it has to occur within a time made abstract, this is the time of socially necessary labour. Each product either “objectifies general social labour time, [which as] a specific quantity of general labour time is expressed in its exchange value” (Marx, 1987, p. 288), which transforms it into a commodity, or it does not, in which case the labour that went into it counts for nothing. In fact, it represents a loss of value. The labour time that counts is the labour time of value, which is the time of money. Value-validity is the validity of a time made abstract. Labour time is either money time or it is devalued time.

Our capitalist, this personification of “value in process, money in process, and, as such, capital”, is thus spurred into action, frantically seeking to make the expenditure of concrete labour time under his command count socially as expenditure of socially necessary labour time. The individual capitalist has thus always to compare the social validity of his consumption of appropriated social labour with all other capitalists. Failure to live up to its requirements, especially through the continuous improvements in labour productivity, which reduces the socially necessary labour time of each particular commodity, is potentially ruinous. The compulsion for greater labour productivity, producing the same quantity of (social) use-values in less time, is relentless. What counts is the profitable exchangeability of the appropriated social labour time for money. How much time, then, did it take to get the commodity ready for social validation in exchange for a tidy sum of money that more than covering the costs of production yields a profit,

too? On the pain of ruin, there really is no time to spare. The concrete labour that is not completed within the time of abstract labour is wasted, valueless, regardless of the social needs that its products might satisfy. That is, and in critique of capitalist wealth, “the labour time expended must not exceed what is necessary under the given social conditions of production” (Marx, 1990, p. 295). Time is money and money is time. If then, capitalist wealth is a function of a socially necessary labour time that as such does not exist in the concrete labour processes and that therefore is dissociated from the concrete human circumstances and purposes which it measures in terms of their social value, then, really, the time of money is everything. Indeed, in the money time of value-production, the labourer is, “at the most, a time’s carcass” (Marx, 1976b, p. 127).

In distinction to a labour theory of value, which holds that the value producing abstract labour is embodied in commodities, one man’s hour is not worth another man’s hour of labour. Rather, on the condition that each hour of concrete labour represents an expenditure of exchangeable socially necessary labour time, “one man during an hour is worth just as much as another man during an hour” (Marx, 1976b, p. 127); or as Finelli (2007) puts it, this labouring individual is as good as any other. It is an “individual indistinguishable from all other individuals” (Marx, 1987, p. 274; translation amended), a mere resource that is employed to generate profit. Indeed, the “product is money” (Marx, 1990, p. 247). In the real community of capitalist society man “becomes the attribute of money” (Marx, 1975, p. 212). If she fails to generate money, she becomes redundant (Kotouza, 2019).

Value and the “monetisation of the future”¹⁴

Capitalist crises are not the result of political interference with the market relations and with the monetary standard of value as argued by (neo)liberal authors who consider hard money a value-requirement. Neither is money the origin of contradictions and crises as Keynesianism argues. Neither are they caused by a conflict of interest between financial and productive capital nor do they result from financialization. Neither is financial capital a parasite that sucks the living life out of productive capital. It is rather intrinsic to the capitalist social relations. Financial capitalism is therefore not a predatory version of capitalism. Instead, it manifests capitalist wealth in its most rational form. Capitalist labour is productive of social wealth on the condition that it produces value in exchange and that it thus assumes the form of money. On the pain

14 I borrowed this phrase from Lotz (2014, p. 95). David Graeber (2011) considers debt as a historical phenomenon that dates back to the emergence of human civilisation. Once debt is ontologised as a condition of human civilisation, the critique of its capitalist form appears as an unnecessary distraction in comparison with the much greater anthropological phenomena. Unsurprisingly, given the empty universalism of his argument, he holds that the organisation of the labour process in most capitalist firms is communistic in character (Graeber, 2011, p. 96).

of ruin, what remains untouched by money represents an invalid expenditure of social labour. According to Marx, crises arise from the social nature of the commodity.¹⁵ They are innate to the conceptuality of capitalist wealth (see Clarke 1994). Indeed, the credit-system, financial capital, establishes a form through which its crisis-ridden character can temporarily be suspended through credit-sustained growth, only to precipitate crises of great severity (Clarke, 1988, pp. 108-109). This section explores finance capital as the “*elementary form*” of capitalist wealth (Marx, 1973, p. 449).

In the form of finance capital, valorisation (M...P...M') “presents itself in abridged form, in its final result and without any intermediate stage, in a concise style (...) as M – M', i.e., money which is worth more money, value which is greater than itself” (Marx, 1990, p. 257). The “occult ability” of money to yield more money (p. 255) appears in the form of a profitable equivalence exchange relationship.¹⁶ The paradox of such an exchange appears most glaringly in the form of credit money, which posits the paradox most directly, seemingly without mediation. Exchange is either an exchange between equivalent values or it is not an equivalent exchange. Marx argues that in bourgeois society it is both and he explains it with reference to the difference between the value of labour power and the total value produced by the consumption of labour during the working day. The prerequisite is the existence of the doubly free labourer. He establishes the trade between the owner of the means of production, whom he nicknames “moneybags” in chapter 6 of *Capital* and whom he characterises as having a werewolf's hunger for labour time in chapter 10, and the free labourer as an equivalence exchange according to which the commodity labour power is exchanged at its value, which is the socially necessary labour time required for its (re)production. At its best, the exchange relationship is one between equal legal subjects who trade in labour power according to the rules of the game, the one for the sake of making a profit to avoid bankruptcy through the valorisation of labour, the other to dodge the “freedom to starve” (Adorno, 2008, p. 201) through wage income. Valorisation entails a process by which the consumption of living labour reproduces the value of labour power and produces new values, which he calls surplus value, during the social working day. Marx follows the dispossessed labourer, who has relinquished her commodity labour power to its buyer who by virtue of having purchased it has acquired the right to consume it during the working day, into the hidden abode of production to examine the processes by which “moneybags” changes into an insatiable werewolf of labour time, consuming labour for profit. Money yields more money because “moneybags” invests money in a commodity, labour power, whose consumption produces a surplus value. The original outlay returns to moneybags with a surplus. The resolution to the conundrum of a

15 As Marx (1973, p. 147) put it, the “contradiction between the commodity's natural qualities and its general social qualities contains from the beginning the possibility that these two separated forms in which the commodity exists are not convertible into one another”.

16 On the apparent paradox of a profitable equivalent exchange, see Bonefeld (2016). See also O'Kane's (2018) introduction to Adorno, Erlenbusch-Anderson & O'Kane (2018).

profitable equivalent exchange of money for more money rests on the concept of surplus value.

In the form of interest, the insight that “money is labour time in the form of a general object” (Marx, 1973, p. 168) is not immediately recognisable. In fact, the social character of labour vanishes in the money existence of the commodities, and even more so in credit-money. In this form capital becomes a commodity, which is sold for its ability to yield a profit in the form of interest. Interest obscures the actual social relations of production. Wages seem to accrue to labour, profit to capital, and interest to finance. These distinct sources of wealth manifest themselves as a process of social reproduction from which all connections to the valorisation of living labour, the surplus value extraction, which is the means of money making, are eliminated. Although the financial earnings represent a claim on surplus value, in its “abridged” form, $M...M'$, “all connections vanish” (Marx, 1966, p. 823) and what remains is the seemingly “transcendental power of money” (Marx, 1973, p. 146) that presents itself as the source of its own self-expansion. Indeed, profit and interest appear “as though they generate from essentially different sources” (Marx, 1966, p. 375). In the credit form, the processes of valorisation appear not only unmediated, “unassisted” by actual labouring for profit, they also appear in the form of a distinction between productive capital and financial capital. What appears in this distinction is a false separation. That is, “the whole capitalist dynamic is monetary in form” (Nelson, 2011, p. 28) and if the critique of finance capital is not to become a piece of the criticised political economy, it is fundamentally a critique of the capitalist mode of production.

It is indeed the case that no sooner as money making “is transformed into ‘capital-interest’” (Marx, 1966, p. 823) money appears to dissociate itself from the valorisation of living labour and instead it appears to posit itself as an autonomous form of wealth. Finance capital sells money, gambles by putting down wagers, exploits currency differentials, securitizes the social relations, and hedges its bets on potential outcomes, whatever they might be. Finance capital is the “simple form of capital” (p. 392). It accumulates wealth akin to a Ponzi scheme that glitters with great promise until the fall, when, as in 2008, suddenly and without warning, it reveals its promise as a fiction, with bankrupting consequences.

Financial capital appears as parasitic whereas in actual fact it subordinates every individual capitalist, and workers too (Bonefeld, 2014), to the immanent laws of capitalist production, according to which money has to posit more money on an expanding scale. Its wealth is “value in process, money in process, and, as such, capital (...) $M...M'$, money which begets money” (Marx, 1992, p. 256). Capital is a social relationship of the valorisation of value through the exploitation of labour. Its social validity appears in the form of money. In the form of finance, valorisation appears as a securitized social relationship. On the one hand, its financial property entails a promissory note on the extraction of future surplus value. It represents a “claim of ownership upon labour” (Marx, 1966, p. 476) as “interest is only a portion of the profit, i.e., of the surplus value,

which the functioning capitalist squeezes out of the labourer” (p. 392). On the other, it “antecedes its own reproduction” (p. 392) by mortgaging the future valorisation of living labour. The security of this mortgage, which can itself be securitized, is dependent upon the servicing of the accumulating claims upon labour through the profitable extraction of capital-interest in the present. The viability of mortgaged wealth rests on the valorisation of living labour in the present, which is assessed for its effectiveness in delivering greater profitability by the financial markets. The security of the monetised future is the contemporary extraction of surplus value. The monetised future is founded on the effective exploitation of labour in the present, to prevent bad debt and default. In the meantime, moneybags hedges his bets. Financial markets really do hedge their bets on the future profitability of labour in the present, and in so doing they impose the immanent law of value as a seemingly external coercive force upon the acting individuals.¹⁷

And when the receiver is called in, “credit no longer resolves the value of money into money but into human flesh and the human heart.” That is, man is turned

into money, or money is *incorporated* in him. *Human individuality*, human *morality* itself, has become both an object of commerce and the material in which money exists. Instead of money, or paper, it is my own personal existence, my flesh and blood, my social virtues and importance, which constituted the material, corporeal form of the *spirit of money* (Marx, 1975, p. 215).

I have argued that moneybags buys the labour power of the dispossessed so that they “produce [more] money”, which is the means also for sustaining financial profit. Financialisation is the abridged version and unmediated manifestation of the money subject. It securitises uncertainty, mortgages the future extraction of surplus value, takes money from the pockets of the dispossessed, socialises the losses through a politics of austerity, and dazzles to deceive. Debt bondage in the present “securitises” the monetised future.

Conclusion

The paper explored money as the social form of capitalist wealth. I argued that money is not a conventional means of organising the so-called “real economy”. Rather, the purpose of the “real economy” is to produce money for the sake of more money. Understood in this precise manner, the “real economy” is a means of money-making. Money is a depersonalised and anonymous social power that both confines capitalist production to the limits of its form and that, in the form of capital-credit, stretches

¹⁷ For a thorough elaboration in the context of the crisis of 2008, see Sotiropoulos, Milios and Lapastrioras (2013). See also the contributions to the volume edited by Bonefeld and Holloway (1995).

this limit by mortgaging the future generation of capitalist wealth. Following Clarke (1988, p. 9), although monetarism and Keynesianism articulate the concept of money in ideological terms as either a standard of wealth or a symbol of wealth, they contain within themselves, and however mystified in their articulation, the practical truth of money as the “embodiment” of capitalist wealth. Capitalist wealth comprises a “community of money” (Marx, 1973, p. 225).

In the case of the debate about financial capitalism, it contains the practical truth that money-making is the elementary form of credit-money as a seemingly independent form of value. I have argued that credit-money stretches the limits of capitalist wealth and it is indeed the case also that this wealth is enforced upon the dispossessed sellers of labour power in the manner analysed by the debate about financial capitalism. However, by contrasting finance capital and productive capital as separate identities the debate about financialisation dissolves the conceptuality of capitalist wealth into an argument about the financial wealth and the productive wealth as seemingly distinct categories. It condemns the excesses of the former and argues on behalf of the latter. The debate about financialisation therefore reinforces the fetish of the money subject and fetishizes the real economy. My account expounded the “real economy” as a monetary economy. That is, “the riddle of the money fetish is (...) the riddle of the commodity fetish” (Marx, 1990, p. 187). Finance and production are conceptually bound. The capital fetish is the money fetish.

The paper expounded Marx’s value theory as a monetary theory of value. I argued that labour is the means of valorisation and that money is the form which expresses, or denies, the value-validity of its effort. That is, value is not established before or independently from the value form. Money is the existent form of abstract labour, which is the socially valid expenditure of concrete labour. Value is effected in exchange for money. There can be no value without the value form. Money is the form of value. I therefore argued that money does not represent the “embodied”, or “latent” (Bellofiore, Forthcoming), value of commodities in a visible form. Rather, money “presents it [value] to them as their universal moment” (Arthur, 2005, pp. 114 and 123). I argued that the value-validity of concrete labour is the validity of a time made abstract. Labour time is either money time or it is devalued time. On the pain of ruin, what counts is money –as more money. Whether money is Keynesian money or hard money, it “processes wealth” by sustaining bourgeois society as a community of money.

In conclusion, I have argued that money is not a means of the commodity exchange relations and that finance is not a perversion of that means. Money is rather “a representative of the socially valid character of wealth” (Campbell, 2004, p. 85) and finance is the bewitching form of that wealth. It does not recognise hardship, nor does it know the right to housing, welfare, education, and human dignity (see Bologna, 1993). However, the money subject does not create the coldness of capitalist society. It represents it and, as such, it presents it to the social actors, requiring them to generate more money in order to sustain the strength of their link to

the “world of social wealth” (Marx, 1990, p. 739). It is a truly abstract power. Leaving aside its dazzling wizardry, Man (*Mensch*) does not eat money. However, in capitalism without money she does not eat.

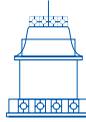
References

- Adorno, T.W. (2008). *Lectures on History and Freedom*. Cambridge: Polity.
- Adorno, T. W., Erlenbusch-Anderson, V., & O’Kane, C. (2018). Theodor W. Adorno on Marx and the Basic Concepts of Sociological Theory. *Historical Materialism*, 26(1), 154-164. <https://doi.org/10.1163/1569206X-00001619>
- Arthur, C. (2001). Value, Labour, Negativity. *Capital & Class*, 25(1), 14-39. <https://doi.org/10.1177/030981680107300103>
- Arthur, C. (2002). *The New Dialectic and Marx’s Capital*. Leiden: Brill.
- Arthur, C. (2004). Money and the Form of Value. In Bellofiore, R. & Taylor, N. (eds.), *The Constitution of Capital: Essays on Volume 1 of Marx’s Capital* (pp. 35-62). London: Palgrave. https://doi.org/10.1057/9781403938640_2
- Arthur, C. (2005). Value and Money. In Moseley, F. (ed.), *Marx’s Theory of Money* (pp. 111-123). London: Palgrave. https://doi.org/10.1057/9780230523999_8
- Backhaus, H. G. (1975). Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie 2. In *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie* 3 (pp. 122-159). Frankfurt: Suhrkamp.
- Backhaus, H. G. (1997). *Die Dialektik der Wertform*. Freiburg: Ca-ira.
- Bellofiore R (1998). Marx’s theory of money and Credit Revisited: A Comment on the Chapters by Suzanne de Brunhoff and Ferdinando Meacci. In Bellofiore R (ed.), *Marxian Economics: A Reappraisal*, vol. I (pp. 205-215). London: Plgrave. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-26121-5>
- Bellofiore, R. (2009). A ghost turning into a vampire. In Bellofiore R and Fineschi R (eds.), *Re-reading Marx* (pp. 178-194). London: Palgrave. https://doi.org/10.1007/978-0-230-30514-4_11
- Bellofiore, R. (Forthcoming). Isaak Ilijč Rubin: fetishism, the form of value, and abstract labor. In Kouvelakis, S., Callinicos, A., & Pradella, L. (eds.), *Handbook of Marxism and Postmarxism*. London: Routledge.
- Bensaid, D. (2002). *Marx For Our Time*. London: Verso.
- Blakeley, G. (2019). *Stolen. How to Save the World from Financialisation*. London: Repeater Books.
- Bologna, S. (1993). Money and Crisis. *Common Sense*, 13 & 14: <https://commonsensejournal.org.uk/tag/sergio-bologna/>
- Bonefeld, W. (1993). *The Recomposition of the British State*. Aldershot: Dartmouth.
- Bonefeld, W. (1996). Monetarism and Crisis. In Bonefeld, W. & Holloway, J. (eds.), *Global Capital, National State and the Politics of Money* (pp. 35-68). London: Palgrave. https://doi.org/10.1007/978-1-349-14240-8_3

- Bonefeld, W. (2010). Abstract Labour: Against its Nature and on its Time. *Capital & Class*, 34(2), 257-76. <https://doi.org/10.1177/0309816810367769>
- Bonefeld, W. (2014). *Critical Theory and the Critique of Political Economy*. London: Bloomsbury.
- Bonefeld, W. (2016). Negative Dialectics and the critique of economic objectivity. *History of the Human Sciences*, 29(2), 60-76. <https://doi.org/10.1177/0952695116637294>
- Bonefeld, W. (2018). Stateless Money and State Power. *History of Economic Thought and Policy*, 2018/1, 5-26. <https://doi.org/10.3280/SPE2018-001001>
- Bonefeld, W. (2019). Abstract Labour and Labouring. In Bellofiore, R. & Fanbiana, C. M. (eds.), *Marx Inattuale* (pp. 207-225). Rome: Edizion Efesto.
- Bonefeld, W. & Holloway, J. (eds.). (1996). *Global Capital, National State and the Politics of Money*. London: Palgrave. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-14240-8>
- Caffentzis, G. (1989). *Clipped Coins - Abused Words and Civil Government: John Locke's Philosophy of Money*. New York: Autonomedia.
- Campbell, M. (2004). 'The Objectivity of Value versus the Idea of Habitual Action'. In Bellofiore, R. & Taylor, N. (eds.), *The Constitution of Capital: Essays on Volume I of Marx's Capital* (pp. 63-87). London: Palgrave. https://doi.org/10.1057/9781403938640_3
- Clarke, S. (1988). *Keynesianism, Monetarism and the Crisis of the State*. Aldershot: Edward & Elgar.
- Clarke, S. (1992). *Marx, Marginalism and Modern Sociology*. London: Palgrave. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-21808-0>
- Clarke, S. (1994). *Marx's Theory of Crisis*. London: Palgrave. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-23186-7>
- Cleaver, H. (1995). The Subversion of Money-as-Command in the Current Crisis. In Bonefeld, W. & Holloway, J. (eds.), *Global Capital, National State and the Politics of Money* (pp. 141-177). London: Palgrave. https://doi.org/10.1007/978-1-349-14240-8_7
- Debord, G. (1992). *Society of the Spectacle*. London: Rebel Press.
- Driffiill, J. & Stiglitz, J. E. (2000). *Economics*. London & New York: Norton.
- Ferguson, N. (2018). *The Ascent of Money: The Financial History of the World*. London: Penguin.
- Finelli, R. (2007). 'Abstraction versus Contradiction'. *Historical Materialism*, 15(2): 61-74. <https://doi.org/10.1163/156920607X192075>
- Fontana, G., Pitelis, C. & Runde, J. (2019). Financialisation and the new capitalism? *Cambridge Journal of Economics*, 43, 799-804. <https://doi.org/10.1093/cje/bez029>
- Friedman, M. (1962). *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
- George, S. (1991). *The Debt Boomerang*. London: Pluto.
- Graeber, D. (2011). *Debt. The first 5000 years*. New York: Melville.
- Harvey, D. (2004). *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Haug, W, F. (2005). *Vorlesungen zur Einführung ins Kapital*. Hamburg: Argument.

- Hayek, F. (1976). *Denationalisation of Money*. London: Institute of Economic Affairs.
- Heinrich, M. (2009). Reconstruction or Deconstruction. In Bellofiore, R. & Fineschi, R. (eds.), *Re-reading Marx* (pp. 71-98). London: Palgrave.
- Heinrich, H. (2012). *Introduction to the Three Volumes of Capital*. New York: Monthly Review Press.
- Heinrich, H. (2017). *Die Wissenschaft vom Wert*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hicks, J. (1967). *Critical Essays in Monetary Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Itoh, M. (1988). *The Basic Theory of Capitalism*. London: Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-19107-9>
- Kay, G. (1979). Why Labour is the starting point of Capital. In Elson, D. (ed.), *Value: The Representation of Labour in Capitalism* (pp. 46-66). London: CSE Books.
- Keynes, J. M. (2017). *The General Theory of Employment, Interest, and Money*. London: Wordsworth Editions. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-70344-2>
- Kicillof, A. & Starosta, G. (2007). 'On Materiality and Social Form'. *Historical Materialism*, 15(3), 9-43. <https://doi.org/10.1163/156920607X225852>
- Kotouza, D. (2019). *Surplus Citizens*. London: Pluto. <https://doi.org/10.2307/j.ctvjnrt95>
- Lapavitsas, C. (ed). (2012). *Financialisation in Crisis*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004201088>
- Lapavitsas, C. (2018). *The Left Case Against the EU*. Cambridge: Polity.
- Lotz, C. (2014). *The Capitalist Schema*. London: Lexington Books.
- Marx, K. (1963). *Theories of Surplus Value*, Part 2. London: Lawrence & Wishart.
- Marx, K. (1966). *Capital*, Vol. 3. London: Lawrence & Wishart.
- Marx, K. (1973). *Grundrisse*. London: Penguin.
- Marx, K. (1975). *Comments on James Mills. Collected Works, vol. 3*. London: Lawrence & Wishart.
- Marx, K. (1976a). *Theorien über den Mehrwert*. MECW 26.3. Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1976b). *The Poverty of Philosophy*. MECW 6. London: Lawrence & Wishart.
- Marx, K. (1987). *Contribution Toward a Critique of Political Economy*. In MECW 29. London: Lawrence & Wishart.
- Marx, K. (1990). *Capital*, Vol. 1. London: Penguin.
- Mellor, M. (2019). *Money*. Bristol: Policy Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvk3gkt7>
- Negri, T. (1984). *Marx Beyond Marx*. Cambridge, MA.: Bergin & Garving.
- Nelson, A. (2011). Money versus Socialism. In Nelson, A. & Timmerman, F. (eds.), *Life Without Money: Building Fair and Sustainable Economies* (pp. 23-46). London: Pluto. <https://doi.org/10.2307/j.ctt183p6xc.7>
- O'Kane, C. (2018). Introduction to Theodor W. Adorno on "Marx and the Basic Concepts of Sociological Theory". From a Seminar Transcript in the Summer Semester of 1962. *Historical Materialism*, 26(1), 137-153. <https://doi.org/10.1163/1569206X-00001618>

- Painceira, J. P. (2012). *Developing Countries in the Era of Financialisation: From Deficit-Accumulation to Reserve-Accumulation* (pp. 185-216). London: Soas University. https://doi.org/10.1163/9789004201088_009
- Panitch, L. (2019). 'Ralph Miliband's Masterpiece at 50'. *Jacobin*. <https://www.jacobinmag.com/2019/06/ralph-miliband-state-capitalist-society>
- Pitts, F. H. (2018). *Critiquing Capitalism Today*. London: Palgrave. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-62633-8>
- Postone, M. (1993). *Time, Labour and Social Domination*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511570926>
- Radice, H. (2014). *Global Capitalism*. London: Routledge.
- Reichelt, H. (2008). *Die neue Marx Lektüre*. Hamburg: VSA.
- Ricardo, D. (1951). *On the Principles of Political Economy and Taxation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sawyer, M. (2018). *The Power of Finance. Financialisation and the Real Economy*. Newcastle upon Tyne: Agenda.
- Skidelsky, R. (2018). *Money and Government*. London: Allen Lange. <https://doi.org/10.2307/j.ctv6gqq16>
- Smith, A. (1976). *The Wealth of Nations*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, T. (2005). *Globalisation: A Systematic Account*. Leiden: Brill.
- Soederberg, S. (2014). *Debtfare States and the Poverty Industry*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315761954>
- Sotiropoulos, D. P., Milios, J. & Lapastrioras, S. (2013). *A Political Economy of Contemporary Capitalism and its Crises*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203771297>
- Taylor, N. (2004). 'Reconstructing Marx on Money and the Measurement of Value'. In Bellofiore, R. & Taylor, N. (eds.), *The Constitution of Capital: Essays on Volume 1 of Marx's Capital* (pp. 88-116). London: Palgrave. https://doi.org/10.1057/9781403938640_4
- Weber, I. (2019). 'On the Necessity of Money in an exchange-constituted economy'. *Cambridge Journal of Economics*, 43(6), 1459-1483. <https://doi.org/10.1093/cje/bez038>



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

La religión sin Dios de Ernst Bloch como esbozo de una filosofía crítica*

Aníbal Pineda Canabal

Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Colombia
E-mail: anibalpinedac71@gmail.com

Recibido: 15 de diciembre de 2019 | Aprobado: 3 de marzo de 2020
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a04>

Resumen: Una de las características más originales de la filosofía de Ernst Bloch es la mezcla de elementos religiosos junto a una teoría de la emancipación en clave marxista. Su filosofía de la religión, sin embargo, se expresa de manera poco convencional y busca heredar los mejores productos del alma alemana, con el fin de superar el pesimismo de las filosofías del siglo XIX y revivir las luchas emancipadoras. El presente artículo explora las formas de expresión de este pensamiento en su filosofía de juventud a través de su alegato a favor de una “religión sin Dios” y contra todo ateísmo vulgar que elimine la experiencia de la interioridad humana. En este contexto, se presenta el concepto teológico de “Iglesia invisible” como el modo que encuentra Bloch de anclar la lucha anticapitalista y antimilitarista en un fuerte contenido simbólico que le sirviera de base. Se concluye que lo que está detrás de este proyecto es una crítica radical del sistema económico y la búsqueda de alternativas radicales a este.

Palabras claves: Ernst Bloch, religión, ateísmo, Kant, crítica, anticapitalismo

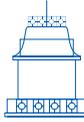
* Este artículo hace parte del proyecto de investigación *Estudios críticos sobre el concepto de acontemporaneidad en el pensamiento de Ernst Bloch*, adscrito al sistema de investigación y desarrollo de la Universidad Católica de Oriente y al grupo de investigación SER de la Facultad de Ciencias de la Educación.

Cómo citar este artículo:

Pineda Canabal, A. (2020). La religión sin Dios de Ernst Bloch como esbozo de una filosofía crítica. *Estudios de Filosofía*, 62, 57-74. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a04>

OPEN  ACCESS





Ernst Bloch's religion without God as an outline of critical philosophy

Abstract: One of the most original features of Ernst Bloch's philosophy is the mixture of religious elements with an emancipation theory rooted in Marxism. However, his philosophy of religion is expressed in an unconventional way. It inherits the best products of the German soul in order to overcome the pessimism of the fin-de-siècle philosophies and revive the emancipatory struggles. This article explores the forms of expression of this thought in Bloch's early philosophy through the analysis of his claim for "religion without God", and against all vulgar atheism that abolishes the experience of human inwardness. In this context, the theological concept of the "invisible Church" is presented as Bloch's way of anchoring the anti-capitalist and anti-militarist struggle in a strong symbolic content that would serve as its base and reserve of energies. The paper concludes that, at the heart of Bloch's project, there is a radical critique of the economic system and a search for radical alternatives to it.

Keywords: Ernst Bloch, religion, atheism, Kant, critique, anticapitalism

Aníbal Pineda Canabal

Doctor en filosofía por la Universidad de Lovaina (UCLouvain). Ha publicado, entre otras cosas: *En recuerdo de Ernst Bloch. Entrevista con Beat Dietschy* (2018); *La noción de democracia mística en Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (2015).

ORCID: 0000-0002-5797-4311



“El filosofar ha caído en una situación completamente vergonzosa que en algún momento debe llegar a su fin” (Bloch, 1918, p. 245). La frase es lapidaria. El autor que la escribe deja rápidamente sentir al tiempo una mezcla singular de frustración y desesperanza. Los responsables de tal situación son enseguida señalados con el dedo: representan tanto a la filosofía universitaria de la época como al ambiente espiritual de la Alemania finisecular que, sin haber pasado por el cataclismo de una revolución burguesa, aceleraba su proceso de industrialización poniéndose, de un modo *sui generis*, en sintonía con los desarrollos de su tiempo. En el ritmo frenético que suponía para la sociedad de la época el descubrimiento de nuevas formas de vida y, en el contexto particular del ascenso de una nueva clase, junto a la pervivencia de estructuras socio-económicas profundamente anacrónicas, la filosofía parecía haber sucumbido a la dictadura del dato. La fidelidad minuciosa a los hechos externos, bandera del positivismo, pretendía explicar así cada parcela de la realidad, llegando incluso a deducir enteramente la conciencia a partir de reacciones químicas propias del cerebro y el sistema nervioso (Bloch, 1909). Al terreno pretendidamente neutral y objetivo de la ciencia parecía trasladarse de ese modo la actitud altanera de una burguesía que, por el momento, se sabía triunfante y segura de sus conquistas. Y puesto que nada podía sustraerse al primado de la objetividad, a nivel artístico triunfaba también la impresión como gobierno de la realidad externa sobre la psiquis. El impresionismo supuso, en este sentido, la victoria del color vivo que buscaba retratar tanto la frugalidad del paisaje, como la fugacidad de la luz y los instantes. Los pinceles dibujaron entonces una figura humana sin contornos, como hecha enteramente de acción, matiz entre los matices. A nivel del pensamiento, “la enorme presencia de un verdadero filósofo ha desaparecido hace tiempo” (Bloch, 1918, p. 246) y también “en los escritos académicos, el trabajo impresionista se consideraba a menudo como el único método que podía permitirse científicamente” (Bloch, 1908, p. 1) en la tarea de acceso y dominio tanto a lo natural como a lo histórico.

Sin embargo, el desconsuelo y la crítica implacable de su época que dejan ver las anteriores citas, distaban de ser una confesión a favor del pesimismo y de la inacción. Antes bien, al diagnóstico para nada halagüeño del propio tiempo, se unía la posibilidad de un cambio avizorado y creído posible en tanto que tarea todavía por realizar. Ernst Bloch llamará muy temprano a esta actitud tan suya “optimismo con un crespón de luto” (Bloch, 1923, p. 89). El oxímoron hace referencia, no tanto a la “espera de un desenlace sobre el que no cabe la menor duda” (Bloch, 2004, p. 146), cuanto a una invitación al viraje de toda pasividad contemplativa en esfuerzo y lucha. Se trata pues de un futuro posible que, aunque se anticipa bajo la forma de una utopía irrenunciable cuya consumación no está decidida por el edicto eterno de un Dios poderoso, todavía “existe como ciénaga” que solo puede “desecarse por medio del trabajo” (Bloch, 2004, p. 239), según la bella metáfora de *El principio esperanza*.

Así pues, junto a la visión descarnada del presente, numerosos testimonios apuntan a que el joven Ernst Bloch intentó superar los pensamientos derrotistas que sin cesar

se ofrecían en el pensamiento de su época. Bloch soñó, pues, con una nueva época para el pensamiento alemán, una “nueva religión” que restaurara, como en los días de Goethe, Novalis y Schlegel, la profundidad del ejercicio filosófico y de la misma vida política, laboral y humana. Este sueño de juventud explica la búsqueda constante en toda su obra de fórmulas poéticas y performativas para expresar la necesidad de la movilización de contenidos subjetivos y simbólicos en el campo político. Ahora bien, la lucha contra toda absolutización del pesimismo y un anticapitalismo romántico que terminará desembocando en el marxismo, adquirirán en su juventud la forma particular de una mezcla de ateísmo y religión que constituirá uno de los signos más característicos que la posteridad retendrá de su obra. Nuestro objetivo en el presente estudio será mostrar la particular imbricación de estos dos elementos en su obra como una crítica a la sociedad industrial bajo la forma de una “gnosis revolucionaria” (Bloch, 1964, p. 347). Precisar las formas en que este pensamiento halla su expresión en los escritos tempranos de Bloch nos permitirá, acaso, según nuestra apuesta, responder a preguntas siempre actuales acerca de las condiciones subjetivas de los movimientos emancipadores.

En favor de una nueva religión

“La llamada de la vida (...) proviene de Nietzsche” (Bloch, 2019, p. 326). Si de lo que se trataba era de superar las filosofías pesimistas decimonónicas y todo pensamiento político derrotista, la filosofía de Bloch durante su juventud intentó, entre otras cosas, una recuperación del impulso fundamental dado por el pensamiento nietzscheano y su recuperación de lo dionisiaco. El alegato a favor de la vida resultaba ser, para nuestro filósofo, una lucha decidida contra las pretensiones de una verdad científica que había expulsado de su seno tanto al sujeto como a todo presentimiento del futuro. En cambio, bajo el estandarte de la reproducción acrítica de estados de hecho tenidos por la realidad sin más, la dictadura positivista del dato sirvió de justificación del *statu quo* propio del expansionismo imperialista. Nietzsche, junto a toda la tradición del humanismo ateo moderno, concebida por Bloch como una gran comunidad espiritual allende las épocas (Bloch, 1918), presiente algo todavía no consciente, y pone lo mejor en el futuro, en el hombre nuevo que Zaratustra anuncia (Bloch, 2019). El Dionisios de Nietzsche es, pues, el signo de lo que aún no ha llegado a ser, la metáfora que expresa una teleología de la inmanencia, el dios de algo todavía por venir en este mundo y no en ningún otro, y en favor de cuyo advenimiento se hace necesaria la lucha y no el desánimo.

Aparece así a los ojos de Bloch la necesidad de una nueva filosofía de la historia que aspire a la totalidad, más allá de los hechos observables que, sin conexión efectiva entre sí, dividen en compartimientos la realidad y aíslan las tendencias que la atraviesan. Sin embargo, la transformación deseada no puede operarse únicamente a nivel del pensamiento y aspira a una renovación misma de la cultura. Para lograrlo, Bloch parece

lanzarse entonces a la búsqueda de contenidos performativos que permitan dar fácil anclaje a una nueva forma de pensamiento y de vida. Es así como encuentra en la vieja religión cristiana los elementos que le permitirán llenar de fórmulas poéticas y sugestivas, su defensa de una nueva mística política que, recogiendo los aspectos más granados de la cultura occidental europea, logre reactivar elementos presentes en la memoria cultural del pueblo.

Ya desde su primer texto conservado, *Pensamientos sobre las cosas religiosas* (Bloch, 1992), nuestro autor se pronuncia a favor de la recuperación del contenido afectivo de la palabra Dios, pero depurada de la corteza mitológica que tradicionalmente la ha envuelto. Sin embargo, al tiempo que su esfuerzo se aleja del positivismo, también busca apartarse de la crítica racional a la que la teología liberal había sometido al cristianismo¹. Es en este sentido que Bloch sentencia ya en un texto de 1905: “lo que por principio determina la vida religiosa no se halla haciendo investigaciones históricas o dogmáticas sobre el origen de las religiones o sobre su legitimidad” (Bloch, 1992, p. 9). Ciertamente, la crítica ilustrada había echado por tierra el contenido metafísico del concepto Dios en tanto que inteligencia y voluntad separadas del mundo. El método histórico en la teología había también desvelado el camino de las grandes formulaciones dogmáticas del cristianismo (Harnack, 1961; Baur, 1867), principalmente durante sus primeros siglos, y había intentado compaginar ciencia y creencia de modo que estas no aparecieran más como ámbitos opuestos. Por su parte, el espejismo del concepto divino en tanto que pura construcción mental de la imaginación parecía haber sido definitivamente desenmascarado por la filosofía del siglo XIX. No así, en cambio, el contenido emocional que la palabra Dios mienta (*der gefühlsmäßige Gehalt des Gottesbegriffes*). En otras palabras, algo permanecía intacto para Bloch tras el brutal zamarreo al que la Ilustración y sus secuelas, tanto filosóficas como teológicas, habían sometido a la religión. Lo inamovible era el contenido desiderativo que funda el anhelo religioso, que se expresa en él y que sigue actuando aun ahora que el contenido abstracto y entitativo de la divinidad, ha perdido todo significado.

De lo que se trata entonces es de recoger un contenido humano que excede las formas socio-históricas de las religiones particulares puesto que pertenece a los “viejísimos territorios de la utopía” (Bloch, 2019, p. 75), cuyos senderos sin cesar y desde siempre ha recorrido el ser humano. Por eso, el desenlace de lo que Nietzsche llamó la “muerte de Dios” (Nietzsche, 2007), no podía ser según Bloch la instalación de

1 Hija legítima de la Ilustración, la teología liberal estaba convencida de que el cristianismo era, antes que nada, un fenómeno histórico que debía ser sometido al análisis riguroso de la crítica con el fin de descubrir la génesis y la evolución de sus doctrinas. El resultado consistió en una investigación radical sobre la fe que, si por un lado pretendía reconciliarla con los resultados de la ciencia, por otro, redujo al cristianismo a una especie de humanismo sincrético que mezcló lo griego y lo judío. En Bloch, es este sentido negativo de la teología liberal como “investigación puramente histórica de la Biblia y la tradición sin restricciones de tipo dogmático (...) o como programa de un cristianismo racional y práctico” (Hodgson, 2007, p. 105) el que está presente. En su obra posterior, Bloch (1968a) criticará la tendencia a una reducción liberal de la teología bíblica a una simple ecodótica que despoja la creencia de su contenido revolucionario y vuelve superflua una interpretación de la religión en sentido filosófico.

un ateísmo vulgar que nos despojase de todo vestigio de interioridad, sino más bien la creación de una especie de religión nueva en donde esos sentimientos profundos continuasen hallando expresión y cauce. Tras un despertar de la conciencia de la humanidad, la pretensión de existencia real del Dios personal y trascendente parecía haberse vuelto definitivamente superflua y se le había, por lo mismo, allanado el camino al ateísmo. No pudieron, sin embargo, apagarse los sentimientos religiosos o, dicho de otro modo, la espiritualidad que dimana de ellos. Para Bloch, lo auténticamente humano y, por eso también, el horizonte insuperable de la religión, los tesoros que ella porta y que ni la polilla ni el orín corrompen, son los sueños de una vida y de un mundo mejores. Al menos en la sustancia de la religión judeocristiana, el creyente, por esencia, lejos de aceptar la tiranía de la realidad y de su orden pretendidamente eterno, entiende lo real como algo transformable. Si el mundo suspira por un apocalipsis que descubra su propio rostro, esto solo puede significar que la realidad no es percibida como totalidad cerrada sobre sí misma sino abierta al *maius* de una verdad que a la vez que germina en ella, la excede como posibilidad. Esta excedencia es lo propio de la utopía, lo que la hace intraducible a las lógicas económicas o mecanicistas (Dinerstein, 2016).

Ahora bien, una vez que el contenido objetivo del concepto Dios ha desaparecido, se hace necesaria para Bloch una reasunción subjetiva e interior de lo que dicho contenido representa. Más aún, puesto que el anhelo religioso no puede hallar su total y satisfactoria realización, ni en la idea de un supramundo por venir, ni en la ilusión de una relación íntima con el ser que lo habita, es posible pensar en una “vida en religión tras la superación del concepto exterior de Dios” (Bloch, 1992, p. 12). La religión blochiana es, pues, una religión atea pero no una reducción mecanicista de lo humano a la materialidad fútil de un universo desangelado. La nueva religión sin Dios conserva entonces lo esencial del impulso religioso, a saber, la afirmación de la vida y la confianza en la superación del mal y en la negatividad del mundo, que destruye el pesimismo en tanto tentación que permanentemente se ofrece al pensamiento.

Es claro que una idea tal se aleja de la identificación automática de la religión a rebajamiento de la dignidad humana a favor de un ideal hipostasiado y de la crítica feuerbachiana y marxista tradicional (Feuerbach, 1995; Marx, 2014). Para Bloch, en cambio, lo auténticamente religioso consiste, al menos en el judeocristianismo, en un “enorme fortalecimiento de la interioridad del hombre” (Bloch, 1968b, p. 71). Esta interioridad, no obstante, deja de ser entendida como relación exclusivamente vertical y binaria entre la criatura y lo divino, para ser entendida más bien como voluntad rebelde que ordena: “no os amoldéis a este eón” (Rm 12,2), pues precisamente ve en el eón presente el gusano de su obsolescencia que lo destina a su superación escatológica definitiva. Para el marxismo paradójico de Bloch, la negatividad del *contemptus mundi* que se halla en el corazón de la crítica de la religión en Marx y aun en Feuerbach, se convierte en el elemento mejor del cristianismo. Este desprecio del mundo no tiene por qué posponer automática e ineluctablemente la justicia a un Reino venidero. Tampoco debe ser leído ni como paz con el presente, ni como capitulación frente a lo que no se puede cambiar.

Se trata más bien de un desprecio “irónico, peligrosamente burlón” en vez de un “simple raptó sobreterrenal” (Bloch, 1983, p. 128). La religión, pues, que ha sido y es muchas veces opio para el pueblo al servir sin cesar el interés de las clases dominantes, contiene en su forma constitutiva un elemento que no representa una orientación definida y se presta por lo mismo tanto a la reacción como a la emancipación del mundo. Por eso, Bloch (2007) no dudará en afirmar que hay religiones que no son opio para el pueblo, sino más bien acicate de su propia liberación.

El motivo de la Iglesia invisible

Pero la idea de nueva religión de Bloch no se queda en el rango de simple postulado. Al contrario, es necesario que la idea de nueva religión se efectúe en una forma política concreta, que se transforme en lucha real contra la situación percibida como ruinoso. El itinerario conceptual aquí es análogo al seguido por Kant (1981): en primer lugar, la religión históricamente constituida está llamada a tornarse, para el de Königsberg, en una religión de la pura razón, si bien por ahora esta se halla envuelta bajo la corteza actual de una institución humana. Esta fe racional constituye el corazón no perecedero de la experiencia religiosa, allende los modos contingentes de su expresión histórica. También para Bloch, como hemos mostrado, tras la representación fabuladora de los dogmas, yace un contenido auténtico: el oro escondido bajo el mito. Lo que Bloch nos exige en todo caso, para seguir el hilo de su argumentación, es sin duda que aceptemos con él que el teísmo no hace parte de la sustancia permanente de la religión, y en particular del judeo-cristianismo, sino que es apenas un modo de expresión histórico allende el cual podemos encontrar el centro neurálgico de la fe, a saber, el anhelo, la esperanza convertida en principio que obra. El punto de divergencia está, a nuestro juicio, en el ápex focal del movimiento teórico de los dos filósofos: en este sentido, tal como lo demostró O. Reboul (1970, p. 138), la religión de la razón que Kant propone no es una religión que tendría su fuente en la razón como surtidor yuso de donde saldrían sus contenidos, sino que la razón aparece más bien como su destinación final, puesto que su origen está puesto suso, en el legislador divino. Para Bloch, en cambio, se trata más bien de un impulso que sale de abajo, de la inmanencia misma, y se dirige arriba, hacia lo divino como encuentro con la esencia todavía no revelada de nuestro propio rostro: el *homo absconditus*.

En segundo lugar, la religión de la razón kantiana tiende a encontrar en una comunidad ética el cauce de su propia constitución. Se trata, como escribe Kant (1981), de “una iglesia, que, en cuanto que no es ningún objeto de una experiencia posible, se llama *iglesia invisible*, una mera idea de la unión de todos los hombres rectos bajo el gobierno divino inmediato” (p. 101). Es invisible no porque subsista en un más allá que escape a toda determinación del conocimiento sino porque no se constituye ni como institucionalidad fáctica ni como realidad paralela al Estado. Se trata, más bien, de

una comunidad cuyo *topos* está en un lugar no-lugar: “idea elevada, nunca plenamente alcanzable” (Kant, 1981, p. 101), en últimas, utopía. Ahora bien, esta palabra hemos de entenderla aquí no como quimera irrealizable o región de la imaginación que espera pasivamente su cumplimiento, sino como *kairós* que, desde dentro, agarrota y sacude el movimiento de lo real, en tanto que su propia y permanente búsqueda de la producción inmanente del *novum*.

También Bloch retoma, en varias ocasiones, sobre todo durante sus primeros escritos, la expresión “Iglesia invisible”. En el breve texto de 1905, *Pensamientos sobre las cosas religiosas (Gedanken über religiöse Dinge)*, por ejemplo, esta noción se encuentra relacionada en un sentido claramente kantiano con una forma de culto interior propio de la religión atea que él propone. La Iglesia invisible es, por tanto, una comunidad fraterna más allá de la *polis* como forma social que tiene por organizador al Estado. Por esta misma razón, su verdadera realización sólo puede lograrse plenamente en la sociedad futura, aunque desde ya esta excita la lucha revolucionaria y le sirve de *focus imaginarius*.

Es la fraternidad universal como ideal eclesíástico por excelencia lo que viene puesto en primer lugar a la hora de la escogencia del término “Iglesia”. De modo que, si para el joven Bloch podemos permitirnos hablar de una forma política de la sociedad futura, solo podemos hablar de ella como “una Iglesia necesaria y a priori establecida después del socialismo y orientada hacia el contenido de la Revelación” (Bloch, 1964, p. 306). Esto significa que la cohesión de esta *communità che viene* no se origina afuera, o arriba, sino que, al contrario, produce en sí misma una concordia general de las almas. La Iglesia invisible es pues una sociedad mística que realiza la democracia pues se entrega a la búsqueda del sí, al desarrollo de las potencialidades personales y a la producción de un sentido de la vida en su devenir total. Esta forma social utópica, esto es, en trance de realización y deseable, tiene como condición previa el fin de la miseria y de la sociedad de clases para que la contradicción exterior de la sociedad capitalista se convierta al fin en contradicción interior productora de un nosotros nuevo. Como lo ha visto bien C. Romagnoli (2008), no se trata de una simple teologización de la política sino de su orientación decididamente apocalíptica, según la cual la activación urgente de las luchas emancipatorias es el único principio capaz de acelerar la historia.

Pero se hace necesario ir más allá. Por fuera de la cáscara religiosa y del tono sibilino bajo el cual se expresa esta doctrina de la Iglesia invisible en la obra juvenil de Bloch, nos parece fundamental resituar su evolución y desarrollo incluso si esta idea se dirige hacia el propósito de una filosofía crítica. Sabemos que la expresión “Iglesia invisible” hace referencia a un concepto eminentemente teológico cuyo origen se remonta a las acerbas disputas entre Agustín y los donatistas y que adquirió luego una importancia capital en la eclesiología de los reformadores. Según esta doctrina, la iglesia de Cristo no coincide con los límites ni espaciales ni temporales de ninguna institución constituida *de iure*, sino que más bien, corresponde a una realidad mística, interior, presente y actuante por decirlo así en las distintas confesiones, que la expresan

en mayor o menor grado. Esta iglesia puede ser llamada invisible porque en tanto que “comunidad espiritual”, como dice Paul Tillich (1991), “no es un grupo que exista junto a otros grupos, sino que es más bien un poder y una estructura inherente y eficaz en ciertos grupos, es decir, en las comunidades religiosas” (p. 179).

Ya en la Edad Moderna, Kant presentó, como hemos visto, esta Iglesia invisible como una república moral formada por aquellos a quienes el culto a Dios tiende a hacerlos éticamente mejores. Dicha comunidad, más allá de toda fascinación por el poder, aunque con el poder político establece relaciones bajo el principio de la libertad propio de los estados libres, también está fuera de la ley, en una forma política que aún no nos ha sido dada pero cuyo advenimiento presentimos. Su propia época es así, para Kant, ante todo la de un cambio, una salida de la minoría de edad, el tránsito hacia una era de paz que encuentra, en los acontecimientos del propio tiempo, el “*signum prognosticum*” (Kant, 2003, p. 159) que anticipa la instauración de un reino moral bajo la égida superior de la razón. A principios del siglo XX, Georg Lukács (2013), el amigo por excelencia de Bloch durante su juventud, se expresaba en los siguientes términos acerca del siglo de Kant y del romanticismo:

Hoy llamaríamos probablemente cultura a aquello a lo que aspiraban, pero ellos, como le tenían por vez primera como la meta salvadora y posible ante sus ojos, tenían mil formas poéticas para describirlo y veían mil caminos para acercarse a ello. Sabían que cada uno de sus caminos tenían que llevar a ello; sentían que había que asimilar todo lo pensable, vivir todo lo que se puede vivir, para que la “Iglesia invisible” construir la cual era su misión, fuera toda riqueza y lo abarcara todo. Pareció como si fuera a nacer una nueva religión, una religión panteísta, monista, divinizadora de la evolución, procedente de las nuevas verdades y los nuevos descubrimientos de las nuevas ciencias de la naturaleza (Lukács, 2013, p. 99).

El diagnóstico resulta revelador: Lukács pone la expresión “Iglesia invisible” al interior de una dinámica de búsqueda de un lenguaje performativo que diera cuenta de una nueva manera de vivir que se abría paso en el siglo XVIII. Antes que la simple secularización filosófica de un viejo concepto cristiano reformado, el tránsito hacia algo distinto —la sociedad burguesa que se estaba forjando— se expresaba como nostalgia *Sturm und Drang*, en un momento en que la conciencia de la nueva época no se encontraba del todo delineada. La nueva religión terminó emparentada en el siglo XIX con la formación de un espíritu nacional y la forja de una tradición intelectual propia en el momento en que, tanto el modo de producción como la racionalización creciente de todos los niveles de la vida, amenazaban la individualidad y se entregaban a la producción en serie de objetos.

En este orden de ideas, a Bloch le interesaba poner de relieve cómo la acción política emancipadora, necesaria para la renovación del pensamiento y de la sociedad alemana con la que el joven estudiante soñaba, está siempre impulsada por la convicción de una profundización de la interioridad del sujeto. Dicho de otro modo, para nuestro

autor, el acto a la base del cual se asienta toda decisión que tira *la* realidad hacia su realidad última, está hecho, en el fondo, de una inexplicable libertad, relativamente independiente de causas mecánicas, que consiste en volverse consciente del poder del individuo en particular y, por el mismo camino, del colectivo en general. Este florecimiento de la interioridad está a la base de la convicción de los actores en la posibilidad de un cambio profundo de las estructuras que gobiernan las relaciones entre los seres humanos. La idea de la Iglesia invisible insiste, por tanto, en la necesaria transición utópica entre *sociedad* y *comunidad*, como una nueva forma de relación interhumana y deja vislumbrar la posibilidad de una alianza nueva con la naturaleza.

Es la fuerza mágica de esta apoteosis de la interioridad, la que hace finalmente caer las mediaciones sacramentales y/o estatales. Es la eflorescencia del sentimiento del valor del alma misma, lo que configura cualquier auténtico proceso emancipatorio. Tal es para nosotros el significado de “fe sin Dios”, que es al mismo tiempo apuesta, optimista pero no ingenua, en un mundo y una vida mejor en tanto que posibles y realizables. Tal deseo, tal búsqueda “es la posesión común de las religiones superiores, es el culto interior como la religión de la Iglesia invisible” (Bloch, 1992, p. 13). Este valor del individuo, del que la Edad Moderna se ha vuelto particularmente consciente, debe ser llevado a una solución definitiva que Bloch seguramente intentará encontrar, en su filosofía de la madurez, en el marxismo. Este se presentará para él como el pensamiento regido por el imperativo moral que exige, según la expresión de la *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, “derrocar todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciable” (Bloch, 2007, p. 487).

Casi diez años después de *Pensamientos sobre las cosas religiosas*, en los textos escritos por Bloch durante la Primera Guerra Mundial y recogidos más tarde en el volumen *Lucha sí, guerra no (Kampf, nicht Krieg)* aparecen nuevamente las nociones de iglesia en general y de Iglesia invisible en particular. Allí, ante la catastrófica situación a la que la guerra había conducido al pueblo alemán, Bloch aboga por una derrota militar del Reich que pueda humillar las pretensiones militaristas del chovinismo prusiano. Solo la amarga hiel de esta derrota abriría, para nuestro autor, la puerta a la instauración de una república democrática que vuelva menos odiosa la Alemania del *furor teutonicus* ante el resto de los pueblos del mundo. La situación ruinosa solo podía ser llevada a su fin por una victoria de los aliados que no prolongara más el sufrimiento y la muerte a la que los *junkers* —la rancia aristocracia conservadora— habían conducido al pueblo alemán. Ahora bien, es en la fina distinción que Bloch establece entre lucha y guerra donde sale a relucir el corazón de su idea: a la violencia de la guerra como política de los estados, viene contrapuesta la noción de lucha. A la primera, corresponde la extrema violencia de los ejércitos y en particular del prusiano. Esta exige una identificación subjetiva con una institución plenamente existente de modo externo (una determinada monarquía, por ej.). La segunda, la lucha, tiene por el contrario un objetivo que no existe más que como ideal colectivo todavía no realizado. En el caso concreto de la guerra, se trata de un pacifismo tanto radical como paradójico puesto que combativo. Esta lucha contra la

guerra, que es en el fondo lucha por cuanto hay de humano y bueno, adquiere según Bloch (1985) la forma política de una “*ecclesia militans*” (p. 486). Dicha iglesia *militante* es aquí también iglesia *purgante* que sufre a su vez por dar a luz una realidad nueva:

Solo entonces, y no un momento antes, tras haber vivido y conducido *al fin su existencia política*, la exigencia de la moral político-social, podrán los alemanes regodearse en las preocupaciones y problemas propios de su existencia inteligible, de la salvación de su “alma sola”, de la pertenencia de su ser suprasocial, personal y espiritual, a la “Iglesia invisible” (Bloch, 1985, p. 524).

Nos encontramos de nuevo ante el escollo de esos “elementos religiosos difíciles de digerir en su pensamiento” (Jay, 1984, p. 175), que han dificultado sin duda la recepción de la obra de Bloch para el lector hodierno. Sin embargo, detrás de esta cáscara evocadora, podemos al menos identificar tres elementos: (1) en primer lugar, el espíritu *völkisch* de principios del siglo XX (Pelletier, 2010), expresión romántica de la búsqueda de una nueva religión nacional que colmara de significado el mundo desencantado que la industrialización había puesto en marcha. El así llamado “*völkisch religiöse Bewegung*” (movimiento religioso popular) si bien es identificado como una corriente antisemita y conservadora, también puso la religión en el debate académico a través de una forma particular de crítica social que lamentaba la pérdida de valores nacionales en favor de un materialismo traído por la creciente urbanización y la industrialización acelerada. Uwe Puschner (2017) sugiere en este sentido que, a nivel religioso, este movimiento se expresó sobre todo o como afirmación del carácter particular del cristianismo alemán o como vuelta al paganismo precristiano. Beat Dietschy (2018a), por su parte aclara que, aunque con el nacionalsocialismo nociones como “comunidad popular” (*Volksgemeinschaft*) adquirieron más tarde un carácter evidentemente racista y agresivo, a principios del siglo XX, el movimiento *völkisch* era todavía ambiguo en sus manifestaciones y tendía, a veces, a revalorizar simplemente lo popular, incluso solapando conflictos de clase. Ahora bien, en el pensamiento de Bloch, ese “motivo *völkisch*” se expresa en la obra de juventud como voluntad de realizar una síntesis nueva entre judaísmo y alemanidad. Esta reapropiación particular del movimiento conduce a nuestro autor al uso intensivo de un lenguaje esotérico, muy en boga en los autores judíos de la época. Si retomamos la intuición de Anson Rabinbach (1985) esta apuesta no consiste solamente en el uso de un género literario particular, sino en una opción consciente que buscaba poner de manifiesto, tanto la incomodidad que dicha generación sentía frente la filosofía heredada de la Ilustración como su predilección por el lenguaje apocalíptico de los antiguos profetas debido a su poder evocativo.

(2). En segundo lugar, hemos de ver en este regreso a la idea de iglesia, en el contexto de la Primera Guerra Mundial y de la filosofía de la juventud de Bloch en general, la búsqueda apasionada de un referente que venciera la desilusión experimentada ante una Alemania sin brillo, donde “la juventud tenía que perecer, condenada a

muerte (...) mientras que los desdichados estaban fuera de peligro, asentados en un lugar cálido” (Bloch, 1964, p. 11); un país donde incluso la sal se había vuelto sosa y sus universidades, por ejemplo, se habían convertido en “verdaderos cementerios de la mente, el eje (protofascista, A.P.C.) de un “despertar de Alemania”, infectados por la inmovilidad, la pereza y el oscurantismo” (Bloch: 1964, p. 294). Es, pues, lo alemán lo que está en juego y debe ser despertado por medio de un retorno a la tradición religiosa pues “no se conoce cultura alemana sin la Biblia (...). Esta cultura es justamente la que lleva interiorizada la Biblia y se extiende desde Eckhart hasta el propio Mahler” (Bloch, 2019, p. 63).

(3). La Iglesia invisible aparece claramente referida a un momento de renovación cultural que debía poner fin al periodo sombrío que estaba en curso: como la época de la entrada de Alemania al capitalismo mundial que concluyó con la Gran Guerra y preparó catástrofes posteriores. Se trata para Bloch de la realización real del ser político que se produce a condición de que el ser humano sea liberado del desasosiego en el que vive por cuenta de lo que no es esencial. Por eso, en *El espíritu de la utopía*, el socialismo es presentado como la supresión de la miseria y de la sociedad de clases (momento negativo) que dará lugar al momento positivo, a saber, “devolver a cada uno, más allá del trabajo, su propia miseria, su hastío, sus propias sombras, su luz traslapada” (Bloch, 1964, p. 333). Aquí esta especie particular de religiosidad quiliástica de Bloch, en alianza con un comunismo político a su manera, encuentran su base, como afirmó en su momento S. Kracauer (1990), en la relación más profunda entre “el sufrimiento tosco que viene de afuera y el sufrimiento auténtico que viene de adentro” (p. 461). Esa organización de lo fundamental es el socialismo que se edifica, pues, como iglesia en donde los sujetos, liberados del yugo de la búsqueda de la supervivencia, se entregan a la construcción y a la búsqueda de sí mismos. Para realizar por tanto el encuentro con el propio rostro descubierto (que constituye el sufrimiento auténtico) y rasgar el velo del secreto metafísico de lo que somos capaces como humanidad, es necesario que dejemos de vivir por el solo pan (que representa al sufrimiento “tosco”). Esa es

la Iglesia instaurada tras el socialismo que pone sus miras en el contenido nuevo de la Revelación (...). Iglesia que se halla en la vida allende el trabajo (...). Entonces la humanidad libre podrá ocuparse de esos asuntos prácticos que nos asaltan al momento de la muerte, tras una vida que consistió en encubrir lo fundamental (Bloch: 1964, p. 307).

Queda claro que la iglesia es apenas un nombre performativo que sirve para indicar el espacio de lo anti-banal que define para Bloch la esencia misma de lo religioso. Hay, pues, religión no solo allí donde existe la creencia en un ser espiritual que trasciende el mundo, sino sobre todo allí donde hay profundidad, allí donde el ser humano se ha vuelto *homo intensivus* y se ocupa y se agita no por las muchas cosas sino por el *unum necessarium*, la parte mejor que a nadie le será quitada. Lo que ha sido designado como Dios, pues, no es más que otra manera de decir “vida suprema, objeto del deseo

supremo” (Bloch, 2007, p. 290), que no desaparece ni siquiera cuando su contenido ontológico extramundano deja de significar.

“La iglesia formativa —escribe Bloch en *Thomas Münzer, teólogo de la revolución—, la que todavía es visible a los ojos terrenales, se halla localizada en el horizonte entre este mundo y el más allá; en el otro mundo, bajo la forma totalmente desconocida de la Iglesia invisible” (1968b, p. 204). Por iglesia formativa, se refiere el autor sobre todo a la expresión social del catolicismo en situación cultural dominante, como fue el caso por ejemplo en la Europa de la Edad Media, cuyos remanentes seguían vivos tras la Reforma. La institución eclesiástica estaba llamada a servir en ese contexto de pasarela del Reino. Pero, como ha recordado B. Dietschy (2018b), el futuro utópico no brilla únicamente para Bloch al final del camino de la historia, sino que también despunta en el pasado, en momentos como el de la guerra revolucionaria de los campesinos alemanes del siglo XVI y en el grito de batalla de Münzer: “*omnia sunt communia*”. Bloch mismo afirma, en un texto de 1920, recogido en los *Ensayos filosóficos*, que el pathos quiliástico de la lucha campesina realizó el sueño de la Iglesia invisible en tanto que “comunidad supraeconómica, suprapolítica, emancipada de toda esfera económica, administrativa y gubernamental” (Bloch, 1969, p. 206). Así pues, esa construcción religiosa enteramente futura, pero de algún modo presente ahora de modo misterioso, constituye en últimas el contenido común de todas las utopías sociales, el “tema universal de la historia” (Bloch, 1969, p. 210). Bloch dejará entender, en este sentido, que el anhelo religioso pinta de fantasía lo que el marxismo describe de modo científico: la posibilidad de una resolución de la *contradicción económica* para encontrar, según Bloch, la *contradicción fundamental* que solo trae el encuentro consigo mismo. Ciertamente, para nuestro autor, “[l]a existencia de Dios, incluso Dios como esencia propia, es una superstición” (2007, p. 312); en cambio, “[l]a verdad del ideal de Dios consiste únicamente en la utopía del reino, y la presuposición de esta es que no quede ningún Dios en las alturas, allí donde, por lo demás, ni lo hay ni nunca lo hubo” (Bloch, 2007, p. 414).*

Así pues, tanto el motivo de la Iglesia invisible de la filosofía de la juventud, como el motivo del Reino presente en *El principio esperanza*, nos ponen ante lo que Michaël Löwy (2009) considera una disolución teocrática y anarco-romántica de la religión y de la idea de Dios. Tanto en el Reino como en la Iglesia invisible, en efecto, la característica principal es la ausencia de mediación. Según el esquema kantiano, en la Iglesia invisible cada miembro recibe órdenes directamente del legislador supremo. En la idea blochiana, lo que se produce más bien es la ausencia de una institución dispensadora de los misterios. El Reino, para el cual y por el cual la iglesia existe como comunidad militante en el mundo, hace superflua a la misma iglesia cuando este se realice plenamente. Por eso, si la iglesia existe para engendrar el Reino y enseguida desaparecer su vocación en tanto que institución es el suicidio. Siendo Dios “todo en todos” (1 Co 15, 28) en el Reino, el centro del poder deja de estar concentrado en una instancia análoga al Estado para redistribuirse en una interioridad que alcanza su

punto de mayor intensidad en la comunidad que hace por lo mismo explotar el poder para dar paso a una democracia mística (Ver Pineda Canabal, 2015). En este sentido, el anabaptismo de Münzer, al negar el carácter sacramental que, en la teología católica, imprime el baño bautismal y al exigir un nuevo rito por inmersión a sus adeptos, devalúa por la misma razón la forma cultural-estatal de la iglesia. Viene así acentuada “la libertad de asociación, el carácter internacional de los pobres de espíritu, de los elegidos, por encima de los Estados, el nihilismo respecto de las leyes establecidas y el libre desempeño de la moralidad elegida y comprendida” (Bloch, 1968b, p. 102). El debilitamiento de la forma jurídica positiva trae pues consigo un tipo de unión que el sintagma “Iglesia invisible” subraya y que, llevado a sus más radicales consecuencias políticas, significaría “una existencia sin propiedad, sin Estado, sin Derecho coactivo” (Bloch, 1980, p. 32) como el único camino de realización de una existencia cristiana, es decir, plenamente libre, que no puede darse de modo exclusivamente individual y presupone un nosotros.

Religión y anticapitalismo: a modo de conclusión

En resumen, Bloch usó pocas veces la expresión “Iglesia invisible” y, por lo general, lo hizo en sus escritos de juventud. Después de los años veinte, la expresión tiende a desaparecer de su obra mientras que su interés se concentra en la elaboración de una especie de teoría metarreligiosa donde incluso la intención juvenil de una religión sin Dios, constituida como iglesia, es abandonada. Para el proyecto filosófico de su madurez, la religión tiene todavía por objetivo el mantenimiento y desarrollo de una conciencia de la necesidad utópica. Es decir que, aunque sigue siendo un antídoto contra la trivialidad y el nihilismo (en el sentido de los primeros escritos), es ante todo presentada como incitación y llamada a una existencia plena en la que todos reencuentren las “fuentes del coraje de vivir” (Bloch, 1968a, p. 222). Ahora bien, en esta expresión madura de sus ideas, es el concepto bíblico de Reino —tanto la βασιλεία τοῦ θεοῦ, el Reinado de Dios del Nuevo Testamento, como el postulado moral del reino de la libertad de Marx— el que adquiere para Bloch un papel primordial y reemplaza el motivo juvenil de la Iglesia invisible. Pero lo decisivo es que dicho itinerario se inscribe al interior de una apuesta decidida por un materialismo especulativo que busca encontrar la trascendencia al interior de la inmanencia de la materia misma, en tanto que esta es productora de nuevas determinaciones y saltos en los que se inscribe la totalidad de la obra de la emancipación humana.

En este proyecto de metarreligión, aunque la expresión “Iglesia invisible” está ausente, el concepto de iglesia en general cumple todavía una función heurística. Así, en *Derecho natural y dignidad humana*, publicado en 1961, Bloch, al considerar el sueño internacionalista de una *ecúmene* comunista, entiende este según el paradigma eclesiástico clásico al modo en que aparece, según lo expuesto, en *El espíritu de la*

utopía. Es así como el postulado de una nueva alianza interhumana que implica la superación de la explotación del hombre por el hombre le hace poner a nuestro autor, allende la potencia-Estado pasajera, una potencia-iglesia duradera, como “una administración del sentido; algo que ordena los ánimos e instruye los espíritus” (Bloch, 1980, p. 280). Si es cierto pues que no solo de pan vive el hombre, la emancipación verdadera deberá consistir entonces en la liberación de la carga, tantas veces apabullante y grosera, de la búsqueda del propio sustento en la que se desperdicia lo mejor de nuestras fuerzas. Lo que se ofrece en cambio, no es una utopía del ocio sino una recuperación auténtica del trabajo humano en la que, no viviendo ya solo por el pan, aparezcan al fin preocupaciones dignas de ser consideradas específicamente nuestras: “las preguntas acerca de la meta, acerca del hacia dónde y el para qué” (*die Zielfragen des Wohin und Wozu*) (Bloch, 1980, p. 280, traducción modificada). Tal es la realización de la “necesidad metafísica” (*metaphysische Bedürfnis, wirklich metaphysische Frage*, Bloch insiste en ello cambiando a veces los términos [1980, p. 281]) de la existencia propiamente humana.

Pero, sucede a veces que los árboles no nos dejan ver el bosque. Algo parecido ocurre con el lenguaje blochiano que, tan cargado de patetismo, llega a disimular sus verdaderos objetivos. Ya Kracauer (1990) temió, en su momento, que el retorno a lo religioso que se evidenciaba desde distintos frentes en la *intelligentsia* judía de la época, terminara siendo a la postre un proyecto reaccionario desligado de la realidad. Con él es acaso posible negarse al falso dilema en el que Bloch nos pone, a saber, la necesidad de decidir entre una razón capitalista, abstracta, descolorida y sin vida, por un lado, y una recuperación romántica y para algunos retrógrada del entusiasmo religioso, por el otro. Kracauer mismo (Bloch, 1985) propuso una tercera vía en vista de una teoría propiamente revolucionaria: “que los remanentes ocultos de verdad que fueron encontrados por el lenguaje teológico (...) sean arrancados de sus envolturas mitológicas y puestos en su lugar actual” (p. 274). Dicho lugar correspondería al interior de una filosofía de la historia llamada a realizar un proceso de desmitologización de dichas categorías. Aquel “migrar y transformar” (*Wanderung und Wandlung*) que proponía Kracauer (Bloch, 1985, p. 274) significa hoy para nosotros el reconocimiento de una intención eminentemente crítica en las ideas de Bloch, que nos corresponde desentrañar.

“*Tout va bien*, dicen muchas apariencias, como si esa convención no fuera desconocida por las cosas” (Bloch, 2005, p. 148): se trata de una especie de inercia inherente al curso histórico, una resistencia fatalista de las cosas mismas a cambiar. En esto radica la dificultad de explicar los saltos revolucionarios y la decisión que origina la libertad. En este orden de ideas, una explicación de naturaleza económica y simplemente materialista no sería suficiente para explicar el origen de la obra de la emancipación humana. Por eso, gran parte de la filosofía de Bloch gira en torno a la necesidad de reconocer una “relativa libertad de los factores subjetivos” (Bloch, 1965, p. 449) al interior de la historia.

“[L]a pobreza en sí no tiene nada de subversivo” (Bloch, 2005, p. 34) ni el hambre produce revoluciones espontáneas sino, a lo sumo, saqueos y conatos de reyerta. Así pues, la rabia suele detenerse en el bar, en el estadio, en la vitrina, o en el más débil. Luego se ahoga, sin llegar a ser transformadora. El impulso de la emancipación, en cambio, suele ser misterioso e íntimo y prueba con creces que el apetito económico no constituye ni el más constante ni el más fuerte de los apetitos, ni tampoco la más auténtica de las pulsiones humanas. Por supuesto que las condiciones socio-económicas representan un desafío fundamental a la hora de levantar el puño izquierdo. El acto revolucionario no es solo interior, sino que halla su combustible en los momentos en que la concentración de las contradicciones del sistema llega a su punto máximo. Pero esto no es suficiente para explicar el resto: hay sueños que “no proceden de un estómago vacío” (Bloch, 2019, p. 111). Por debajo, un agua de utopía corre secretamente; detalle olvidado acaso por el marxismo y por el positivismo moderno: el sueño de algo que se busca y que surge dondequiera siempre con matices distintos. Por eso Bloch (1968b) afirma hablando de la Guerra de los Campesinos alemanes:

[S]e ha de considerar, además de los elementos del desencadenamiento y del contenido del conflicto, todos ellos de orden económico, el elemento esencial originario en sí mismo, a saber, en cuanto retorno del más antiguo ensueño, en cuanto más ancho estallido de la historia de las herejías, en cuanto éxtasis del caminar erguido y de la impaciente, rebelde y severa voluntad de paraíso. Las aficiones, los sueños, las emociones serias y puras y los entusiasmos proyectados hacia un fin no se sustentan de la necesidad más tangible, y pese a ello, jamás son ideología vana; no decaen, sino que contribuyen a dar un color de realidad a un largo período, provenientes de un punto original, creador y determinante de valores, que hay en el alma, y siguen ardiendo, inextinguibles, aun después de toda catástrofe empírica (p. 67).

En eso reside la clave del interés blochiano por la religión: en que, si bien esta es superstición de un lado, también es rebelión del otro, expresión privilegiada de la dimensión utópica que constituye un “aspecto esencial de la condición humana” (Mondragón González, 2005, p. 55). Lo que se realiza en el alma por medio de la fe viene a esclarecer así de algún modo el impulso primero del acto emancipador. Para entender esto, Bloch no intenta inventar nuevas fórmulas, sino que más bien toma símbolos anclados en la memoria cultural del Occidente cristiano, cuya fuerza sugestiva no se asocia de manera puramente intelectual a ningún significado que pueda ser difícil de reconocer de inmediato. Este vocabulario cristiano para él era capaz de despertar una conciencia común, probablemente dormida, pero altamente performativa.

La necesidad de un nuevo lenguaje, de una nueva filosofía, de un nuevo sentido, toma la forma de un anticapitalismo expresionista que parece suspirar por herramientas teóricas más completas que serán desarrolladas en su filosofía posterior, en parte

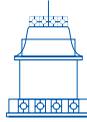
gracias al marxismo. Esta inquietud religiosa que despunta desde los primeros escritos, atraviesa la obra entera de Bloch. Él es, como dice A. Münster (1984)

probablemente el único filósofo que haya logrado realizar, en su rica obra de veinte grandes tomos, una síntesis entre (...) la metafísica de la religión judía y las corrientes heréticas del cristianismo con la visión del mundo del expresionismo y la antropología marxiana (p. 109).

Referencias

- Baur, F. C. (1867). *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*. Fues: Leipzig.
- Bloch, E. (1909). *Kritische Erörterung über Rickert, und das Problem der Erkenntnistheorie*. Ludwigshafen am Rhein: Baur.
- Bloch, E. (1923). *Durch die Wüste, Kritische Essays*. Berlin: Paul Cassirer.
- Bloch, E. (1964). *Geist der Utopie, Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1965). *Literarische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1968a). *El ateísmo en el cristianismo, La religión del éxodo y del Rein* (J. A. Gimbernat Ordeig, Trad.). Madrid: Taurus.
- Bloch, E. (1968b). *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (J. Deike Robles, Trad.). Madrid: Ciencia Nueva.
- Bloch, E. (1969). *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1980). *Derecho natural y dignidad humana* (F. González Vicén, Trad.). Madrid: Aguilar.
- Bloch, E. (1985a). *Briefe 1903–1975*, tomo 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1985b). *Kampf, nicht Krieg, Politische Schriften 1917-1919*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1992). Gedanken über religiöse Dinge (1905). *Ernst Bloch Almanach*, 12, 9-13.
- Bloch, E. (2004). *El principio esperanza*, tomo 1 (F. González Vicén, Trad.). Madrid: Trotta.
- Bloch, E. (2005). *Huellas* (M. Salmerón Infante, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Bloch, E. (2007). *El principio esperanza*, tomo 3 (F. González Vicén, Trad.). Madrid: Trotta.
- Bloch, E. (2019). *Herencia de esta época* (M. Salmerón Infante, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Dietschy, B. (2018a). Im Mischdunkel nationaler Berausung. Ernst Blochs Erbschaft dieser Zeit, in *Zeiten des Rechtspopulismus gelesen. Das Argument*, 325, 31-44.
- Dietschy, B. (2018b). Ernst Bloch, Thomas Müntzer y la memoria liberadora de la espiritualidad del “Hombre Común”. *Actas Teológicas y Filosóficas*, 23, 23-39.
- Dinerstein, A. (2016). Organizando la esperanza: utopías concretas pluriversales contra y más allá de la forma valor. *Educação & Sociedade*, 37 (135), 351-369. <https://doi.org/10.1590/ES0101-73302016162414>

- Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo* (J. Iglesias, Trad.). Madrid: Trotta.
- Harnack, A. (1961). *History of Dogma*. 7 tomos. (N. Buchanan, Trad.). New York: Dover.
- Hodgson, P. (2007). *Liberal Theology. A Radical Vision*. Mineápolis: Fortress Press
- Jay, M. (1984). *Marxism and totality, The adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Kant, I. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón* (F. Martínez Marzoa, Trad.). Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2003). *El conflicto de las facultades* (R. Aramayo, Trad.). Madrid: Alianza.
- Kracauer, S. (1990). Prophetentum (1922). *Schriften*, band 5.1. *Aufsätze 1915-1926* (pp. 196-204). Frankfurt am Main: Suhrkamp,
- Löwy, M. & Sayre, R. (2009). *Esprit de feu, Figures du romantisme anti-capitaliste*. Paris: Éditions du Sandre.
- Lukács, G. (2013). *El alma y las formas* (M. Sacristán, Trad.). Valencia: PUV.
- Marx, K. (2014). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (J. Ripalda, Trad.). Valencia: Pre-textos.
- Mondragón González, A. (2005). Ernst Bloch: el peregrino de la esperanza. *Estudios políticos* (México), 4, 43-77. <https://dx.doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.2005.4.37642>
- Münster, A. (1984). *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*. Paris: Aubier.
- Nietzsche, F. (2007). *La Gaya Ciencia* (A. Mardomingo, Trad.). Madrid: Edaf.
- Pelletier, L. (2010). Ernst Bloch et les juifs ; autour d'une traduction récente. *Philosophiques*, 37(1), 219-236. <https://doi.org/10.7202/039724ar>
- Pineda Canabal, A. (2015). La noción de democracia mística en «Thomas Müntzer, teólogo de la revolución». *Ápeiron. Estudios de filosofía* (Edición conmemorativa. LI Congreso Filosofía Joven, Poder y movimientos), 277-291.
- Puschner, U. (2017). The völkisch-religiöse Bewegung in the long fin de siècle and National Socialism. *Kirchliche Zeitgeschichte*, 30(1), 162-174. <https://doi.org/10.13109/kize.2017.30.1.162>
- Rabinbach, A. (1985). Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism. *New German Critique*, 34, 78-124. <https://doi.org/10.2307/488340>
- Reboul, O. (1970). Kant et la religion. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 50(2), 137-154. <https://doi.org/10.3406/rhpr.1970.4010>
- Romagnoli, C. (2008). Ernst Bloch e la teologia politica. Prassi, mito ed escatologia. Europa e Messia. *Paure e speranze del XX secolo in eredità, B@belonline/print*, 4.
- Tillich, P. (1991). *Théologie systématique 4. La vie et l'Esprit* (J.-M. Saint, Trad.). Genève: Labor et Fides.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Consideraciones para una actualización del concepto de totalidad social con base en la obra de Georg Lukács*

Alejandro Nahuel Alzu

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina
E-mail: nalzu@filo.uba.ar

Recibido: 30 de octubre 2019 | Aprobado: 1 de mayo de 2020
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a05>

Resumen: En este artículo reviso las diversas elaboraciones del concepto de *totalidad social* que podemos encontrar en diferentes momentos de la obra del filósofo marxista Georg Lukács y destaco las concepciones de la praxis de los agentes sociales asociadas a cada una de ellas. Comienzo por analizar este concepto en la obra del joven Lukács, para luego presentar un radical cambio de postura entre las formulaciones que hallamos en *Historia y conciencia de clase* y *Para una ontología del ser social*. Mi argumento es que este cambio de perspectiva se asocia a la necesidad teórica de posibilitar una práctica subjetiva que no se encuentre indefectiblemente alienada, tal como parece desprenderse del modelo teórico de la obra lukácsiana de juventud. Finalmente concluyo que esta nueva concepción de la totalidad social habilita un nuevo tipo de práctica emancipatoria, alejada de los dogmatismos partidarios que caracterizaron a buena parte del socialismo del siglo XX.

Palabras clave: totalidad, reificación, alienación, capitalismo, marxismo

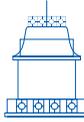
* Este texto hace parte de mi investigación realizada en el marco de mi beca doctoral UBACyT, llevada a cabo en la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", financiada por la misma Universidad.

Cómo citar este artículo:

Alzu, A. N. (2020). Consideraciones para una actualización del concepto de totalidad social en base a la obra de Georg Lukács. *Estudios de Filosofía*, 62, 75-96. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a05>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Considerations for an update of the concept of social totality based upon the work of Georg Lukács

Abstract: In this paper I revisit the different elaborations of the concept of social totality that we can find through various moments of the work of the Marxist philosopher Georg Lukács, focusing on the understanding of the praxis of social agents tied to each of them. I begin with the analysis of this concept in his youth works and then I highlight a radical change of view between the characterizations found in *History and class consciousness* and *Ontology of social being*. My argument is that this reconsideration is associated with the theoretical necessity of conceiving a subjective praxis that could avoid alienation, as it seems to occur in the theoretical model of Lukács' youth work. Finally, I conclude that this new conception of the social totality enables a new kind of emancipatory praxis, far from the party dogmatisms that typify a great part of the twentieth century socialism.

Palabras clave: Totality, reification, alienation, capitalism, Marxism

Alejandro Nahuel Alzu

Doctorando en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires y becario doctoral UBACyT. Maestrando en Filosofía Política en la Universidad de Buenos Aires. Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la misma casa de estudios. Miembro del "Grupo de estudios sobre Marx y el Marxismo" del Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn" y de diversos grupos de investigación relacionados al marxismo y teoría crítica.

ORCID: 0000-0003-3623-1604



1. Introducción

Sin lugar a duda, el filósofo marxista Georg Lukács es reconocido como uno de los padres del marxismo occidental (Anderson, 1979). En su obra *Historia y conciencia de clase* conceptualizó, mediante el término “reificación” (*Verdinglichung*), uno de los fenómenos sociales característicos de la vida moderna y se constituyó así en una influencia fundamental para los diversos desarrollos posteriores del marxismo. Sin embargo, el viraje intelectual que experimentó a partir de la década de 1930 le generó un fuerte rechazo a las posturas que allí expresaba. Entre las principales críticas que esgrime contra su propia obra se destaca el carácter totalizante que en esta tiene el concepto de reificación. Ante esta situación, pareciera que es la imposibilidad de concebir una práctica social no alienada dentro de aquel marco teórico lo que conduce a Lukács a desarrollar una nueva concepción de totalidad en sus obras posteriores, ahora desde una perspectiva ontológico-genética.

En este contexto, el presente trabajo tiene como objetivo mostrar el lugar que la totalidad social ocupa en la obra lukácsiana, particularmente en dos grandes momentos de esta: un primer momento representado por su obra de 1923, *Historia y conciencia de clase* (de aquí en más HCC), y un segundo momento representado por su obra póstuma *Para una ontología del ser social*, publicada en 1981. En este sentido, me propongo a explorar las continuidades y divergencias entre ambas obras para, con base en ello, indagar las consecuencias teóricas que este cambio de enfoque acarrea a la hora de pensar la posibilidad de una práctica social emancipatoria en la sociedad capitalista en el contexto de la obra lukácsiana, así como también para la elaboración de una teoría crítica de la modernidad adecuada a la realidad contemporánea.

Dado que para adentrarnos en la comparación de estas dos grandes obras sería óptimo una reconstrucción de diversos escritos previos del autor donde aparecen sus ideas principales, mi propuesta es, en primer lugar, reconstruir la concepción de totalidad que podemos encontrar en los primeros escritos de Lukács para mostrar cómo se decanta en las elaboraciones de la obra de 1923, haciendo hincapié en el lugar que ocupan el ser social y el actuar de los individuos dentro de esta formación. Luego, presentaré la autocrítica que Lukács hace de esta obra, para intentar comprender los fundamentos de este cambio de postura y para, en el siguiente apartado, presentar la concepción de totalidad que opera en su obra tardía y hacer foco en el lugar que ocupa la acción subjetiva en este último modelo teórico. Finalmente, evaluaré las consecuencias teórico-políticas que este cambio de perspectiva acarrea, así como también indagaré sobre el tipo de práctica emancipatoria que se puede llegar a concebir a partir de este nuevo marco teórico.

2. El concepto de totalidad en los escritos del joven Lukács: primeras apariciones del concepto

Antes de comenzar a exponer la función del concepto de totalidad en *HCC*, vale la pena detenernos en los desarrollos previos que de este concepto podemos encontrar en la obra lukácsiana; pues, como plantea Martin Jay, para comprender correctamente el pensamiento del “teórico que colocó la categoría de totalidad en el corazón del marxismo occidental” (Jay, 1984, p. 84), debemos comenzar por analizar el funcionamiento de esta categoría en los trabajos de Lukács previos a su *conversión* al marxismo.¹ Ante esta situación, cabe destacar que, si bien los ensayos que componen su primer libro, *El Alma y las formas* (1911), están dedicados al análisis estético y filosófico de la obra de diversos pensadores y artistas de preeminencia en la cultura austrohúngara de principios del siglo XX —entre los que se destacan Novalis, Stefan Georg y Kierkegaard—, podemos encontrar en ellos un diagnóstico romántico de la modernidad que se corresponde con formulaciones de su posterior período marxista. A los diversos ensayos que componen esta obra subyace la idea de que la vida es esencialmente caótica, que en su riqueza lucha constantemente por alcanzar una determinada forma que le dé coherencia, esto es, una cierta “totalidad normativa”; sin embargo, esa misma imposición de forma fracasa, pues en la modernidad todo intento de aprehensión de estas formas se convierte en la pérdida de lo que hace rica —y precisamente “viva”— a la vida, y así solo se termina por alcanzar una aprehensión de formas muertas. Según Lukács, este fenómeno no sólo se encuentra en las expresiones artísticas de los dos últimos siglos, sino que se refleja también en el ámbito de la vida cotidiana, pues impide tanto una auténtica relación de los individuos con su entorno como un adecuado establecimiento de relaciones interpersonales: “todo el mundo está tan cerca de nosotros que su proximidad transforma lo que nosotros le damos, y al mismo tiempo está tan lejos que en el camino entre los dos se extravía todo” (Lukács, 1985, p. 146). Y, si bien el joven Lukács expresa el anhelo de una totalidad de sentido originaria, anterior a la modernidad,² esa totalidad se presenta como irrecuperable hoy en día; de modo que el hiato entre los hechos y nuestra comprensión de ellos se muestra irrecuperable:

Los hombres pueden entenderlo todo (...) pero esa comprensión no está ni puede estar en ninguna relación con lo realmente ocurrido. Desde el mundo del

- 1 Ante el estallido de la Revolución de octubre, hubo una verdadera conversión de un “romanticismo anticapitalista” al marxismo revolucionario por parte del pensador húngaro. Cf. los trabajos clásicos de Kadarkay, (1994), Arato & Breines, (1979) y Löwy, (1979). Esta conversión, como plantea Lohmann (2012, p. 333), se caracterizó por una “fe incondicional” hacia el Comunismo que lo acompañó toda su vida, y que encontró expresión clara en su desprecio a los “compañeros de ruta” que sólo experimentaron una fascinación romántica y momentánea ante la Revolución rusa.
- 2 En palabras del autor: “Hubo tiempos —creemos que los hubo— en que esto que hoy llamamos forma y que buscamos con febril conciencia (...) era simplemente la lengua natural de la revelación, la libertad del grito, la energía inmediata de los agitados movimientos” (Lukács, 1985, p. 187).

comprender (*Verstehen*) no se pueden echar más que vistazos al mundo de la vida; la puerta que conduce a este está eternamente cerrada, y ninguna fuerza del alma puede contribuir a volarla (Lukács, 1985, p. 185).

Frente a este diagnóstico romántico y pesimista de la modernidad, Lukács parece proponer como única actitud posible un escepticismo resignado: “nuestro conocimiento de los hombres es un nihilismo psicológico: vemos miles de relaciones y no captamos nunca una relación de conjunto” (Lukács, 1985, p. 146). Sin embargo, esta búsqueda de recuperar la totalidad de sentido perdida encuentra una propuesta positiva en su siguiente obra *Teoría de la novela* (1917), un estudio dedicado a establecer una historia de las formas literarias en el cual este concepto adquiere un carácter central en tanto opera como un “principio regulador abstracto” (Mészáros, 1981, p. 55) que es representado históricamente por la épica homérica. En esta obra el pensador húngaro plantea que el mundo griego de la épica de Homero “se trata de un mundo homogéneo, y [en él] aún la escisión entre hombre y mundo, entre ‘yo’ y ‘tu’ no perturba esa homogeneidad” (Lukács, 2010, p. 23); este mundo se presenta como una identidad originaria entre sujeto y objeto, en la cual “el alma se halla en el medio del universo, como cualquier otro elemento del sistema” (Lukács, 2010, p. 23). Dentro de esta totalidad cada acción del alma adquiere sentido, por esto, el hombre griego podía forjar relaciones con otros, que decantaban en estructuras que lo excedían y lo completaban, relaciones que se manifestaban en los lazos del amor, la familia y el Estado (Lukács, 2010, p. 19). Esta visión del mundo antiguo se contrapone al análisis lukácsiano de la época presente en la cual esa totalidad se ha roto:

El círculo cuya cerrada naturaleza constituía la esencia trascendental de su vida, para nosotros se ha fracturado. (...) Hemos hallado en nosotros mismos la verdadera y única sustancia, por eso establecemos un abismo insalvable entre el acto cognitivo y la acción, entre el alma y la figura, entre el ser y el mundo (Lukács, 2010, p. 25).

Esta “caída” se manifiesta en la cotidianidad del hombre contemporáneo, en su constante búsqueda de esa totalidad perdida y sus repetidos fracasos, a la vez que la escisión entre las cosas y nuestra posible comprensión de ellas encuentra su máxima expresión en la fallida manera en que nos relacionamos con el mundo. Para desarrollar esta última cuestión, Lukács acuña el concepto de “segunda naturaleza”, concepto que prefigura al de reificación (*Verdinglichung*), clave para comprender los aportes fundamentales de HCC al marxismo occidental. En este sentido, el joven Lukács plantea que el fenómeno de la falta de ligazón con ideales supra-personales de las estructuras sociales termina por constituir un complejo social definible por su opacidad de sentido, denominado “mundo de la convención” (*Kovention*):

Un mundo presente en todo lugar, en una multiplicidad de formas demasiado complejas para ser comprendidas. Sus estrictas leyes, tanto en el devenir como

en el ser, son necesariamente evidentes para el sujeto cognoscente, pero a pesar de su regularidad, es un mundo que no se ofrece como sentido para el sujeto que busca fines, ni como sustancia, en inmediatez sensible, para el sujeto activo (Lukács, 2010, p. 56).

En el mundo de la convención, el sujeto se enfrenta a objetos, relaciones y estructuras cuyo sentido le resulta inaprensible, los cuales se presentan así como una “segunda naturaleza” que “como la primera, es determinable únicamente en tanto encarnación de necesidades reconocidas pero extrañas al sentido” (Lukács, 2010, p. 56). Sin embargo, esto no significa que las estructuras de la sociedad carezcan de sentido, tal como sí ocurre con la primera naturaleza “muda”; pues la segunda naturaleza es definida como “un complejo de sentidos –significados– que se ha vuelto rígido y extraño, y que ya no reaviva la interioridad; es un cementerio de interioridades en descomposición hace ya tiempo” (Lukács, 2010, p. 57). En este contexto, la única posible recuperación del sentido perdido en esta segunda naturaleza se da a través de un tipo de experiencia estética que permite un contacto inmediato con aquella totalidad armoniosa identificada con el mundo griego: “el acto metafísico que consiste en reavivar las almas que, en una existencia remota o ideal, la crearon o la preservaron” (Lukács, 2010, p. 57). Este acto no es otra cosa que la experiencia estética que se puede vivir mediante la lectura de una novela, única forma literaria que “busca descubrir y construir la totalidad de la vida oculta” (Lukács, 2010, p. 57). Sin entrar en mayores detalles sobre la exposición del autor que no competen a nuestro tema, me interesa particularmente destacar que en este texto la totalidad se vuelve a presentar vinculada a un acceso metafísico al sentido perdido de las relaciones sociales que constituye el diagnóstico de la modernidad; y, si bien esta totalidad de sentido a la que tiende la forma novela tiene un cierto anclaje histórico –expresado en la forma de la épica homérica–, no deja de ser una totalidad abstracta, un ideal regulativo de una experiencia estético-metafísica trascendente. Como veremos a continuación, el viraje marxista de Lukács luego de la Revolución rusa implicó una concreción en la concepción de la totalidad, que pasó de tener un sentido metafísico y trascendente a presentarse como una exigencia metodológica.

3. La concreción de la totalidad: la reificación y el método dialéctico

3.1. La realización de la totalidad a través del socialismo

El pasaje a una concepción concreta de la totalidad tiene un antecedente fuerte en un breve artículo llamado “Vieja y nueva *Kultur*” que Lukács publicó en 1919, mientras ejercía el cargo de Comisario de instrucción pública durante la breve República soviética de Hungría presidida por Béla Kun (Raddatz, 1975, p. 31). En él, se parte de la contraposición de dos conceptos clave de la sociología alemana contemporánea: *Kultur* y *Zivilisation*. Mientras esta última se refiere al dominio exterior del hombre sobre la

naturaleza (Lukács, 1973, p. 83), la *Kultur* es entendida como el *dominio interior* del hombre, que comprende “el conjunto de actitudes y de productos dotados de valor que resultan superfluos en relación al inmediato sustento” (Lukács, 1973, p. 74), por lo que aparece solamente en las sociedades en las que las necesidades primarias han sido satisfechas. Ahora bien, mientras esta forma de praxis representa un desarrollo continuo, lento y orgánico en la que cada producto surge de un proceso unitario y acabado cuyo fin es expresar su *valor de por sí* (Lukács, 1973, p. 76), la *Zivilisation* en su forma más evolucionada —el capitalismo— ha instaurado una ruptura en esa continuidad. En la modernidad capitalista se torna imposible toda construcción de *Kultur*, pues en ella no existe clase que, por su ubicación productiva, esté llamada a su creación: hasta la clase dominante, la burguesía, se encuentra sometida al proceso de producción (Lukács, 1973, p. 75). Por otro lado, prefigurando cada vez más el concepto de *reificación*, Lukács plantea que este proceso encuentra su máxima expresión en la producción mercantil: “cada producto de la época capitalista, como también todas las energías de los productores y de los creadores, reviste la forma de mercancía (...) tiene valor sólo en cuanto mercancía vendible o adquirible en el mercado” (Lukács, 1973, p. 76).

Consecuentemente, la conversión de la sociedad en su conjunto en un “enorme mercado” (Lukács, 1973, p. 76) y la transformación de la vida social en una gran relación de intercambio hacen imposible la recuperación de ese “valor de por sí” propio de los productos de la auténtica *Kultur*. De esta manera, la economía se torna un fin en sí misma: se torna “un proceso autónomo, dotado de legalidad propia” que puede ser reconocido mas no guiado por la razón humana (Lukács, 1973, p. 81) a la vez que el hombre entra en una relación de servilismo con ella.

Frente a esta totalidad social guiada por el “devenir-todo-mercancía” (Lukács, 1973, p. 81) el joven Lukács plantea que sólo el comunismo puede generar las condiciones para recuperar esa organicidad que implica la *Kultur*, al recuperar el presupuesto sociológico por el cual el hombre es un fin en sí. Este proceso se dará en dos sentidos. En primer lugar, el comunismo crea las condiciones económicas que permiten que cada uno tenga el modo de vida “que en la época precapitalista solamente las clases dominantes podían llevar”, es decir, que no necesite agotar todas sus fuerzas vitales y energías para satisfacer sus necesidades primarias (Lukács, 1973, p. 75). En segundo lugar, la crítica socialista a la sociedad capitalista es capaz de hacer un develamiento de la totalidad, de la globalidad del proceso económico, y establecer así las bases para que la crítica de la totalidad se convierta en acción práctica en dirección de su transformación (Lukács, 1973, p. 82).

Podemos ver así cómo, en el artículo presentado, la totalidad encuentra dos expresiones. Un primer sentido negativo, la totalidad social que constituye el mercado, en la que impera “el abstracto preocuparse de la compra-venta” (Lukács, 1973, p. 84) y en la cual se rompen todos vínculos de continuidad; y un segundo sentido afirmativo, reflejado en el *proceso unitario*, orgánico, que constituye la *Kultur* a recuperar en la sociedad comunista cuyo fin es la idea del desarrollo superior del hombre. Si bien el

artículo propone la necesidad de un pasaje de una totalidad hacia la otra vinculada a la realización de la sociedad comunista, a pesar de reconocer que la transformación económica implicada por el socialismo es un presupuesto para ello, este proceso de transformación social no deja de ser principalmente cultural; de hecho, retoma explícitamente la herencia del idealismo alemán a través de la propuesta de realización de la idea del hombre como fin en sí mismo (Lukács, 1973, p. 86). En contraste, veremos que la totalidad como concreción *histórica* va a ocupar un lugar central a partir de la obra que analizaremos a continuación: *Historia y conciencia de clase*.

3.2. La totalidad en *Historia y conciencia de clase*

Los diversos ensayos que componen esta obra de 1923 parten del supuesto según el cual el núcleo central que distingue al materialismo histórico de la ideología burguesa es el método dialéctico a través del que se logra, por un lado, “desprender los fenómenos de la forma inmediata en que se dan, hallar las mediaciones por las cuales pueden referirse a su núcleo, a su esencia, y comprender ese núcleo”, y por otro lado, “conseguir comprensión de su carácter fenoménico, de su apariencia como forma *necesaria* de manifestarse” (Lukács, 2013a, p. 98). A partir de este método, la primera obra propiamente marxista de Lukács hace un diagnóstico de la sociedad capitalista según el cual las tendencias de su desarrollo muestran un proceso de abstracción y racionalización fundado en la división del trabajo, en el que la forma mercancía “influye decisivamente en la forma de la objetividad tanto de los objetos cuanto de los sujetos de la sociedad” (Lukács, 2013a, p. 193). En consecuencia, en primer lugar, “surge un mundo de cosas y relaciones cósmicas cristalizado (el mundo de las mercancías)” en el cual el hombre “se enfrenta con su propia actividad, con su propio trabajo, como algo objetivo, independiente de él” (Lukács, 2013a, p. 191). Por otro lado, en segundo lugar, en este mundo de las mercancías se constituyen sistemas parciales aislados cuyas leyes se le contraponen al hombre como poderes invencibles y autónomos. Frente a esta situación, el método dialéctico consiste en el develamiento del verdadero carácter de la reificación como una apariencia necesaria —históricamente necesaria, consecuencia de su génesis en el terreno de la sociedad capitalista— a través de su vinculación con la “totalidad concreta” (Lukács, 2013a, p. 99). En palabras del autor: “La dialéctica (...) frente a esos hechos y esos sistemas parciales aislados y aisladores subraya la concreta unidad del todo, y descubre que esa apariencia es precisamente una apariencia” (Lukács, 2013a, p. 96). De esta manera, podemos ver que para Lukács tanto la forma de objetividad como la cognoscibilidad de un objeto están siempre definidas por “su función en la totalidad *determinada* en la que funcionan”, por este motivo, sólo la consideración dialéctica de la totalidad es capaz de concebir la realidad como *acaecer social* (Lukács, 2013a, p. 106) y reconocer sus contradicciones como históricamente necesarias, con el fin de vislumbrar así las tendencias reales del proceso de desarrollo social llamadas a superarlas (Lukács, 2013a, p. 101).

El concepto de totalidad opera entonces en *HCC* en un doble aspecto: ontológico y metodológico (Riu, 1968, p. 22). A la vez que es una categoría central del método dialéctico y así permite alcanzar el conocimiento de las relaciones entre las diversas formas objetivas de la realidad, también se manifiesta como totalidad concreta en la existencia histórica de la sociedad capitalista contemporánea, como el todo dialéctico-dinámico que contiene los diversos momentos que son las formas de objetividad (Lukács, 2013a, p. 104). Ahora bien, a este concepto de totalidad concreta podemos contraponerle el concepto de la reificación como forma de la totalidad abstracta que encontramos en la inmediatez del “mundo de las mercancías”, que oculta el acaecer y las relaciones sociales tras las cosas. Podemos plantear así un tercer sentido de la totalidad operante en el texto, una totalidad abstracta, que se presenta como una discontinuidad de fragmentos que sólo pueden llegar a conformar “subsistemas” parciales, independientes e inconexos entre sí pero que presentan una estructura análoga (Jung, 2015, p. 22). Respecto a este último sentido de la totalidad, representada por el fenómeno de la reificación y su alcance a todas las esferas de la vida humana en la sociedad capitalista, la captación de la totalidad concreta que subyace a esta apariencia —el “desgarramiento de ese velo” (Lukács, 2013a, p. 104)— aparece como un acto de conocimiento, un proceso de “toma de conciencia”, que sólo es posible en el capitalismo, dado que recién en esta época histórica “la sociedad llega a ser la realidad para el hombre” (Lukács, 2013a, p. 113). La particularidad de este proceso cognoscitivo es que a través de él se realiza la unidad del sujeto y objeto que colma el hiato entre la teoría y la praxis.³ El filósofo húngaro plantea que hay “una toma de conciencia del hombre acerca de sí mismo como ser social, acerca del hombre como sujeto y simultáneamente objeto del acaecer histórico social” (Lukács, 2013a, p. 113); sin embargo, esta toma de conciencia no puede llevarse a cabo por cualquier sujeto: mientras que la burguesía tiene un pensamiento “esencialmente antihistórico” (Lukács, 2013a, p. 281) y los intereses de clase la mantienen necesariamente presa de aquella inmediatez, opuestamente, el proletariado se encuentra empujado a rebasarla pues “sus formas de existencia (...) son de tal naturaleza que la cosificación tiene que mostrarse precisamente en ellas del modo más cargado y penetrante, produciendo la deshumanización más completa” (Lukács, 2013a, p. 272). Para Lukács, la situación cotidiana del trabajador, en la cual “se ve obligado a sufrir su conversión en mercancía” (Lukács, 2013a, p. 22) al vender su fuerza de trabajo, muestra cómo este se presenta en su situación inmediata como un mero producto del orden social capitalista; no obstante, esta misma situación genera una escisión en su ser social, entre su fuerza de trabajo y su personalidad toda, entre objetividad y subjetividad, que la torna así susceptible de

3 Precisamente en este sentido opera la dialéctica que Lukács busca recuperar para el marxismo. Esta recuperación de Hegel llevó a diversos autores a plantear que *HCC* debe ser entendido como una “fenomenología”, ya sea en términos de una “ciencia de la experiencia de la conciencia”, en contraposición a una lógica o a una ontología (Infranca, 2005, p. 270), o incluso como una reformulación de la concepción husserliana a la hora de pensar la relación sujeto-objeto, aplicada a la sociedad capitalista (Westermann, 2019).

conciencia (Lukács, 2013a, p. 294). Justamente ahí radica el corazón de la dialéctica del joven Lukács pues este autoconocimiento del trabajador es esencialmente algo práctico, en tanto consume una alteración en la estructura objetiva de su objeto (Lukács, 2013a, p. 295) y se presenta, así, como el primer paso para romper el velo de la reificación de la totalidad social abstracta y revelar el carácter concreto de las relaciones sociales que se esconden tras ella.

Sin embargo, en este punto surge la cuestión de la posibilidad de alcanzar un conocimiento de la totalidad concreta a partir de nuestra existencia inmediata en la totalidad abstracta regida por la forma mercancía. Si en la vida cotidiana del ser social, aún más del trabajador, impera la reificación como “forma necesaria” de la realidad cubriendo todas las relaciones sociales, ¿cómo puede llegar a “tomar conciencia” de su situación y así de la totalidad concreta? Lukács reconoce que poder captar el sentido de esta totalidad “presupone una conciencia altamente desarrollada del proletariado acerca de su situación” (Lukács, 2013a, p. 116), es decir, no se puede corresponder con su conciencia empíricamente dada, tal como la encontramos en la realidad inmediata; por este motivo, el filósofo húngaro plantea la necesidad de la mediación del Partido Comunista para “elevar” esa consciencia inmediata a su “posibilidad objetiva”,⁴ es decir, aquella consciencia “que *tendrían* los hombres en una determinada situación vital si *fuera* capaces de captar completamente esa situación y los intereses resultantes de ella” de “referir la conciencia al todo de la sociedad” (Lukács, 2013a, p. 148).

Cabe destacar que la concepción del partido que encontramos en *HCC* es fuertemente influida por la polémica entre las dos principales posturas de la literatura marxista acerca del “problema de la organización”, es decir, de la relación entre el partido y las masas. Nos referimos, claro está, al debate entablado entre Lenin y Rosa Luxemburgo. En líneas generales, la postura representada por Lenin, que podemos encontrar claramente desarrollada en *¿Qué hacer?* (1902), plantea la necesidad de una organización partidaria guiada por un restringido y estable grupo de dirigentes “que encaren las actividades revolucionarias como una profesión” (Lenin, 2013, p. 157) y así puedan guiar a las masas hacia la revolución socialista. Subyace a esta concepción la idea de que la mera “espontaneidad” del movimiento obrero —es decir, su desarrollo exclusivamente por sus propias fuerzas— es solamente la *forma embrionaria* de la conciencia revolucionaria, pues, a juicio del joven Lenin,⁵ el movimiento obrero librado a sí mismo es incapaz de ir más allá de una conciencia sindical que luche principalmente por los intereses económicos de la clase trabajadora. De este modo, un movimiento como

4 Sin embargo, como señala Jaffe (2020, p. 11), la remisión al partido como mediador que logra salvar el hiato entre la conciencia empírica y la conciencia atribuida, pareciera ser la remisión a una mera idea, pues en *HCC* no encontramos una determinación sociohistórica que caracterice el contenido de dicha conciencia imputada.

5 Es importante destacar que, como señala Tamás Krausz (2015, p. 115), la idea de que bajo un régimen burgués es imposible para los trabajadores alcanzar una conciencia socialdemocrática es revisada y abandonada por Lenin cinco años después de la publicación de *¿Qué hacer?*, como consecuencia de las primeras revoluciones rusas de 1905.

el socialismo requiere de la dirigencia partidaria de un grupo reducido de intelectuales revolucionarios que actúe de guía de todo el movimiento; en palabras de Lenin, la historia muestra que la conciencia socialdemócrata “sólo podía ser introducida desde afuera” (Lenin, 2013, p. 90). Frente a esta concepción de la organización, Rosa Luxemburgo considera que esta postura representa una tendencia “ultracentralista”, que se basa en la separación drástica de los grupos organizados de revolucionarios activos de su medio ambiente, acompañada de la disciplina más estricta y la intervención directa de la autoridad central en todas las actividades de los grupos partidarios locales (Luxemburgo, 2013, p. 190). A diferencia de la postura leninista, Luxemburgo considera que la conciencia revolucionaria nunca puede ser introducida exteriormente, sino que surge en el proceso dialéctico de la lucha de clases. Como plantea la fundadora de la Liga Espartaquista: “La organización, los procesos de la conciencia y la lucha no son fases particulares, separadas mecánicamente en el tiempo (...) sino por el contrario son aspectos distintos de un mismo y único proceso” (Luxemburgo, 2013, p. 193). En este sentido, el espontaneísmo de Luxemburgo plantea que sólo al liberarse de la obediencia a un poder centralizado —ya sea el de un Estado burgués o su equivalente de un comité central socialista— para realizar sus actividades revolucionarias autónomamente, la clase obrera podrá adquirir la autodisciplina libremente consentida que caracteriza a una verdadera socialdemocracia (Luxemburgo, 2013, p. 194). En este contexto, la concepción del partido planteada en HCC viene a ofrecer una síntesis entre ambas posturas: mientras Lukács por un lado reconoce la importancia de la disciplina y el compromiso de todos los miembros en la organización partidaria, que presupone “la intervención activa de la entera personalidad” de sus miembros en esta tarea (Lukács, 2013a, p. 455), por otro lado, remarca la necesidad de tomar distancia de la organización de los partidos burgueses, en los que se pueden distinguir un núcleo de personas en cuyas manos se encuentra la dirección activa y el resto de los miembros de la asociación, que representan la función de objeto, en la forma de una masa pasiva. Por este motivo, introduce Lukács un segundo elemento de carácter espontaneísta: la necesidad de la intervención activa de todos los miembros del partido en su dirección bajo la forma de la autocrítica:

precisamente porque toda decisión del partido tiene que realizarse en las acciones de todos sus miembros (...) en las cuales éstos ponen en juego toda su existencia física y moral, los miembros están en situación de y están incluso, obligados a empezar inmediatamente su crítica, a formular inmediatamente sus experiencias, sus reservas, etc. (Lukács, 2013a, p. 474).

Esta necesidad de autocrítica de la forma partidaria que expresa su lucha consigo misma contra toda posible fetichización (Eiden-Offe, 2015, p. 92) termina de caracterizar la concepción del partido de HCC como el producto de una tensión entre el espontaneísmo luxemburguista y la centralización leninista. Ahora bien, esta tensión parece encontrar finalmente una resolución hacia la centralización, pues,

en último término, el eslabón del Partido actúa en *HCC* como garantía del acceso al conocimiento del todo concreto, en tanto en su interior hay una vanguardia consciente que aparece como un “resto” inabarcable por la totalidad abstracta que representa la reificación. Así, como señala Löwy (2011), ya en su repuesta a dos reseñas negativas de *HCC* presumiblemente escrita en 1925, Lukács retoma a Luxemburgo, pero ahora como representante de “un modo de ver inmediatista y mitológico”⁶ (Lukács, 2015, p. 51) al que contrapone como referencia positiva una lectura mecanicista de la propuesta del joven Lenin acerca de la necesidad de introducir “desde afuera” la adecuada conciencia de clase. De esta manera, el desgarramiento de esa totalidad negativa que es la totalidad reificada sólo puede darse gracias a esta remisión al exterior que, si bien plantea la necesidad de una imbricación dialéctica con la conciencia existente de la clase trabajadora, no deja precisamente de provenir del exterior. En este sentido, ante la incapacidad de los sujetos de actuar en un sentido emancipatorio que sea inmanente a la realidad inmediata reificada, la remisión al exterior, mediante la remisión al partido con una vanguardia consciente, resulta la única posibilidad que habilita no sólo una revolución socialista, sino incluso cualquier acción conscientemente orientada hacia la emancipación social.

4. Hacia un nuevo concepto de totalidad

4.1. El “viraje ontológico” de Lukács: los fundamentos para una ontología del ser social

A partir de la década del 1930 Lukács comienza un período fuertemente autocrítico de su pensamiento anterior. Luego de la lectura de los entonces inéditos *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx entre los años 1929 y 1930, a los que tuvo acceso mientras trabajaba en el Instituto Marx-Engels de Moscú, el pensador húngaro se encaminó a hacer una reelaboración de su pensamiento, reelaboración que se desarrollará constantemente a lo largo de su vida hasta llegar a su obra póstuma *Para una ontología del ser social*. Parte de este cambio de enfoque se refleja con claridad en el prólogo que escribe en 1967 a la segunda edición de *HCC*, el cual se destaca por su tono fuertemente crítico frente a la obra que introduce. Allí Lukács plantea que uno de los principales errores de esta obra fue no haber considerado el trabajo según una concepción propiamente marxista, es decir, “en cuanto mediador del intercambio de la sociedad con la naturaleza” (Lukács, 2013a, p. 54). A su juicio, su obra de juventud tenía una concepción idealista del trabajo fuertemente influida por la *Fenomenología del espíritu* hegeliana, incapaz de responder a la diferenciación que el joven Marx

6 Como muestra Clark (2018, p. 191), también en *HCC* hay numerosas críticas a Rosa Luxemburgo que tienden a exagerar su espontaneísmo; sin embargo, en esta obra estas coexisten con valoraciones positivas hacia su pensamiento que contrastan con la valoración de ella únicamente negativa que encontramos en Derrotismo y dialéctica.

estableció entre *objetivación* (*Vergegenständlichung*) y alienación (*Entfremdung*), es decir, entre la materialización o fijación de todo trabajo humano en un objeto (Marx, 2010, p. 106) y su materialización como forma alienada dentro del capitalismo. De este modo, la alienación se presentaría en toda posición de objetividad u *objetivación*, es decir, toda producción de un objeto y toda acción serían indefectiblemente la realización de una *forma alienada*. Destaca Lukács, a su vez, que tal caracterización no es compatible con una concepción auténticamente materialista pues recae inevitablemente en el idealismo, ya que dentro de aquel marco teórico la superación de la *alienación* conllevaría necesariamente a la superación *de toda objetividad*. En palabras del autor:

como el objeto, la cosa, no existe según Hegel sino como la enajenación⁷ (*Entäusserung*) de la autoconciencia, ocurre que la retrocaptión de la alienación en el sujeto sería el final de la realidad externa, o sea el final de la realidad en general (Lukács, 2013a, p. 61).

De esta manera, esta postura tiene que resolverse inevitablemente en un idealismo: en el espíritu absoluto que es sujeto-objeto autoconsciente de su propio despliegue en la historia en el caso de Hegel, o en la idéntica caracterización del proletariado en HCC. Una segunda consecuencia que nota Lukács es la cercanía de su posición a la idea de que la alienación es una condición humana (Lukács, 2013a, p. 62), pues la falta de distinción entre estos conceptos en términos filosóficos lo acercan peligrosamente a posturas existencialistas de las que buscó distinguirse durante toda su vida. Finalmente, una tercera consecuencia de este cambio de perspectiva es, como veremos en el siguiente apartado, una nueva manera de concebir la totalidad social en su obra de madurez.

Antes de entrar en la cuestión de la totalidad en *Para una ontología del ser social*, cabe hacer un par de aclaraciones sobre las circunstancias de publicación de dicha obra. Durante los últimos 15 años de su vida, Lukács se embarca en un magno proyecto de refundación teórica del marxismo conformado por tres grandes ramas: una *Estética*, una *Ontología* y una *Ética*. Cada una de ellas implicaba a la vez el proyecto de una obra independiente; sin embargo, el autor sólo llegó a publicar en vida la primera parte de su *Estética*, mientras que de la *Ética* sólo nos fueron legados fragmentos. Por otra parte, la *Ontología*—originariamente considerada una introducción a la *Ética*— estaba prácticamente concluida al momento de la muerte del autor y, si bien faltaban una serie de revisiones finales, esto no impidió que se publicara póstumamente en forma íntegra en 1984. Sabido esto, debemos tener siempre presente que esta obra es un análisis crítico de las formas del ser social desde una perspectiva ontológico-genética con el fin de plantear las bases de una praxis emancipatoria fundada en una ética no abstracta, que considere al ser humano como el centro de su interés (Thompson, 2011, p. 239).

7 Modifico la traducción de Manuel Sacristán del término *Entäusserung* para distinguirla de alienación (*Entfremdung*).

Para comenzar, cabe preguntarnos qué entiende Lukács por “ontología”. Al respecto, el pensador húngaro plantea que “no existe el ser en sentido estricto”, pues este “es un proceso de índole histórica” (Holz, 1921, p. 26) y lo que cotidianamente denominamos así es “una fijación determinada y sumamente relativa de complejos dentro de un proceso histórico” (Holz, 1921, p. 26). Así, el acceso privilegiado a esta ontología es precisamente la vida cotidiana, el “punto gravitacional secreto” (Jung, 2001, p. 115) de la filosofía del pensamiento tardío de Lukács; particularmente el trabajo, entendido como la interrelación que se establece entre el hombre (la sociedad) y la naturaleza, se presenta ahora como aquel fenómeno originario en el cual “se hayan contenidas in nuce todas las determinaciones que (...) constituyen la esencia del ser social” (Lukács, 2004, p. 59). El trabajo es entonces el modelo de las determinaciones de este nuevo nivel ontológico que surge sobre la base del ser orgánico pero que es nuevo, distinto, más complejo: el ser social. Particularmente, dentro de las actividades del ser social, Lukács destaca la posición teleológica que requiere todo trabajo antes de ser llevado a cabo, es decir, “la postulación pensada de un fin” necesaria para “introducir en la realidad algo material que representa, frente a la naturaleza, algo cualitativamente y radicalmente nuevo” (Lukács, 2004, p. 69). Ahora bien, dado que dentro de la ideación previa al trabajo podemos distinguir la posición de fines y la investigación de los medios para la realización de esos fines, el filósofo húngaro destaca ambos momentos como los dos actos ontológicamente originarios de la esfera del ser social, cuya interacción expresa el vínculo indisoluble entre la teleología y la causalidad (Lukács, 2004, p. 70). Así, podemos afirmar que mientras en la naturaleza las cadenas causales se desarrollan “espontáneamente” según su necesidad natural del tipo “si... entonces” (Lukács, 2004, p. 90), el proceso del trabajo consiste en transformar la causalidad natural en causalidad puesta (Lukács, 2004, p. 73), es decir, adecuar esas cadenas causales hacia el fin propuesto.

Se va constituyendo así, por la acción del ser humano a lo largo de largos períodos de tiempo, una serie de complejos que comienzan a diferenciarse y a adquirir autonomía y que en su conjunto constituyen el “complejo de complejos” orientado a satisfacer las necesidades de la reproducción humana que es el ámbito propio del ser social. Debemos guardarnos aquí de comprender la conformación del complejo social como una mera replicación del proceso del trabajo, pues la dinámica propia del desarrollo del ser —la “identidad de la identidad y la no identidad” (Lukács, 2004, p. 115)— opera a través de *saltos*: cada nuevo nivel surge por el desarrollo de una mayor complejidad a partir de un nivel anterior, pero a la vez, adquiere una dinámica que lo torna independiente de aquel.⁸ Como plantea Lukács:

8 Así, por ejemplo, en las formas más evolucionadas de la praxis social aparece una segunda categoría de acto social: aquella acción orientada a fines que ya no es una mediación directa con la naturaleza, sino que su posición teleológica es “la tentativa para conseguir que un hombre (o un grupo de hombres) realice, por su parte, posiciones teleológicas concretas” (Lukács, 2004, p. 103). Este tipo de acción más compleja, que se propone actuar sobre un material “no indiferente” (Lukács, 2004, p. 112), puede ser leída como un segundo tipo de acción que se propone en la ontología lukácsiana (Maceo da Costa, 2012).

cada salto significa una transformación cualitativa y estructural en el ser, en la cual el estado inicial contiene dentro de sí, sin duda, determinadas condiciones y posibilidades de la posterior y más elevada, pero estas no pueden ser desarrolladas a partir de aquellas según una continuidad simple y rectilínea (Lukács, 2004, p. 60).

Desde el punto de vista de los individuos que conforman ese complejo social, toda posición en el proceso de trabajo implica una elección; las personas se encuentran constantemente en su vida social en situaciones que implican una toma de decisión. Sin embargo, en los niveles más evolucionados de la sociedad, la alternativa a la que se enfrentan los individuos no es un acto único de decisión sino una “cadena atemporal ininterrumpida de alternativas siempre nuevas” (Lukács, 2004, p. 91), por lo que la estructura ontológica del proceso del trabajo se convierte en una “cadena de alternativas”. Ahora bien, el pensador húngaro aclara que toda alternativa es una elección concreta entre caminos cuyo fin “no fue producido por el sujeto que decide, sino por el ser social en el que ese sujeto vive y actúa” (Lukács, 2004, p. 95), pues el complejo del ser social, que existe independientemente de los individuos particulares, determina siempre en última instancia la posición de las series causales sobre las que estos actúan: en la ontología de Lukács la estructura total del complejo es algo primario frente a sus elementos. Se introduce así, en el pensamiento tardío de Lukács, la categoría de totalidad social como un momento predominante, principalmente en dos aspectos: uno vinculado a su rol como mediación social que determina los elementos que pertenecen a cada complejo, y un segundo aspecto ligado al criterio epistemológico necesario para tener una correcta comprensión del ser social que pueda servir de fundamento para una praxis emancipatoria. Me avocaré al análisis de estos dos aspectos en el siguiente y último apartado.

4. 2. El lugar de la totalidad en *Para una ontología del ser social*

Dentro de la ontología desarrollada por el filósofo húngaro, podemos encontrar una caracterización de la totalidad social donde se destacan dos funciones: la totalidad social como mediación concreta de todos los elementos que conforman el complejo de complejos que es la sociedad y la totalidad entendida como criterio epistemológico a través del cual abordar un análisis ontológico crítico de la sociedad contemporánea. Comencemos por el análisis de la primera función.

En primer lugar, debemos tener presente que toda posición teleológica que postula un individuo al actuar y particularmente al tomar una decisión frente a una alternativa está en última instancia determinada por el todo social, que establece “el ámbito de juego concretamente delimitado para las preguntas y respuestas posibles, para las alternativas que pueden ser realmente realizadas” (Lukács, 2004, p. 96). Con

todo, no debemos olvidar que justamente esta totalidad se realiza, a su vez, a partir de las posiciones teleológicas individuales: “aún la más compleja economía es una resultante de posiciones teleológicas individuales, de las realizaciones de estas, ambas bajo la forma de alternativas” (Lukács, 2004, p. 137). Ahora bien, lo que ocurre es que el encadenamiento causal que generan dichas alternativas produce un movimiento social “cuyas determinaciones en última instancia se sintetizan en una totalidad procesual” que, a partir de cierto nivel de desarrollo de la sociedad, ya no puede ser captada por los individuos para orientar sus acciones (Lukács, 2004, p. 137). Este fenómeno aparece claramente en la modernidad capitalista, pues para Lukács los individuos ya no orientan sus acciones en base a la totalidad social, sino que existen determinaciones específicas de esta totalidad destinadas a conducir e influir en sus decisiones. Particularmente, en la sociedad contemporánea esto se manifiesta en “la división del trabajo mediada y puesta en marcha por el valor de cambio” que “produce el principio de dominio del tiempo a través de su mejor aprovechamiento intrínseco” (Lukács, 2004, p. 138). La totalidad social se presenta como mediación en este dominio del ámbito de los individuos por parte del tiempo, acompañado por un proceso de valorización que constituye así una “ley de la producción social”, que actúa decisivamente sobre los actos individuales y genera una situación en la cual “el individuo debe adaptarse a esta ley, bajo amenaza de ruina” (Lukács, 2004, p. 138).

Cabe hacer dos aclaraciones sobre este primer aspecto de la totalidad social. En primer lugar, el filósofo húngaro reconoce que, a pesar de que esta demarca el ámbito de las decisiones de los individuos y los compele a decidir de una determinada manera, en toda alternativa hay un momento de decisión ejercido por la conciencia humana y allí radica precisamente el “núcleo ontológico de la libertad” (Lukács, 2004, p. 96), lo que distingue al ser social del ser biológico, al ser humano de los animales. Es fundamental no olvidar que más allá de las determinaciones impuestas por la totalidad, los individuos cuyas acciones encadenadas conforman esta totalidad están constantemente decidiendo entre alternativas. Y, en segundo lugar, Lukács destaca que este proceso de organización de la totalidad produce un ser social situado en un nivel superior de socialización, esto es, permite que la socialización se presente de una manera más pura (Lukács, 2004, p. 138). Esta situación debe ser entendida como un paso en el enriquecimiento del ser social, un paso hacia el “para sí de la socialización desarrollada” cuya encarnación adecuada es el propio ser humano, entendido como el individuo concreto que “en sus acciones encarna y hace realidad el género humano” (Lukács, 2004, p. 139). El mismo desarrollo histórico del ser social se presenta entonces como la posibilidad objetiva de su pleno desarrollo, pues posibilita el pasaje de la genericidad [*Gattungsmäßigkeit*] humana en sí a la genericidad para sí.⁹ Esto es,

9 Como plantea Lessa, “dada la radical historicidad del mundo de los hombres postulada por Lukács, luego de Marx (...) ninguna naturaleza humana podría, bajo ninguna hipótesis, constituirse en límite *a priori* para el desarrollo del devenir humano de los hombres” (Lessa, 2014, p. 121); es decir, la genericidad para sí no debe ser entendida como una esencia cerrada sino como un proceso dialéctico de desarrollo dinámico.

permite el pasaje desde aquella genericidad que se expresa a partir del desarrollo del trabajo y se estructura para transformar ininterrumpidamente la vida inmediata de los hombres en vistas a cumplir las funciones del proceso de reproducción social, hacia un nuevo tipo de genericidad en la cual dejan de estar en contraposición el individuo y el género, es decir, en la cual se supera la alienación (*Entfremdung*). Pues este último concepto es entendido ontológicamente como el fenómeno por el cual el desarrollo de la sociedad y el despliegue de las capacidades humanas que implica “no acarrea necesariamente un desarrollo de la personalidad humana” sino que “por el contrario, (...) puede justamente mediante un despliegue de capacidades individuales distorsionar, degradar, etc. la personalidad humana” (Lukács, 2013b, p. 31).

Precisamente uno de los elementos clave para favorecer el desarrollo de las potencialidades del ser social es el conocimiento del rol mediador de la totalidad social, de que “todas las representaciones ontológicas de los hombres se encuentran (...) bajo la influencia de la sociedad” (Lukács, 2004, p. 117). De hecho, las necesidades sociales dominantes —representadas en el capitalismo contemporáneo por la “manipulación de la economía” (Lukács, 2004, p. 119)— se han convertido en un factor determinante en el proceso de reproducción social, al nivel de que han llegado a desarrollar una falsa conciencia ontológica en el campo de la ciencia¹⁰ que se expande a todos los campos de la praxis y se presenta como un verdadero obstáculo para alcanzar este conocimiento. Frente a esta situación, el filósofo húngaro postula la necesidad de elaborar una “crítica ontológica consciente” que, como tal, debe ser “necesariamente una crítica concreta, fundada en la totalidad social respectiva, orientada a la totalidad social” (Lukács, 2004, p. 120). Se revela así el segundo aspecto de la totalidad social que encontramos en la ontología lukácsiana: su función como criterio epistemológico para la correcta comprensión de los fenómenos sociales. En palabras del autor: “La crítica ontológica tiene que orientarse, pues, en dirección al todo diferenciado —concretamente diferenciado, en términos de clases— de la sociedad, y a las interrelaciones en los modos de comportamiento que de allí se derivan” (Lukács, 2004, p. 120).

Este tipo de conocimiento de la totalidad social en todas sus determinaciones —entre las que Lukács destaca las clases sociales— sólo es alcanzable a través del análisis ontológico marxiano que plantea el autor, a la vez que es un requisito indispensable para definir toda ética. Sólo a través de su conocimiento se puede llegar a orientar la praxis en un sentido emancipador y a superar la alienación para realizar la verdadera libertad humana, que no es otra cosa para el autor que contribuir a la realización de la genericidad humana para sí en cada acto individual: llevar a acto la capacidad del ser humano de “elevarse sobre la propia particularidad de una manera consciente” (Lukács, 2013b, p. 50).

10 Para Lukács, un ejemplo claro al respecto es el neopositivismo que propone el rechazo de toda investigación ontológica por considerarla metafísica, acientífica, pero que termina por caer en la postulación de la manipulación técnica y la creciente aplicabilidad práctica como telos de la metodología científica (Lukács, 1984, p. 314).

5. Conclusiones

Hemos visto cómo la categoría de totalidad tiene una presencia fundamental durante todas las etapas del pensamiento de Georg Lukács, desde su romanticismo anticapitalista de los años previos a la Gran Guerra hasta su obra ontológica tardía, pasando por la obra que le dio una clara preeminencia a esta categoría en los futuros desarrollos del marxismo occidental, *Historia y conciencia de clase*. En primer lugar, se destaca en sus textos pre-marxistas, una concepción de la totalidad como una unidad originaria que en su momento fuera expresión de una relación armónica del ser humano con su entorno, tanto respecto a la sociedad como a la naturaleza; identificada en *Teoría de la novela* con la edad de oro de la Grecia de Homero. Se presenta así una totalidad entendida en un sentido positivo, que comienza a actuar como modelo o criterio de valoración del presente. Cabe destacar que, si bien tanto de *El alma y las formas* como de *Teoría de la novela* se desprende claramente un diagnóstico —profundamente negativo— de la modernidad capitalista, no dejan de ser textos que buscan analizar diversas formas literarias y construir, en el caso de la última obra, una historia de estas formas, cuyo criterio valorativo será esa totalidad homogénea entre el hombre y su entorno que fuera encarnada originalmente en un pasado remoto. Este sentido de la totalidad, que hasta ahora se presenta como un acceso metafísico al sentido perdido de las relaciones sociales, toma forma concreta hacia los primeros textos marxistas del filósofo húngaro, a la hora de plantear el conocimiento de la totalidad social como un criterio epistémico para llegar a comprender el verdadero sentido de las acciones y procesos sociales.

Por otro lado, ya en este primer momento aparece un segundo aspecto negativo de la totalidad ligado a la representación de la experiencia de la vida inmediata de los individuos, que encuentra su punto cúlmine en *HCC*. Así, la experiencia de ruptura entre los individuos y el sentido de las acciones sociales se manifiesta claramente en sus obras de juventud en la forma de la “tragedia de la cultura” (Feenberg, 2014, p. 62) —ya sea como una relación trunca entre una vida en constante cambio y los fallidos intentos del alma humana de aprehenderla, o como la imposibilidad del hombre por trascender ese carácter de “segunda naturaleza” que tienen los objetos sociales en la modernidad—; en este sentido, podemos afirmar que estas obras de juventud comparten con *HCC* el mismo punto de partida que es el carácter problemático de la existencia humana (Olay, 2016, p. 110). No obstante, en su obra de 1923 es claro que la solución a este problema adquiere mayor concreción, pues ya no se busca en la cultura una posible orientación que pueda dar sentido al sinsentido: la responsabilidad ética del héroe que en la forma novela luchaba por recuperar una trascendencia dentro de un mundo devenido inhumano se convierte en *HCC* en la misión profundamente ética del nuevo sujeto que es el proletariado: redimir a la humanidad a través de una revolución total del capitalismo (Charbonnier, 2016, p. 78). Con todo, bajo el velo de la reificación, la acción de los individuos se ve reducida a la mera contemplación de leyes cuasi-naturales propias del mecanismo del todo social, y estos no se presentan como dueños de su

propio destino sino como espectadores del curso de los acontecimientos. Ahora bien, como vimos, ya en 1919, en su artículo sobre la *Kultur*, aparece en Lukács la idea de la totalidad como un criterio epistemológico para contrarrestar esta tendencia, idea que se desarrolla en detalle en *HCC*. Plantea entonces Lukács que las acciones y los procesos sociales sólo pueden ser entendidos adecuadamente si se llega a captar su función en la totalidad social a través del método dialéctico; la totalidad social, ahora concreta e históricamente definida, aparece como la mediación necesaria para llegar a tener una correcta comprensión de los procesos sociales y poder romper el velo de la reificación.

Sin embargo, la presencia plena de la reificación en la realidad inmediata conduce a que este conocimiento de la totalidad social se vuelva imposible para los individuos inmersos en la sociedad capitalista; incluso para la clase social empujada constantemente a rebasarla, el proletariado. Se necesita entonces una instancia sustraída a la reificación, que Lukács identifica con el Partido comunista, del que se destaca la vanguardia consciente que debe marcar la dirección de las acciones de la clase obrera para darles un sentido emancipatorio. De esta manera, el partido se revela como garantía última del acceso al conocimiento del todo concreto y también como un recurso necesario ante la imposibilidad de pensar una praxis social no alienada dentro de la sociedad capitalista. Se podría pensar que la figura del partido es la salida que propone Lukács frente a este diagnóstico pesimista que, llevado a su máxima expresión, recaería en posturas como la de Adorno al afirmar en su *Dialéctica negativa* que la única idea de historia universal viable para el ser humano inmerso en la reificación capitalista es una suerte de “teleología negativa” (Sotelo, 2009), de “avance ininterrumpido hacia el sufrimiento absoluto” (Adorno, 2005, p. 295).

Sin embargo, esta dependencia del partido puede generar consecuencias epistémicas sumamente problemáticas, tal como lo verificó Lukács ante la brutal manipulación estalinista (Lukács, 2013b, p. 251), pues delegar en el partido el rol de único garante de la posibilidad de un adecuado conocimiento de la sociedad para orientar correctamente la acción individual y colectiva le concede a éste una autonomía tal y plantea una subordinación de los agentes sociales a su institucionalización tan fuerte que fácilmente puede decantar en una manipulación.¹¹ Ante esta situación, no creo exagerado suponer que la lectura de los *Manuscritos* del joven Marx (2010) y su distinción entre objetivación y alienación, además de ayudar a develar el ya mencionado idealismo presente en *HCC*, fueron claves para ayudar a Lukács a plantear la posibilidad de una acción emancipatoria dentro de la totalidad social de la que inevitablemente todo agente forma parte, esto es, sin recurrir a una instancia externa. Considero que esto se puede ver reflejado en la *Ontología*, donde se abre la posibilidad de una praxis social no alienada dentro de las posibilidades de acción de los individuos. Como vimos, en esta obra el complejo de complejos que configura el ser social se va constituyendo a través de decisiones individuales entre alternativas que construyen cadenas de decisiones que, a su

11 Sobre las consecuencias totalizantes y autoritarias de esta fundamentación “exterior” del partido cf. Congdon, (2007) y Fraccia (2013).

vez, conforman una causalidad puesta que se sintetiza en una totalidad. Esto no quita que el momento de la totalidad social tenga preeminencia frente a las partes —preeminencia que muchas veces se expresa en una imposición sobre los individuos con una coacción tal que estos se ven compelidos a decidir de una determinada manera— y que, por lo tanto, toda correcta comprensión de los elementos sociales implique comprender su lugar y su función en la totalidad que los determina. Sin embargo, debemos tener en cuenta dos cuestiones a la hora de pensar la totalidad social concebida por la ontología lukácsiana y el campo de posibilidades que los individuos tienen para actuar en ella. En primer lugar, el mismo desarrollo histórico del ser social se presenta como la posibilidad objetiva del pleno desarrollo del género humano, en tanto genera las condiciones materiales y culturales para el pasaje de la genericidad humana en sí a la genericidad para sí. Y, en segundo lugar, la ontología lukácsiana mantiene siempre abierta a los individuos la posibilidad de decidir entre alternativas; en este sentido, la ética se presenta una vez más como clave para la superación de la alienación y la emancipación del ser humano.

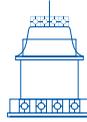
Para finalizar, considero que el viraje ontológico que le permitió a Lukács superar la dicotomía entre pesimismo y vanguardismo voluntarista que se desprende del planteo de su obra marxista de juventud puede ayudarnos también a pensar las posibilidades de acción emancipatoria inmanentes a la totalidad social de la que formamos parte, sin la necesidad de recurrir a instancias externas que por su total autonomía pueden resultar epistémicamente limitantes y políticamente peligrosas. Particularmente, estimo que una perspectiva ontológica que recupere en el sentido lukácsiano la articulación entre el obrar de los agentes sociales y la complejidad de la totalidad social puede servir para fundar las bases de una ética que permita orientar de manera realista —escapando tanto al determinismo como al utopismo— una acción colectiva en la lucha contra la desigualdad y las opresiones que se presentan en diversos espacios de la sociedad contemporánea. De esta manera podremos sacar provecho en un sentido liberador de las nuevas potencialidades que nos ofrece la modernidad capitalista, tanto para pensar una nueva relación con la naturaleza que vaya más allá del consumo y la depredación —tristemente común a nuestra actualidad orientada por el modo de producción capitalista y a los “socialismos realmente existentes” del siglo pasado—, como para repensar nuestros vínculos sociales más allá de la explotación y el sometimiento de la humanidad por la humanidad misma. Queda indagar para futuras investigaciones cómo una ética futura sobre un fundamento ontológico así delineado puede servir de guía para una praxis social emancipatoria, así como también qué tipo de acciones colectivas e individuales y qué organizaciones pueden llegar a seguirse de ella.

Referencias

- Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.
- Arato, A. y Breines, P. (1979). *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*. México: Fondo de cultura económica.

- Adorno, T. (2005). *Dialéctica Negativa – La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- Charbonnier, V. (2016). De Lukács à Lukács: itinéraire d'un remembrement. *Romanesques: revue du Centre d'études du roman et du romanesque de l'Université de Picardie-Jules Verne (Lukács 2016: cent ans de Théorie du roman)*, 8, 175-186.
- Clark, K. (2018). Rosa Luxemburg: The Russian Revolution. *Studies in East European Thought*, 70, 153-165. <https://doi.org/10.1007/s11212-018-9305-5>
- Congdon, L. (2007). Apotheosizing the Party: Lukács *Chvostismus und Dialectic*. *Studies in East European Thought*, 59, 281-292. <https://doi.org/10.1007/s11212-007-9039-2>
- Eiden-Offe, P. (2015). Kampf-Form. Versuch über die Form der Partei bei Georg Lukács. En H. Plass (Ed.). *Klasse - Geschichte - Bewusstsein. Was bleibt von Georg Lukács' Theorie?* (pp. 79-103). Berlin: Verbrecher Verlag.
- Feenberg, A. (2014). *The philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*. London: Verso.
- Fracchia, J. (2013). The Philosophical Leninism and Eastern 'Western Marxism' of Georg Lukács. *Historical Materialism: Research in Critical Marxist Theory*, 21(1), 69-93. <https://doi.org/10.1163/1569206X-12341282>
- Holz, H. (Ed.). (1971). *Conversaciones con Lukács*. Madrid: Alianza.
- Infranca, A. (2005). *Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo en Lukács*. Buenos Aires: Herramienta.
- Jay, M. (1984). *Marxism and Totality*. California: University of California Press.
- Jaffe, A. (2020). Lukács' antinomic 'standpoint of the proletariat': From philosophical to sociohistorical determination. *Thesis Eleven*, 157(1), 60-79. <https://doi.org/10.1177/0725513620911841>
- Jung, W. (2015). Mercancía corpórea y cuerpo mercantil. El ensayo de Lukács sobre la cosificación. *Revista Exlibris*, 4, 18-32.
- Jung, W. (2001). *Von der Utopie zur Ontologie. Zehn Studien zu Georg Lukács*. Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- Kadarkay, A. (1994). *Georg Lukács: vida, pensamiento y política*. Valencia: Alfons el Magnanim.
- Krausz, T. (2015). *Reconstructing Lenin. An intellectual biography*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Lenin, V. I. (2013). ¿Qué hacer? *Problemas candentes de nuestro movimiento. En Obras selectas, Tomo I*. Buenos Aires: Ediciones IPS.
- Lessa, S. (2014). *Para comprender la ontología de Lukács*. La Plata: Editorial Dynamis.
- Lohmann, H. M. (2012). Kommunismus als Religion. En M. Bitterolf & D. Maier (Eds.). *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Vor der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie* (pp. 331-337). Friburgo: Ça Ira.
- Löwy, M. (2011). Revolutionary dialectics against 'Tailism': Lukács' answer to the Criticism of History and Class Consciousness. En M. J. Thompson (Ed.). *Georg Lukács Reconsidered. Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics* (pp. 65-72). Londres: Continuum.

- Löwy, M. (1976). *Georg Lukács – From Romanticism to Bolshevism*. Londres: NLB.
- Lukács, G. (2015). *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: Herramienta.
- Lukács, G. (2013a). *Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: Razón y revolución.
- Lukács, G. (2013b). *Ontología del ser social. La alienación*. Buenos Aires: Herramienta.
- Lukács, G. (2010). *Teoría de la novela*. Buenos Aires: Godot.
- Lukács, G. (2005). *Táctica y ética. En Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)* Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Lukács, G. (2004). *Ontología del ser social. El trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.
- Lukács, G. (1985). *El alma y las formas. Teoría de la novela*. México: Grijalbo.
- Lukács, G. (1984). *Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, 1. Halbband. En Werke, Band 13*. Darmstadt: Luchterhand.
- Lukács, G. (1981). *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Lukács, G. (1973). *Vieja y nueva Kultur*. En *Revolución socialista y antiparlamentarismo* (pp. 74-86). Buenos Aires: Pasado y Presente.
- Luxemburgo, R. (2013). *Problemas de organización de la socialdemocracia rusa. En Obras escogidas* (pp. 188-205). México: Partido de los Trabajadores.
- Maceo da Costa, G. (2012). *Indivíduo e sociedade. Sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács.
- Marx, K. (2010). *Manuscritos económico-filosóficos*. Buenos Aires: Colihue.
- Mészáros, I. (1981). *El pensamiento y la obra de G. Lukács*. Barcelona: Fontamara.
- Olay, C. (2016). *Die Kulturtragödie menschlicher Existenz beim Lukács*. En C. Lörincz (ed.). *Wissen – Vermittlung – Moderne. Studien zu den ungarischen Geistes- und Kulturwissenschaften um 1900* (pp. 93-111). Köln: Böhlau. <https://doi.org/10.7788/9783412218980-005>
- Raddatz, F. (1975). *Georg Lukács*. Madrid: Alianza.
- Riu, F. (1968). *Historia y totalidad. El concepto de reificación en Lukács*. Caracas: Monte Ávila.
- Sotelo, L. (2009). *Ideas sobre la historia. La escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer, Marcuse*. Buenos Aires: Prometeo.
- Thompson, M. J. (2011). *Ontology and Totality: Reconstructing Lukács Concept of Critical Theory*. En M. J. Thompson (Ed.). *Georg Lukács Reconsidered. Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics* (pp. 229-250). Londres: Continuum.
- Westerman, R. (2019). *Lukács's Phenomenology of Capitalism. Reification Revalued*. Cham: Palmgrave Macmillan - Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-93287-3>



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Towards a theory of action: ontology and politics as foundations of Herbert Marcuse's dialectical phenomenology*

Juliano Bonamigo Ferreira de Souza

Université catholique de Louvain, Lovaina, Belgique
E-mail: ferreiradesouza.juliano@uclouvain.be

Recibido: 5 de noviembre de 2019 | Aprobado: 3 de marzo de 2020
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a06>

Abstract: This article seeks to analyze the modes of composition of the so-called dialectical phenomenology, proposed by Herbert Marcuse in 1928. It is one of his first writings, in which the author seeks to think of a theory of action whose starting point are the historical analyses derived from the historical materialism of Marx and Engels, orchestrated with the existential analytic provided by *Being and time*, by Heidegger. In order to interpret this pioneering philosophical architecture, (1) we will first show how Marcusean method establishes the understanding of a historical situation. (2) In the second section, we analyze how Marcuse interprets, in a very original way, the ontological aspects of *Dasein*. (3) In the last part, it is about showing how Marcuse operates a junction of both analyses in order to argue the need for a transforming action on the unveiled social alienation. Together, these three movements seek to emphasize the social concern that has always occupied Herbert Marcuse's philosophical reflections.

Keywords: dialectics, Herbert Marcuse, historical materialism, ontology, politics

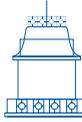
* This article is part of a research developed with financial support from the Fonds de la Recherche Scientifique de Belgique (F.R.S.-FNRS) under the Research Project (PDR) "Gouverner par l'environnement : mésopolitique et bureaucratie au XXe siècle".

Cómo citar este artículo:

Ferreira de Souza, J. B. (2020). Towards a theory of action: ontology and politics as foundations of Herbert Marcuse's dialectical phenomenology. *Estudios de Filosofía*, 62, 97-118. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a06>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Hacia una teoría de la acción: ontología y política como fundamentos de la fenomenología dialéctica de Herbert Marcuse

Resumen: Este artículo pretende analizar los modos de composición de la llamada fenomenología dialéctica propuesta por Herbert Marcuse en 1928. Es uno de sus primeros escritos, en el que el autor busca pensar en una teoría de la acción cuyo punto de partida son los análisis históricos derivados del materialismo histórico de Marx y Engels, orquestados con el análisis existencial proporcionado por *Ser y tiempo* de Heidegger. Para interpretar esta arquitectura filosófica pionera, (1) primero mostraremos cómo el método de Marcuse establece la comprensión de una situación histórica. (2) En la segunda sección, analizamos cómo Marcuse interpreta, de manera original, los aspectos ontológicos del *Dasein*. (3) En la última parte, se trata de mostrar cómo opera Marcuse una unión de ambos análisis para argumentar la necesidad de una acción transformadora sobre la alienación social revelada. Juntos, estos tres movimientos buscan enfatizar la preocupación social que siempre ha ocupado las reflexiones filosóficas de Herbert Marcuse.

Palabras clave: dialéctica, Herbert Marcuse, materialismo histórico, ontología, política

Juliano Bonamigo Ferreira de Souza

holds a BA in Philosophy from the University of São Paulo (2014) and a Master's degree in Philosophy from the Catholic University of Louvain (UCLouvain, 2017), having defended a dissertation on the role of *historicity* [*Geschicklichkeit*] in the writings of young Marcuse. He is currently a PhD candidate at the *Centre for Philosophy of Law* (CPDR) at the Catholic University of Louvain, tracing the implications between aesthetics and epistemology, from Kant and the early Romanticism [*Frühromantik*], to the ecological and technological thinking of Herbert Marcuse.

ORCID: 0000-0001-9719-833X



Introduction

After the publication of Martin Heidegger's *Sein und Zeit* in 1927, Herbert Marcuse returned to Freiburg, where he had finished his doctorate in 1922, in order to complete his *Habilitation* thesis with Martin Heidegger. He remained there until December 1932, when he left Germany to join the other intellectuals of the *Institut für Sozialforschung*, then refugees in Geneva.¹ At the time, Husserl's proposal, then professor in Freiburg, to "return to things themselves" –which established the phenomenological method aimed at concrete phenomena and experience– as well as Martin Heidegger's incursion into existential analytic, attracted a whole generation of young philosophy students. In the eyes of the young Marcuse, Husserl and Heidegger marked a renaissance of philosophy, because of their radical attempt to establish its concrete foundations, taking into consideration human existence and its condition.² For Marcuse, who had been a reader of Marx since his youth, existentialism appeared to be an important philosophical contribution –through it would be possible to overcome the petrified bases of Marxism of the time, not only in the political field, but also in the academic world. In this sense, it is important to understand the Marxist debate within the context in which Marcuse wrote his first papers. This embryonic *corpus* of the Marcusean philosophy was given the name of *dialectical phenomenology*.

Between the end of the 19 and the beginning of the 20 century, the theoretical current then dominant in the Marxist milieu had a clear Neo-Kantian influence. One of its main theorists was the Austrian Max Adler, whose work aimed at a synthesis between Kant and Marx. In contrast to this perspective, Georg Lukács had written a critique, in *History and Class Consciousness*, challenging this transcendental reading of Marxism (see Lukács, 1923/1972, p. 11ff). For Lukács, the refusal or erasure of the dialectical method in the exercise of social comprehension meant the end of an understanding of history that took into account the genetic movement of capitalism, as well as its contradictions. In this sense, Lukács rejected the Neo-Kantian method that monopolized Marxism in Germany by the beginning of the 20th century. In addition, it is necessary to understand the dominant ideas within the Socialist Party, which emerged from the *Second International* and the work of Karl Kautsky.³

1 After completing his doctorate in Freiburg in 1922 with a thesis entitled *Der deutsche Künstlerroman*, Marcuse lived in Berlin, where he worked in the editorial field with S. Martin Fraenkel. During these years he also prepared his first publication, a compilation of the bibliography about Schiller, which appeared in 1925. On this subject, see Kellner (1984, pp. 33-37).

2 Later, around 1932, Marcuse changed his mind about Heidegger's philosophy for reasons that we will analyze in the following sections. On this subject, see the interview with Marcuse entitled *Theorie und Politik*, conducted by Jürgen Habermas, Heinz Lubasz and Tilman Spengler: Habermas & Bovenschen (1978/2016). Another important interview, which we will discuss below, can be found in Olafson (1977/2007, pp. 115-127).

3 In this sense, Marcuse closely follows Lukács' *History and Class Consciousness* (1923/1972), as well as Karl Korsch's *Marxism and Philosophy* (1923/2008), insofar as he positions himself in favour of the dialectical interaction subject-object. His career path therefore contrasts with the objectivist version of "scientific socialism" (closely followed by the Second International and

It was in opposition to these ideas that the young Marcuse, following the path opened by Lukács and Karl Korsch, enters into the debate around the Marxist theory of his time. Thus, Marcuse's efforts are concretized in a work of epistemological renewal in the face of the objectifying and economist interpretation of orthodox Marxism—or vulgar, to speak like Lukács—which despised the philosophical and dialectical background on which the critical force of Marxism itself was based (Wolin, 2005, p. xiv). Marcuse does not believe that Marxism could be seen as a scientific theory and, in this sense, Heidegger's major work opens up a philosophical horizon for the rehabilitation of the theoretical potential of Marxism, allowing a kind of materialist analytic of the *Dasein* (Habermas, 1971/1974, p. 222).

According to Marcuse's reading of Heidegger's *Being and Time*, philosophy deals with human existence, seeking its own access to it and opening up to relevant aspects of the concrete life. Heidegger's existential analytic initially approached the phenomenon of historicity, showing it as a mode of concrete human existence in its historical world, but also revealing the inauthentic and reified situation of that same existence. Heidegger establishes, according to Marcuse's interpretation, a philosophy whose starting point is the concrete human being immersed in his concrete historical situation, and suggests, from this situation, the idea of a transcendence of this inauthentic mode (Romero, 2013, p. 332). Marcuse's project, for its part, is dedicated to a rigorous analysis of the phenomenon of historicity in order to understand the historical necessity of a radical act of rupture with the current social situation, in other words, to understand the "mode of donation" of historical materialism as a way of accessing this transformative action (Schmidt, 1968, p. 20). It is in this context that the use of materialism, under the light of the fundamental Heideggerian ontology, marks the occasion for a renewal of Marxist philosophy. This is the context in which Marcuse wrote his first article "Contribution to a Phenomenology of Historical Materialism" ("*Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*"), which retains some rather original aspects.⁴ The most striking originality, of course, is the junction between historical materialism and existential ontology, in which Marcuse operates an act of reciprocal correction between the two philosophical fields in order to draw a new proposal of philosophy. But if a

Soviet Marxism), which believed in the objectivity of the scientific laws that would lead the capitalist economy to its collapse. See Dumenil, Löwy & Renault (2009, p. 64) and Kellner (1984, p. 39). As for the German academic context and the integration of positivist Marxism into universities after 1918, see Goldmann (1973, p. 59ff).

- 4 The *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* were first published in July 1928, in the first volume of the Berlin-based journal *Philosophische Hefte*. It was published by Maximilian Beck from 1929 to 1936 (Cf. Spiegelberg, 1994, p. 188). The German text was also republished in the first volume of the *Marcuse Schriften*, this is the source to which we will refer (Cf. Marcuse, 1928a/1978, pp. 347-384). When necessary, we will use the translation of Eric Oberle edited by R. Wolin and J. Abromeit (Cf. Marcuse, 1928b/2005). It is worth noting that the philosophical project included in the contributions was also addressed by Marcuse in other texts from the same period, i.e., the late 1920s and early 1930s. In this article, we will focus on the contributions, because we are specifically interested in how Marcuse achieves the historical and collective aspects of social construction within Heidegger's ontology. For knowledge of other aspects of Marcuse's concrete philosophy (Cf. Marcuse, 1929a/1978; 1929b; 2011).

correction is made throughout this essay, we will see that it goes hand in hand with a reading of the notion of Marxist history through the notion of historicity.⁵

With this scenario in mind, we can now focus on the specificity of Marcuse's early philosophical challenges. In the following sections, our goal is to analyze the Marcusean project of a dialectical phenomenology proposed along its *Beiträge*, thus clarifying the fundamentals of the author's thought developed in the 1920s and which later helped to build his path within the Institute of Social Research.⁶

1. Historical materialism and fundamental situation

Marcuse's very first article begins with an observation about the principles of Marxism, which are the main focus of his essay. Marxism, says Marcuse, is first of all a "theory of social action, of the historical act (*geschichtlichen Tat*)" (Marcuse, 1928a/1978, p. 347; 1928b/2005, p. 1). The claim of this act, of this praxis, must be accompanied by a historical necessity, which Marxism alone reveals, as a theory of history. This unbreakable unity between theory and practice proves, thus, to be the guiding thread that runs through all Marxist fundamental research, and it is from within Marxism itself that one must think of the logical firmness that supports the necessity of the social act. These truths are not truths of knowledge in general, as would be appropriate in the case of a science. The truths of Marxism refer to the happening (*Geschehen*), which requires historical materialism for its interpretation.⁷ This approach constitutes within Marxism the theoretical complex allowing to deduce the meaning of happening, its "structure", its "mobility", its necessity (Marcuse, 1928a/1978, p. 347; 1928b/2005, p. 1). The question is then to know if the theses of historical materialism fully understand the phenomenon of historicity, and Marcuse's entire article revolves around this question. Therefore, Marcuse's first works constitute an investigation into the fundamental Marxist situation.

The author begins his analysis by taking the individual –the human being– as a point of departure, by questioning his "fundamental situation". By such a situation he

5 According to one of Stephan Bundschuh's theses, the movement practiced by Marcuse in this essay is to read the Marxist notion of history under the light of Heidegger's *historicity*, through which a reformulation can take place (Cf. Bundschuh, 1998, p. 25ff). For an overview discussion of the concept in Heidegger, in the light of a discussion with Dilthey and Husserl, see also Liangkang (2018).

6 The issue of the rupture within Marcuse's philosophy in 1932, with his entry into the Institute of Social Research and with the abandonment of Heidegger's ontology, was the subject of much debate. Our objective here is not to detail the transformations that occurred within Marcuse's philosophy during the 1930s, nor to defend a rupture or a chronic adherence to Heidegger's philosophy in his work. For the reader who is interested in this discussion, we refer to the following important works: Jay (1973/1996); Kangussu (2008); Katz (1982); Peter-Erwin (1999); Raulet (1992); Reitz (2000).

7 By translating *Geschehen* as *happening* we follow here the work organized by Wolin and Abromeit. According to them, "with the possible exception of the concept of historicity, to which it is closely related, *Geschehen* was the most prominent and important concept that Marcuse appropriated from Heideggerian phenomenology during this time. *Geschehen* was so crucial for Marcuse because it captured the dynamic, "ontological" historicity unique to human Dasein, which he believed had been lost in recent discussions of Marx's theory" (Cf. Wolin & Abromeit, 2005, p. 181).

understands the general context within which a human being perceives his singular position towards the world around him and, above all, from this perception, the resulting task for this same individual (Marcuse, 1928a/1978, p. 348; 1928b/2005, p. 2). But how can we come to an understanding of such a situation? Everything is in the method with which we seek to understand, and in this sense, what Marcuse wants to emphasize is that, if “human beings are both subjects and objects of history”, and if they begin to analyze their historical situation, object and subject merge, and such an analysis cannot be done without this determinism (Marcuse, 1928a/1978, p. 349; 1928b/2005, p. 3). This is a key question for Marcuse since his aim is to delimit the ground on which he himself must analyze the fundamental theories of Marxism, that is, the *corpus* of the writings of Marx and Engels as “the original historical expression of Marxism” (Marcuse, 1928a/1978, p. 349; 1928b/2005, p. 3.). Within this *corpus*, Marcuse identifies two central concepts directly related, namely, the *radical act* (*radikalen Tat*) and the *historical existence* (*geschichtlichen Existenz*). It is on the basis of these two notions that we must investigate if the “historical possibility of the radical act” brings to light a “new and necessary reality”, relating to the “realization of the human essence”, a “self-consciously historical human being” and the only bearer of such a necessity (Marcuse, 1928a/1978, p. 351; 1928b/2005, p. 4).

Let us start with the radical act, following Marcuse’s argument more closely. According to the author, one of the main elements of the fundamental Marxist situation is the need for a radical act. This follows from Marx and Engels’ analysis of capitalist society. According to both authors, within this society, humans were grouped together and their situation determined by historical conditions and class and labour relations, where “individuals stripped of any effective vital content became abstract individuals” (Marx & Engels, 1845b/2014, p. 197).⁸ Such a situation, where the specific activity of humans is subject to the capitalist structure, requires an act by which the very existence of humans, then historically conformed to this system, is changed. Under this perspective, the radical act is an act that concerns human existence, and the change of that existence itself, *i.e.* an act that, while changing the historical circumstances in which human beings find themselves immersed, also changes human existence itself. Indeed, this claim of a practical activity that changes both the human being and his environment, Marcuse finds it in Marx’s thesis on Feuerbach: “The coincidence of the changing of circumstances and of human activity or self-change (*Selbstveränderung*) can be conceived and rationally understood only as *revolutionary practice*”.⁹ The radical act thus has an existential foundation, since it is through it that humanity takes its status into its own hands and brings the transformation of its own reality into “the decisive

8 This bilingual German-French volume takes into account the latest bibliographic advances involving the manuscripts of the so-called *German Ideology*. All translations of passages from this volume into English are our own.

9 Final part of the third thesis on Feuerbach (Cf. Marx & Engels, 1845b/2014, p. 4).

realization of the human essence" (*menschlichen Wesen*) (Marcuse, 1928a/1978, p. 350; 1928b/2005, p. 4). The radicality of this act goes hand in hand with the existential change it seeks to promote, and since it is a reaction to an intolerable social reality, it is not limited to simple social, economic or political changes, but extends directly to changing modes of existence (Kellner, 1984, p. 41ff). Then, by virtue of the act as the fundamental determination of the human being, found in Feuerbach's Marxist critique, we encounter the realization or effect of an intrinsic necessity of existence. So, according to Marcuse,

the act is intended existentially in that it emerges from human Dasein as essential conduct and in that it is directed toward human Dasein. The radical act must (in relation to the doer) happen as a concrete necessity [*konkreten Notwendigkeit*] of concrete human Dasein and it must (in relation to the environment) be necessary for concrete human Dasein. The sphere of this concrete necessity is history [Geschichte]. All determinations of the radical act unite in their foundational determination as historicity [*Geschichtlichkeit*] (Marcuse, 1928a/1978, p. 352; 1928b/2005, p. 5).

This brings us to the second point that Marcuse made about Marx and Engels' work: historical existence. This existence, of which the act is the essential conduct, is situational, it is concrete. It belongs to a space and a time, in a relational framework from which it does not escape, in which it lives and where it is both determined and decisive. Therefore, this existence is effective, and it is in the concreteness of the surrounding world that the practiced act is to be done. However, this concreteness is historical. It results from the unfolding of history, from the reciprocal interaction between man and nature in history (Marx & Engels, 1845b/2014, p. 271). In search of this act, one is thus faced with the historical existence, for which the happening of the radical act is imposed as a concrete necessity (*konkreten Notwendigkeit des Geschehens*). All the determinants of this act are based in the historical determination of existence (Marcuse, 1928a/1978, p. 352; 1928b/2005, p. 5). We are therefore in the presence of a historically determined existence, we are circumscribed by the historical situation which prescribes the "prevailing possibilities of concrete human beings", as much as its actual reality (*Wirklichkeit*) and its future. Within this historical existence, the radical act has an immanent necessity, it must be carried out in history, its direction and purpose can only come from history itself and aim at historical existence.

However, how does this Marcusean analysis proceed in order to comprehend such historicity and necessity of human activity in its own reality? Marcuse returns to Marx and Engels' starting point: "We know only a single science, the science of history" (Marx & Engels, 1845a/2010, p. 28). This postulate loaded with epistemological ambition allowed the authors of *German Ideology* begin to study the history of humanity, and find the way to their analysis. Their starting point is found in the "effective individuals" (*wirklichen Individuen*) who, along an empirical path, discover their action and their

material living conditions, that is, not only the conditions they find already given, but also those they generate through their own action (Marx & Engels, 1845b/2014, p. 271). This concrete dimension of the Marx and Engels' method allows Marcuse to find, first of all, that

historical humanity does not appear as an isolated individual, but as a human being among other human beings [*Mensch unter Menschen*] in an environment [*Umwelt*], as “dependent”, “as belonging to a larger whole”. In whatever the historical time or space the [*phenomenological*] gaze is cast, it always discovers society as that which is historically concrete, as the historical “unity” [*geschichtliche “Einheit” die Gesellschaft*] (Marcuse, 1928a/1978, p. 353; 1928b/2005, p. 6).

From the notion of society, we discover its modes of production and reproduction of the material environment in which it is located. A constant renewal and a constant repetition of its existence show the maintenance and perpetuation of society in relation to natural conditions already present, under different modes of production each time. Humanity, in the pursuit of its ends, in its activity, in the succession of generations in which previous productions found and determine the productions of subsequent generations, stretches in historical time the continuity and dynamics of change, which is only made from what is given and present to it. The new generation can only develop and modify its heritage. Faced with this imposition of history,

the new generation can only become the *subject* [*Subjekt*] of history if it recognizes and grasps itself as the object [*Objekt*] of history, if it acts from the knowledge of its singular historical situation (Marcuse, 1928a/1978, p. 355; 1928b/2005, p. 8).

Thus, it is through the unveiling of such mobility that Marx and Engels explain the increasing complexity of the production process and the emergence of the division of labour –from national to international– which leads to the emergence of the modern global market. Their analysis thus conducts to the formation of the universal class, that is the proletariat, whose purpose and necessary action are prescribed in advance by their historical existence. This universal class reveals itself to be the bearer of a necessity which, through a dialectical relationship set in motion due to the concreteness and affliction of its historical situation, aims at a transformation that is both existential and social (Kellner, 1984, p. 42). The act is born of this necessity, which can only be proven as such after an awareness of the historical situation: the awareness of such a situation thus reveals the need to change this situation. Within the framework of a class consciousness, the act is the result of a process that links a historical consciousness and a necessity resulting from this awareness:

Historical existence first becomes complete in the scientific knowledge [*Wissen*] of this existence, in the knowledge of its historical situation, its possibilities, and its task. Only then is it “immediately bound up with history”; only then can it do that which it must do—and do it radically. Only that which must be done can be done radically and it is only through knowledge [*Erkenntnis*] that human existence can become certain of this necessity. In the historical situation that we have been addressing, class is the decisive historical unity and the knowledge of the unique, historical-social necessity is the achievement of “class consciousness” [*Klassenbewußtsein*] (Marcuse, 1928a/1978, pp. 356-357; 1928b/2005, p. 9).

By claiming action based on the situation of a given subject, determined as a class, Marcuse makes the Marxist background of his theory resonate. A class conscious of its historical state is the only force able to trigger the revolutionary act for which his analysis tries to find the foundation.¹⁰ And this consciousness, Marcuse reaffirms, is only possible through the work of theory, which reveals necessity and opens the path for practice.

2. The material substrate of historicity

In the first part of his *Beiträge*, Marcuse carries out an analysis of the achievements of historical materialism and the theory of history that emerges from it. Even if the early work of Marx and Engels to which our author most often refers, the *German ideology*, is only a collection of fragments gathered in posterity, the theses of this ensemble show the human existence as being primarily historical. Marcuse's next step is then to analyze historicity from another perspective, that is, to demonstrate it as a way of being of the *Dasein*.¹¹ In order to promote such a turn, it is Heidegger's *Being and*

10 With regard to the proletariat as a revolutionary subject, Douglas Kellner suggests that, even if Marcuse merged the notion of the individual and that of class in his early writings, it would already be possible to see in it a doubt regarding the status of the proletariat (Cf. Kellner, 1984, p. 389, n 29). If we are allowed to take a relatively different analytical path from that of Kellner, it seems to us that Marcuse never abandoned the proletarian protagonist's conviction, and such a suggestion is based mainly on the author's subsequent work. Certainly, from the 1960s onwards, other social elements and others “damned”, previously ignored by Marxist criticism, were considered to have been important factors of social change in Marcuse's work. This does not indicate, however, that the Marcusean view of the proletariat has changed. On this subject, see the article of 1979—year of his death—, in which Marcuse affirms, despite the change in labour relations under advanced capitalism, the existential role of the proletariat: “the proletariat is, by its very existence, a potentially revolutionary force—this quality being definitive of its very existence. Given its existence, its (potential) function in the transformation of society is also given—realisation of its existence. Now I want to defend this reification, which has at least the advantage that it stops the desperate search for the lost revolutionary Subject: a loss held to be due to the prevalent integration of the working class into the capitalist system. The working class still is the “ontological” antagonist of capital, and the potentially revolutionary Subject; but it is a vastly expanded working class, which no longer corresponds directly to the Marxian proletariat. Late capitalism has re-defined the working class” (Cf. Marcuse, 1979, p. 20).

11 As is well known, the term *Dasein* crosses modern German philosophy and, precisely because of this, it is a word whose semantic load is too wide for an absolute definition to be attempted. However, the historicizing movement that Marcuse applies

time (1927) that the author will address, since in this book, starting from the question of the meaning of being, it is historicity as a mode of being of the *Dasein* that the author brings to light. We thus see the Marcusean interpretation turning towards Heideggerian phenomenological analysis, and its starting point is the constitution of being of the “being-in-the-world” (“*In-der-Welt-seins*”) (Marcuse, 1928a/1978, p. 359; 1928b/2005, p. 11). The world is already given, Marcuse reminds us, and it is there that the *Dasein* meets others who, in their mutual relationship, compose a world of meanings (*Bedeutungswelt*), which presents itself as something we need, something we care about. The reality of the *Dasein*, in its multiple components, is “a concrete totality that cannot be torn asunder” (*unzerreißbaren konkreten Totalität*) (Marcuse, 1928a/1978, p. 359; 1928b/2005, p. 11). This interpretation of being in the world thus shows that the *Dasein* is “being with” (*Mitsein*), that he shares the world with others who influence mutually for his determination. We then encounter the “they” (*Man*), the average subject of the *Dasein*, who takes charge of all the possibilities and decisions of the *Dasein*. This constitutes the scenario of the decay of the existing to its world, where the mode of being of the existing is an “inauthentic existing”. In his thrownness (*Geworfenheit*), he succumbs to the shared world, constantly turning away from his authentic being (*eigentlichen Sein*) (Marcuse, 1928a/1978, p. 360; 1928b/2005, p. 12).

Nevertheless, according to Marcuse’s interpretation, there remains at the bottom of the *Dasein* an understanding (*Verstehen*) of what is authentic¹² to him through which he finds the possibility of seizing his own being, and this is thanks to temporality as the fundamental constitution of the *Dasein*.¹³ For Marcuse, this is the main point of the existential analysis presented in *Being and time*: the constitutive historicity of the *Dasein* shows that past, present and future are ways of being of the latter, and allow us to think of the resolution (*Entschlossenheit*) as a way of accessing authentic existence, by which the *Dasein* takes the transmitted and inherited possibilities, assuming its path towards death.¹⁴ In this assumption of inheritance lies the freedom of the *Dasein*:

to the ontological dimension of the term allows us, as his own text shows, to read *Dasein* simply as human existence, concrete *human existence*. In any case, we’ll follow the English translators and will use the original term in order not to ignore any of its possibilities of meaning.

- 12 See Feenberg’s definition on this issue: “inauthentic existence, average everyday existence, consists in conformism and refusal of self-responsibility. The insight into freedom represented by Heidegger’s philosophy is too hard a lesson to be commonly lived. To be fully human —authentic— is to acknowledge the groundlessness of human existence and nevertheless to act resolutely” (Cf. Feenberg, 2005, p. xii).
- 13 For Heidegger, historicity precedes history as the temporal mode of the being of the *Dasein*, regardless of how the *Dasein* exists as an entity (*Seiendes*) in time (Cf. Schmidt, 1968, pp. 21-22).
- 14 Once again, Feenberg’s comments are enlightening: “By resoluteness Heidegger does not mean arbitrary decisions but rather ‘precisely the disclosive projection and determination of what is factually possible at the time,’ that is, the response called for by the situation. In resoluteness the human being intervenes actively in shaping its world and defining itself, as opposed to inauthentic conformism. Unfortunately, Heidegger’s philosophy offers no means for determining criteria of what is ‘factually possible’ and so leaves the question of action in the air” (Cf. Feenberg, 2005, p. xii).

In resolutely handing itself over to historical inheritance, Dasein grasps its own “fate.” It brings itself out of the fallenness [*Verfallenheit*] of existing inauthentically and into authentic existence insofar as it becomes historical: it itself chooses its inherited, historically determined possibility [*geschichtlich bestimmte Möglichkeit*] and “recovers” its existence out of this possibility (Marcuse, 1928a, p. 361; 1928b/2005, p. 13).

Recovery (*Wiederholung*) —a crucial point in the understanding of historicity—, which unfolds from the inherited possibilities, is not a simple re-actualization of the past, but a reworking of failed possibilities, then actualized in the face of the present.¹⁵ It is the historical reality as it is presented, concrete and shared. It nourishes the future of the *Dasein*, which appears, in a cohabited world, as a shared event, as a co-destiny (*Geschick*). Thus, the historicity of the *Dasein* rooted it in a collective mobility, which extends to its entire generation. Thus, in Marcuse's methodological use of it, the Heideggerian contributions help to look at history from another perspective. *Being and time* allows ontological reflection in the concrete space of the historical present, and since this unveiling, the whole history must be thought based on the existing that acts *in* its present and *from* its present situation. This is when Marcuse's interpretation comes into play so that the results of the Heideggerian analysis be incorporated into “the living totality of the historical Dasein” (Marcuse, 1928a/1978, p. 362; 1928b/2005, p. 14). Based on this knowledge recovered by Marcuse, philosophical problems enter into a “dialectical mobility” (*dialektische Bewegtheit*) and are indexed to concrete human beings who are, ultimately, the agents around which these problems appear. In a passage that makes explicit his use of Heidegger, Marcuse clearly shows the main reason why *Being and time* has become an essential work of his time:

Recognizing the historical thrownness of Dasein and its historical determinateness and rootedness in the “destiny” of the community [*“Geschick der Gemeinschaft”*], Heidegger has driven his radical investigation to the most advanced point that bourgeois philosophy has yet achieved —and can achieve. He has revealed man's theoretical modes of behavior to be “derivative”, to be founded in practical “making-provision”, and has thereby shown praxis to be the field of decisions. He has determined the moment of decision —resoluteness [*Entschlossenheit*]— to be a historical situation and resoluteness itself to be a taking-up of historical fate. Against the bourgeois concepts of freedom and determination, he has posed a new definition of being free as the ability to choose necessity, as the genuine ability to grasp the possibilities that have been prescribed and pregiven; moreover,

15 It should be recalled that, since the failure of the German revolution in 1919 —in which Marcuse participated— collective and revolutionary action has remained as the biographical background from which his work has been conformed (Cf. Wiggerhaus, 1986/1995, p. 14f). For an introduction to the events of 1918 and 1919 in Germany, see Kuhn (2012).

he has established history as the sole authority in relation to this “fidelity to one’s own existence”. Here, however, the radical impulse reaches its end (Marcuse, 1928a/1978, p. 363; 1928b/2005, p. 15).

The historicity provided by Heidegger’s philosophy is presented as the condition of ontological possibility of history and its knowledge,¹⁶ and for this reason it has the merit of having highlighted the concrete human being as the starting point for “philosophizing” everything. Nevertheless, Marcuse’s return to Heidegger is not without a critique, or even an overcoming of the theses written in *Being and time*. Moreover, it would not be inappropriate to argue that Marcuse imposes a correction to Heidegger’s ontology while appropriating it.

Starting from the requirement posed by the concreteness of the situation of the throwing of the *Dasein*, the philosophical act can only be done from its situation, which is a historical situation inscribed within a society where the *Dasein* finds himself thrown and with which he shares his fate. From this common ground, we can thus identify three important characteristics: the *Dasein*’s thrownness is historical, it has historical roots and it is subject to the historical determinants of its situation. All these determinations together mean that the starting point of philosophical activity is the concrete human being, within a historical situation where this existence gains materiality and implication that only history can both provide and determine. The resolution before it is ultimately a negation of the tradition implemented from a repetition aimed at bringing back the failed possibilities of the past. However, it is important to stress that this is not a total negation of the past. From the materialist perspective introduced by Marcuse, it is rather a negation of the historical situation in which the inherited possibilities were denied. The dynamics of repetition thus makes it possible to return to it so that a reappropriation can take place.¹⁷

But if there is in Heidegger’s existentialism a dynamic of reappropriation of the present, it must, according to Marcuse’s view, be transposed into the dialectical framework of Marx.¹⁸ For the latter, the possibilities of the future are not revealed

16 “The proposal: the *Dasein* is historical, is fundamental as an existential ontological statement. An enormous distance separates this statement from a purely ontic observation of the fact that the *Dasein* takes place in a ‘world history’. But the historicity (*Geschichtlichkeit*) of the *Dasein* is the reason for a possible historical hearing which, for its part, still includes the possibility of giving historical studies a special development and making it a science” (Heidegger, 1927/1967, §66, p. 332).

17 “In resolutely handing itself over to historical inheritance, *Dasein* grasps its own “fate.” It brings itself out of the fallenness of existing inauthentically and into authentic existence insofar as it becomes historical: it itself chooses its inherited, historically determined possibility and “recovers” its existence out of this possibility” (Cf. Marcuse, 1928a/1978, p. 361; 1928b/2005, p. 13).

18 Kellner’s interpretation links alienation and inauthenticity. Thus, for Heidegger, even in a mode of inauthenticity, it is possible that an existence passes to authenticity thanks to a “potentiality” (*Sein-können*) that would allow an exit from the alienated existence. This passage, explains Kellner, must follow a path that begins in the experience of concern (*Sorge*), caused by daily life, and that allows the experience of resolution (*Entschlossenheit*). For Heidegger, as we have shown, it is a path of self-transformation that leads the *Dasein* from the experience of concern, of the inevitability of death, to reject his daily existence and to make a decision, a resolution for change. It is this resolution that triggers a process of self-transformation from the existing to authenticity, freeing

without a negation of the present history and its material conformation. However, according to Heidegger, authenticity can only be acquired by a *Dasein* determined to negate the tradition inscribed in the historicity of his present and to re-appropriate the failed possibilities, which remain part of its heritage. For Marcuse, the *Dasein* only has to revoke, from a conscious resolution, the current reality. This is the bridge of connection between existentialism and dialectics through which Marcuse proposes a Marxist interpretation of the Heideggerian concepts. It aims to transform the existing by transposing Heideggerian notions into a framework of social change.

Meeting this path towards concreteness within the existential structure proposed by Heidegger is one of the most original movements of the young Marcuse, especially because such an interpretation cannot be made without a critique of the Heideggerian work in question. If such a relationship between decay and inauthenticity allows us to wait for a radical act, it is locked into a general existential framework, without being able to apply to the present history. For Heidegger, this relationship could not only be valid for existential situations in all historical circumstances, but it is all the more obvious once one wonders what an authentic life is and how it is possible. However, what blocks the authentic existence of the present cannot be highlighted by Heidegger's existential analysis, but rather by a "ontic concretion" capable of meeting the conditions of possibility of the present (Kellner, 1984, p. 47). The "threatening situation of the contemporary human being", which Marcuse wants to address, can only be understood if we return to the historical density of the present, while questioning the nature of a *concretely* authentic existence (Marcuse, 1928a/1978, p. 364; 1928b/2005, p. 15). This is where the limitation of *Being and time* lies with regard to an act of change in the *Dasein* mode. Since for the latter the only way to overcome the inauthenticity of decay lies within the individual sphere, existential analytic lacks precisely a possibility of authenticity that can be found resolutely within the collective life. Despite the opening of a path to concrete existence, Heidegger's existential analysis deals only with human existence as such, in a clear abstraction from the historical and social world. In addition, Heidegger's historicity considers the *Dasein* according to the model of the *individual*, losing sight of the social and concrete constitution of historicity (Romero, 2013, p. 333).

For this reason, the modification of past experiences, as proposed by Heidegger, is limited in the face of the common task of social restructuring, sought by Marcuse with its intersection between phenomenology and historical materialism. For Marcuse, the radical act must be carried out in public life by aiming at collective transformation, which is not on the Heideggerian agenda¹⁹ –which refers the decisive resolution to the

oneself from tradition in a movement that acts both from and against it. This is why the resolution, where the *Dasein* returns to itself, always opens up the possibilities of an authentic existence based on the heritage it receives. See Kellner 1984, p. 45ff.

19 According to Kellner, the epistolary exchange between Heidegger and Karl Löwith in the early 1920s, when the former was writing *Being and time*, clearly shows the intellectual environment of the time. In the Weimar Republic, Heidegger was not the only one to claim political conservatism after the First World War. Heideggerian philosophy would thus be a "pseudo-radicalism" that

solitary existing. The conditions of the radical act must therefore be sought elsewhere, in a theory of history capable of validating them, while giving them a necessary character. Thus, provided with the ontological foundations that seem correct to him –those that form historicity as a mode of being of the *Dasein*– Marcuse will take up the presuppositions stemming from concrete reality, as they are revealed by historical materialism.

In a text written in 1933, entitled *German Philosophy, 1871-1933*, Marcuse refined the criticism –already present in his *Beiträge*– of the incompleteness of the Heideggerian notion of historicity.²⁰ For the author, Heidegger's phenomenology has made progress in the dimension of factuality, but not without having blocked its orientation towards history, insofar as the existence approached by it is a *pure existence*, deprived therefore of its history, and which finally forces man to accept and adapt to the situation in which he is precipitated.²¹ We allow ourselves to reproduce here below a long extract from this text, due to its clarity and importance. It shows the Marcusean perspective on Heidegger after the political events of 1933 in Germany.²² Marcuse writes:

Heidegger sought to develop Dilthey's project. The new direction signaled by Heidegger's ontology is his attempt at a universal interpretation of being in time. Here we witness a decisive abandonment of the traditional categories of bourgeois thought. Up to this point, the entirety of metaphysics sought to explain being conceptually and within the Logos (as the end result in Hegel's philosophy, ontology becomes logic). According to Heidegger, it is not the Logos but time that constitutes the original horizon in which one finds and understands being. Heidegger aims to renew *ontologie* as *ontochronie*. In the same vein, he interprets human being in its temporal structures, in its relationships with time. The real

claims "authenticity" while refusing socio-political commitment (Cf. Kellner, 1984, p. 49). Also, Jean-Michel Palmier describes the academic environment in Germany at the time as follows: "The nationalism that characterized the German University and the students was maintained, reinforced by the absence of German unity and amplified by the emergence of reactionary ideological currents encouraged by the empire until 1914 (...). The University has constituted a closed world, a caste, cut off from reality, imbued with its pride, its knowledge, contemptuous of politics considered vulgar, attached to the imperial tradition" (Cf. Palmier, 1983, pp. 345-346).

20 We consulted the original of this text, written by Marcuse in French, in the archives of the same author, at the library of the University of Frankfurt, in February 2017. Important data regarding the date and place of production of this writing are not noted in the manuscript, but can be obtained from the library's digital catalogue. From the latter it is possible to know that the document was produced in 1933, in Geneva, shortly before the author left for the United States. The manuscript, identified under the code "Na 3, Nr. 29" and named *La philosophie allemande entre 1871 et 1933 (German Philosophy between 1871 and 1933)*, consists of 20 pages typewritten, on which are found some handwritten corrections. As for the version we use here, it was published in Wolin & Abromeit (2005, pp. 151-164); (Cf. Marcuse, 1933/2005). A Portuguese version of this manuscript, translated by us, will be soon published, thanks to the kindness permission of Harold Marcuse and Peter Erwin-Jansen.

21 Richard Wolin underlines the interpretative path that includes the inauthentic *Dasein (das Man)* from a peaceful attitude of adaptation to its environment, without realizing any change in his existence (Wolin & Abromeit, 2005, p. xii).

22 For a more detailed discussion of Heidegger's notion of history during the 1930's, in the light of his "Black Notebooks", see Immanen, 2018 and Haase, 2019.

temporality of human being is its historicity. Heidegger understands man as essentially historical; he considers the actual possibilities of the human being and the conditions of his realization as determined by history. However, opposed to this tendency toward historicity in his philosophy there is also a transcendental trajectory necessitated by the very idea of phenomenology and ontology. Heidegger's "existential" analytic distorts concrete man and orients itself toward human existence *in general*, in the neutrality of its ontological essence. Heidegger's philosophy is wedded to the idea of an authentic existence that is realized through a firm willingness to die for one's own possibilities. It is here that Heidegger's existential analytic is transformed into a politics of heroic, racist realism. Pure consciousness as a residue of the destruction of the world in Husserl becomes, with Heidegger, pure human *existence*, human existence in its transcendental purity. The original inclination toward historicity is paralyzed; history is transported into human existence, it even becomes identical with real existence (Marcuse, 1933/2005, pp. 160-161).

What is most striking in this piece is the critique of the phenomenological approach by which Heidegger attempts to account for the real and material constitution of the historicity of the existing, always marked by a socio-historical world crossed by political and economic antagonisms. Thrown into a common world, the *Dasein* is nevertheless unaware of his concrete historical situation, and Marcuse relates this philosophical aspect of *Being and time* to Heidegger's subsequent commitment to National Socialism, from 1933 onwards (Cf. Farías, 1987/1989, p. 79 ff). Thus, this 1933 essay clearly shows the criticism already inscribed in 1928 in the *Beiträge*, where Marcuse—as we have shown, despite the use he makes of the dynamics of resolution and the revocation of inauthentic existence—reproaches *Being and time* for its decisive resolution which only concerned the solitary existing. According to Marcuse's correction, more than a modification of past existence, the radical act must be a reconfiguration that has an impact on all spheres of public space (Marcuse, 1928a/1978, p. 364; 1928b/2005, p. 16). Marcuse's requirement thus concerns a "life space" ("*Lebens-Raum*") where the meanings of the present are contextualised in a historical mode, in a concrete historical situation. This is what Marcuse defines as the "material substrate of historicity" (*materialen Bestand der Geschichtlichkeit*), *i.e.*

the circle of concrete historical conditions within which a concrete *Dasein* exists and in which, in every case, *Dasein* and the totality of involvements [*Bewandtnisganzheit*] of its world are rooted (Marcuse, 1928a/1978, p. 365; 1928b/2005, p. 17).

3. Life space and praxis

After having shown the reasons why *Being and time* carries an important asset to understand historicity as a way of being of the *Dasein* in his quest for authenticity

—despite the forgetting of the concrete material and historical conditions necessary for a resolution to be reached—, Marcuse begins an analysis of the methods for understanding the need for action in his current historical situation. For the author, it was a question of synthesizing the possibilities inscribed in the dialectical method of historical materialism and those inscribed in the phenomenological approach to reality. Only this junction, whose arguments we have just examined, can make it possible to understand the historical reality and the practical necessity inscribed within it. On the one hand, the dialectical method immediately sees its object as a historical object, allowing access to it while inscribing it in mobility and temporality. It thus makes it possible to study its subject by considering all its aspects, its mediations and its development. It also requires the observer to be caught in this mobility, which means that his practice enters as a constitutive factor in the definition of his object. This is precisely the case of the theory of history that we can extract from historical materialism, since it considers its object as part of a historical process and approaches it from a specific historical moment (Marcuse, 1928a/1978, p. 366; 1928b/2005, p. 17).

On the other hand, there is the phenomenological method, which has been able to highlight the historicity of the *Dasein*. Phenomenology ensures that the question we ask come from the objects themselves. It can, however, abstract the object of any historicity, as would be the case in mathematics or physics. It is precisely against this sense that Marcuse advocates for a transformation of phenomenology, not without criticizing Heidegger's approach. Thus, for him,

phenomenology should never let its investigation end simply with the exhibition the historicity of its object, only subsequently to return it to the sphere of abstraction. Phenomenology must constantly maintain its object in the most rigorous concretion. This means that as an examination of a historical object —as an examination grounded in historicity— phenomenology must allow the concrete historical situation, its concrete “material content”, to work its way into the analysis. Thus a phenomenology of human *Dasein* would be lacking in necessary richness and clarity if it were to pass over the material content of historical *Dasein*. This, as has already been suggested, is the case with Heidegger (Marcuse, 1928a/1978, p. 369; 1928b/2005, p. 20).

Unlike Heidegger, Marcuse aspires to a concreteness whose appearance can only take place through a dialectical method, precisely because the latter makes justice to the concrete historical situation corresponding to its object. Also this dialectical method —as the existential analytic had done by drawing from inauthenticity the consequences that lead to the resolution— must make its contribution in the sphere of existence by trying to show the practical necessity that derives from history and culminate in a method of action in conformity with historical knowledge.

It is precisely in this sense, as we seek to show, that Marcuse proposes a unification of the two methods, a *dialectical phenomenology* (*dialektischen Phänomenologie*),

which by its concreteness can give right to the historicity of the human *Dasein*. This method corresponds to Marcuse's two requirements, while taking up phenomenology and dialectics again: it allows the approach initiated by Heidegger to be accomplished in a phenomenology of the concrete and historical existence, as well as it allows dialectics not only to locate the historical place of reality, but also seeks in this reality a possible proper meaning. This method thus deals with human existence, "historical in its very being –in its essential structure as well as in its concrete forms and configurations" (Marcuse, 1928a/1978, p. 370; 1928b/2005, p. 21). With this new methodological proposal, Marcuse returns to an analysis of the fundamental theses of historical materialism, while revising the existential situation. However, the *Dasein* finds itself thrown into a world of relationships and values. It is not, however, a question of a world in general, or an existing one in general, but of a framework of relationships formed with a concrete *Dasein*, in a concrete world defined by a determined historical situation. Thus, if each time the existing is determined and developed in this concrete situation, and if –according to what the phenomenological interpretation had highlighted– the primary mode of *Dasein* behaviour is a practical concern, this means that it is necessary

that concrete-historical *Dasein* should be understood primarily in terms of how it has provided for itself in its world and according to its world. *Dasein*'s primary care [*Sorge*] is for itself, for its production and reproduction (Marcuse, 1928a/1978, p. 374; 1928b/2005, p. 25).

However, these production and reproduction are not to be understood in a pure sense, since the modes through which the practice and action of the *Dasein* intervene in reality are also historically localized in the temporality of the world and in its spatiality. From there appears the "life space" ("*Lebensraum*") of the *Dasein*, the natural environment where the existing is located and from which he draws all the possibilities of his own existence. It is therefore from everything that is predetermined by this space that the *Dasein* begins the production that takes care of his being and realizes the historical mobility in which he sees himself as thrown. The *Dasein* thus finds itself in front of a pre-determined material and ideological framework with which and from which it realizes its existence and where the construction of historical units takes place. From both existential and dialectical analysis, the concern for the formation and continuation of the *Dasein*'s being is made in the middle of a circle of objects that appear as matter available for existential needs, whose care is ordered by a practice aimed at these same needs. However, says Marcuse, all the concerns aimed at covering these existential needs constitute the economy. It is in this sense that, understood in a broad way, social production and reproduction are "the most originary and the ultimate constituent of every historical unity because they, without exception, affect its pure existence" (Marcuse, 1928a/1978, p. 378; 1928b/2005, p. 28). This is how Marcuse localizes, this time from a materialist perspective, the analysis implemented

by Heidegger. The mode through which the determined *Dasein* takes care of its being appears only within the mode of production highlighted in its historical development. From these concrete determinations, that is, social and historical determinations, the contradictions of the capitalist system discovered by dialectical analysis are then seen from the existential perspective of the *Dasein*. This enables Marcuse to state that

historical society constitutes itself in the modes of production corresponding to its thrownness, in the modes in which it provisions its life-space in accordance with its existential needs. Only then, when a society truly provisions its life-space in a unified way as a society, is it a historical unity, the bearer of historical movement. In the moment when this unity is torn asunder, when the whole society no longer exists in making-provision for its existential needs, and where a *division of labor* is sufficiently advanced that the provision for life-space is no longer regulated through the voluntary act of the whole society, but is rather distributed by means of various coercive measures (such that now the hardest work appears as the activity of the subordinate and the inferior) –in this moment the existential needs, too, grow out of and differentiate themselves from this division of labor within a society that was once unified (Marcuse, 1928a/1978, p. 379; 1928b/2005, p. 29).

Indeed, it is through primary modes of the behaviour of the existing and the fundamental structure of historicity that nature becomes history based on the action of the existing, aiming at the concern of its being and its life space. This is highlighted by the existential analytic. Nevertheless, it is the dialectical side of the analysis that highlights the contradiction of economic-historical relationships in the given situation of the *Dasein*. Thus, if on the one hand, the being acting on the existing constitutes the whole domain of what happens, on the other hand it cannot act until the contradictory and torn situation of its vital space and society become highlighted by a dialectical perspective.²³ This means that where the modes of production are in contradiction with the forms of existence, it is up to the productive class, the proletariat, to break the relations that act at the bottom of this contradiction (Marcuse, 1928a/1978, p. 383; Marcuse, 1928b/2005, p. 32). Thus, by pushing the possibilities already inscribed in his vital space, and in possession of the knowledge of the historicity of the world –which also offers him the knowledge of his own historicity– the *Dasein* can aim at an authentic existence only through practical intervention in the world.²⁴

23 Andrew Feenberg underlines the thesis that a primacy of practice can be found in the reading of *Being and Time*, and this primacy would have been the interpretative path that led Marcuse from Heidegger to the young Marx, in his writings of 1932: “Marx claimed that the fundamental relation to being is not consciousness but praxis. Being and Time similarly describes the human relation to the world as fundamentally practical. In his student days, Marcuse noted the parallel and read Being and Time as the key to Marx” (Feenberg, 2005, p. xiv).

24 As Romero reminds us, we see a reformulation of the Heideggerian project from the categories of the first Lukács: the reification where existence was thrown is not necessarily an ontological reification, defined by impersonality, but can be interpreted as a

Conclusion

After this analysis, implemented with the help of phenomenological and dialectical contributions, Marcuse succeeds in showing that, starting from a transformative act of revocation of the present, the existing can create a new world, that is, a reality in which the framework of meaning that constitutes the world of the discarded being would be freed from the contradiction revealed by historical materialism (see Casati, 2019; Valentim, 2016, p. 295ff). It is not surprising, therefore, that we find here, in a still germinal way, one of the most important themes of Marcuse's entire work, namely, the ways of overcoming alienation. More specifically, in this inaugural essay, we see how Marcuse uses two distinct "philosophical schools" to argue about the need for a radical act that must take place in existence.

The phenomenological analysis implemented by Marcuse, under the influence of *Being and time*, helps him to highlight the fact that the human existing is essentially historical and that practice is the original mode in which the existing relates to things. Nevertheless, to operate a sort of correction to the Heideggerian proposal, which was about an existing in general, Marcuse resorted to dialectics and, based on the theses resulting from historical materialism, he managed to give a concrete interpretation of existential analytic. It fills it with the materiality of existence and historical mobility, where modes of production within the capitalist system shape the existence of the rejected being and make that resolution and revocation appear only as a radical act, that is, as a revolution in the face of an existence that has become unbearable.

Our intention, in retracing this analytical journey of the young Marcuse, was precisely to shed light on an important part of his thought, which today is relatively forgotten. It remains to be discussed, on another occasion, the details that led to the rupture between Marcuse and Heidegger, as well as the subsequent deepening in the theses of Marx. In any case, the important here is to verify not only the ways in which the young philosopher seeks to conform his own thinking, but above all, to verify a constant concern for human existence within Marcuse's work. To return to the first steps of the genesis of Marcusean thought is, most of all, to be able to understand the historicity of a thought that, like few of its generation, was able to conceptualize the diverse experience of the 20 century.

References

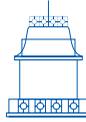
Bundschuh, S. (1998). "Und weil der Mensch ein Mensch ist...". *Anthropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses*. Lüneburg: zu Klampen.

reification historically generated by a specific society, based on the division of labour, which historically has become a society producing commodities (Romero, 2011; 2013, p. 336).

- Casati, F. (2019). Heidegger and the contradiction of Being: a dialetheic interpretation of the late Heidegger. *British Journal for the History of Philosophy*, 27(5), 1002-1024. <https://doi.org/10.1080/09608788.2018.1536030>
- Duménil, G., Löwy, M. & Renault, E. (2009). *Les 100 mots du marxisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Fárias, V. (1987/1989). *Heidegger and Nazism* (J. Margolis & T. Rockmore, Eds.). Philadelphia: Temple University Press.
- Feenberg, A. (2005). *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203489000>
- Goldmann, L. (1973). *Lukács et Heidegger* (Fragments posthumes établis et présentés par Y. Ishaghpour). Paris: Denoël/Gonthier.
- Haase, U. (2019). Approaching Heidegger's History of Being Through the Black Notebooks. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 51, 95-109. <https://doi.org/10.1080/00071773.2019.1690181>
- Habermas, J. (1971/1974). *Profils philosophiques et politiques* (F. Dastur, J.-R. Ladmiral & M. de Launay, Trans.). Paris: Gallimard.
- Habermas, J. & Bovenschen, S. (1978/2016). *Gespräche mit Herbert Marcuse* (2 Auflage). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1927/1967). *Sein und Zeit* (11 Auflage). Tübingen: Max Niemeyer.
- Immanen, M. (2018). Revisiting Marcuse's "Habilitation Odyssey" in the Light of Heidegger's "Black Notebooks". *New German Critique*, 45(3), 129-154. <https://doi.org/10.1215/0094033X-6977833>
- Jay, M. (1973/1996). *The Dialectical Imagination*. Boston: University of California Press.
- Kangussu, I. (2008). *Leis da liberdade: a relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse*. São Paulo: Loyola.
- Katz, B. (1982). *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*. London: New Left Books.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. London: Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-17583-3>
- Korsch, K. (1923/2008). *Marxisme and Philosophy* (F. Halliday, Trans.). New York: Monthly Review Press.
- Kuhn, G. (Ed.). (2012). *All Power to The Councils! A Documentary History of The German Revolution of 1918-1919*. Oakland: PM Press.
- Liangkang, N. (2018). The Phenomenological-Ontological Dimension of Philosophy of History: The Problem of History in Husserl and Heidegger. *Comparative and Continental Philosophy*, 10(1), 7-20. <https://doi.org/10.1080/17570638.2018.1440496>
- Lukács, G. (1923/1972). *History and Class Consciousness*. *Studies in Marxist Dialectics* (R. Livingstone, Trans.). Cambridge, MA: The MIT Press.

- Marcuse, H. (1928a/1978). Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus. *Schriften*, band 1 (pp. 347-384). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marcuse, H. (1928b/2005). Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism. In R. Wolin & J. Abromeit (Eds.), *Heideggerian Marxism* (pp. 1-33). Lincoln: University of Nebraska Press.
- Marcuse, H. (1929a/1978). Über konkrete Philosophie. *Schriften*, band 1 (pp. 385-406). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marcuse, H. (1929b/2010). Sobre filosofía concreta. En *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (J. M. Romero Cuevas, Trad.) (pp. 131-158). Madrid: Plaza y Valdes. <https://doi.org/10.5211/9788492751808.ch3>
- Marcuse, H. (1933/2005). German Philosophy, 1871–1933. In R. Wolin & J. Abromeit (Eds.), *Heideggerian Marxism* (pp. 151-164). Lincoln: University of Nebraska Press.
- Marcuse, H. (1979). The Reification of the Proletariat. *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 3(1), 20-23.
- Marcuse, H. (2011). *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929–1931* (J. M. Romero Cuevas, Trad. & Ed.). Barcelona: Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x7b9>
- Marx, K. & Engels, F. (1845a/2010). *Marx and Engels Collected Works*, vol. 5. Marx and Engels 1845-47. S. l.: Lawrence & Wishart.
- Marx, K. & Engels, F. (1845b/2014). *L'idéologie allemande* (J. Quétier & G. Fondu, Trad.). Paris: Les Éditions Sociales.
- Olafson, F. (1977/2007). Heidegger's Politics: An Interview with Herbert Marcuse. In A. Feenberg & W. Leiss (Eds.), *The Essential Marcuse: Selected Writings of Philosopher and Social Critic Herbert Marcuse* (pp. 115-127). Boston: Beacon Press.
- Palmier, J.-M. (1983). Heidegger et le national-socialisme. *Les Cahiers de l'Herne*, 45, 333-353.
- Peter-Erwin, J. (Ed.). (1999). *Zwischen Hoffnung und Notwendigkeit: Texte zu Herbert Marcuse*. Frankfurt am Main: Neue Kritik.
- Raulet, G. (1992). *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation*. Paris: PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.raule.1992.01>
- Reitz, C. (2000). *Art, Alienation, and the Humanities: A Critical Engagement with Herbert*. Albany: SUNY Press.
- Romero, J. M. (Ed.). (2011). Introducción: ¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931* (pp. 9-35). Barcelona: Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x7b9.3>
- Romero, J. M. (2013). La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse. *Pensamiento*, 69(259), 331-350.
- Schmidt, A. (1968). Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse. In J. Habermas (Ed.), *Antworten auf Herbert Marcuse* (pp. 17-49). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Spiegelberg, H. (1994). *The Phenomenological Movement: a historical introduction*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. https://doi.org/10.1007/978-94-009-7491-3_1
- Valentim, M. (2016). Fora do mundo: lugar e sentido da não-humanidade na ontologia fundamental. *Discurso*, 46(2), 287-334. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2016.123679>
- Wiggerhaus, R. (1986/1995). *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance* (M. Robertson, Trans.). Cambridge: The MIT Press.
- Wolin, R. & Abromeit, J. (Eds.). (2005). *Heideggerian Marxism*. Lincoln: University of Nebraska Press.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Los imaginarios de la revolución social. Acción colectiva y representación*

Carlos Alfonso Garduño Comparán

Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México
Email: eidoshumanidades1@gmail.com

Recibido: 2 de noviembre de 2019 | Aprobado: 3 de marzo de 2020
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a07>

Resumen: En este texto se desarrolla un acercamiento al problema de las formas de acción colectiva y de representación que se pueden presentar como alternativas con potencial de transformación de las condiciones sociales más allá de la estructura ideológica del sistema capitalista. A partir de una confrontación entre Cornelius Castoriadis y Slavoj Žižek con respecto a la posibilidad de *autoinstitución* de la sociedad y la necesidad de vincular la multitud a una representación unitaria, se analizan los dilemas concretos de la lucha revolucionaria a través de las figuras de Lenin y Robespierre. Este análisis permite concluir que la irrupción de la libertad de los colectivos en los eventos revolucionarios implica un tipo de violencia que impide determinar con certeza su dirección. Sin embargo, tal violencia también es la condición que enmarca el acto revolucionario en una dimensión ética, como una decisión que posibilita la transformación del imaginario.

Palabras clave: Slavoj Žižek, revolución, imaginario, representación, acción colectiva, autoinstitución, violencia

* Este texto forma parte de los trabajos del grupo académico "Estudios Transdisciplinarios sobre Cultura en América Latina" de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado del México.

Cómo citar este artículo:

Garduño Comparán, C. A. (2020). Los imaginarios de la revolución social. Acción colectiva y representación. *Estudios de Filosofía*, 62, 119-141. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a07>

OPEN  ACCESS





The imaginary of the social revolution. Collective action and representation

Abstract: This text develops an approach to the problem of the forms of collective action and representation that can be proposed as alternatives with potential to transform social conditions beyond the ideological structure of the capitalist system. The concrete dilemmas of the revolutionary struggle are analyzed through the figures of Lenin and Robespierre, after a discussion of the arguments of Cornelius Castoriadis and Slavoj Žižek on the possibility of self-institution of society and the need to link its multiplicity to a unitary representation. The paper concludes that the irruption of the collectives' freedom in revolutionary events implies a type of violence whose direction is difficult to determine with certainty. However, this violence frames the revolutionary act in an ethical dimension, as a decision that enables the transformation of the imaginary.

Keywords: Slavoj Žižek, revolution, imaginary, representation, collective action, self-institution, violence

Carlos Alfonso Garduño Comparán

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Investigador posdoctoral apoyado por el CONACYT/ México en la Escuela Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, Fonds Ricoeur y Hannah Arendt Center for Politics and Humanities. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT desde 2016. Colaborador en el grupo de investigación “Estudios Transdisciplinarios sobre Cultura en América Latina” de la UAEMex.

ORCID: 0000-0001-8401-9478



Introducción

Fredric Jameson (1991), en su crítica a la posmodernidad como lógica del capitalismo tardío, establece que, en nuestra época, para determinar los criterios de la acción colectiva frente a la dinámica cultural impuesta por el capitalismo y sus medios de reproducción de representaciones, se nos impone la necesidad de representar el espacio mundial del capital a modo de un *mapa cognitivo*. En principio, tal “representación de representaciones” debería ayudarnos a fundamentar nuestra práctica política, en el sentido de dotarnos de una herramienta para tomar decisiones en la lucha por transformar las condiciones de la vida social.

La cuestión, sin embargo, es a qué dilemas políticos nos lleva la elaboración de tal esquema cognitivo, al intentar trascender los límites impuestos por el imaginario capitalista. ¿Qué formas de acción colectiva y de representación se presentan como posibilidades de transformación más allá de la estructura ideológica que mantiene funcionando el actual sistema económico-político? ¿Cuáles son los problemas de representación a los que nos enfrentamos al tratar de concebir formas de organización social fuera de los límites del imaginario capitalista?

En este texto se propone un desarrollo de estas cuestiones tomando como eje rector el pensamiento de Slavoj Žižek. Para ello, se comenzará con un planteamiento abstracto de la cuestión del imaginario revolucionario, a partir de una confrontación entre Cornelius Castoriadis y Žižek, en relación a la posibilidad de *autoinstitución* de la sociedad desde su multiplicidad y la necesidad de vincular a la multitud a una representación unitaria que le dé consistencia. Posteriormente, se llevará la problemática a la discusión de los dilemas concretos de la lucha revolucionaria a través de las figuras de Lenin y Robespierre, lo cual nos permitirá concluir acerca de la irrupción de la libertad de los colectivos en los eventos revolucionarios, la violencia emancipadora y la totalitaria, y la fundamentación ética del acto revolucionario que posibilitaría en principio la transformación radical del imaginario en el que planteamos nuestras aspiraciones.

En último término, sin embargo, quizá la pregunta que más me inquieta, es la que plantea Castoriadis (1991) en relación al desarrollo de la civilización occidental: “¿Le ofrece Occidente actual (al tercer mundo), aparte de la abundancia de *gadgets*, algo con qué sacudirlo en su institución imaginaria? ¿Se le puede decir que el *jogging* y Madona son más importantes que el Corán?” (p. 24). A mi parecer, justo el problema del imaginario capitalista es que no puede ofrecer una respuesta satisfactoria. Lo cual, por otro lado, no significa que sólo quede como alternativa regresar al Corán, la Biblia o el Popol Vuh. En este sentido, este texto es un intento de pensar qué alternativa moderna tiene Occidente más allá de las ofertas del actual mercado mundial.¹

1 Al respecto, vale la pena seguir la reflexión de Ponce (2020) acerca de la consigna “socialismo o barbarie”, en distintos pensadores, desde Rosa Luxemburgo hasta Castoriadis.

Castoriadis con Žižek, o el dilema de los imaginarios de la autoinstitución y la representación

En una entrevista acerca del sentido de la revolución, Cornelius Castoriadis (1991) destaca la especificidad de la Revolución francesa como la primera que plantea con claridad la idea de una *autoinstitución* explícita de la sociedad. Esta pretensión es lo que para Castoriadis define el sentido de una auténtica revolución.

Antes de la Revolución francesa, incluso en la inglesa o la americana, había revueltas, reformas, golpes de Estado o reinstituciones, frecuentemente basados en la tradición de un orden social cuyas bases fundamentales se intentaban conservar bajo principios que trascienden el ámbito social, ya sean religiosos o teóricos, como el del estado de naturaleza. Según Castoriadis, la novedad de la Revolución francesa es que la sociedad misma se lanzó a la empresa de autoinstituirse. ¿Con qué fin? No sólo por bienestar, felicidad o utilidad, ni siquiera por justicia, sino por libertad. Para Castoriadis, pues, la libertad es el principio fundamental de cualquier transformación auténticamente revolucionaria, relacionada por definición con la autonomía del colectivo que no sólo es un sujeto de cambio, sino el objeto de ese cambio.² La libertad está directamente vinculada al ideal colectivo de constituirse a sí mismo bajo una ley dada por él mismo.³

Según Castoriadis (1991), quienes descubrieron que “toda institución de la sociedad es autoinstitución” (p. 8), fueron los griegos, pues desde las reformas de Solón hasta la revolución de Clístenes —que pusieron las bases de la democracia ateniense— generaron gradualmente la consciencia de que esa institución compete al *nomos* y no a la *physis*.⁴ Sin embargo, a pesar de sus logros, esa democracia no tocó las estructuras sociales y económicas recibidas, dejando intactas al interior del *oikos* las desigualdades de género y de clase, bajo la justificación de principios *naturales*. Algo análogo, piensa Castoriadis, sucedió con la Revolución americana, donde se establece una declaración que traduce los “derechos naturales” para la base social de pequeños productores independientes, lo cual como en Grecia, mantiene intacta una estructura de desigualdades sociales, permitiendo la esclavitud, segregación y diversas formas de discriminación.

La revolución radical, pues, debería cuestionar, “en derecho, la totalidad de la institución existente de la sociedad” (Castoriadis, 1991, p. 9), lo cual nos lleva a un difícil problema teórico-práctico: “La Revolución francesa no puede crear políticamente si no destruye socialmente” (Castoriadis, 1991, p. 9). ¿Puede haber una auténtica democracia si no se atacan de raíz las estructuras que reproducen las desigualdades económicas y sociales? ¿No es lo social y lo económico, por ello, directamente político? ¿Cómo, sin

2 Para profundizar en la noción de autonomía de Castoriadis en relación al sujeto revolucionario, consúltese (Rosso, 2020).

3 Para una exploración detallada del potencial creativo del imaginario según Castoriadis, en contraposición con su apropiación por parte del capitalismo, consúltese Telios (2019).

4 Para profundizar en el interés de varios pensadores franceses contemporáneos, entre ellos Castoriadis, por la democracia antigua, consúltese Moreno Pestaña (2018).

embargo, destruir, y al mismo tiempo instituir, sin llevar a la sociedad a una crisis que impida la realización de sus objetivos, y que, probablemente, termine en una situación política de mayor represión y una situación económica insostenible?

En específico, es pertinente retomar una de las preguntas del entrevistador: “¿Puede una generación hacer un boquete en la historia operando en la discontinuidad pura?” (Castoriadis, 1991, p. 10). A lo que Castoriadis responde que uno tendría que plantearse el problema de la relación entre libertad y razón: “Cuando digo que la historia es creación *ex nihilo*, esto no significa en modo alguno que ella sea creación *in nihilo* ni *cum nihilo*” (Castoriadis, 1991, p. 10). Nunca, piensa Castoriadis, hay rompimiento total o discontinuidad pura, sino que “la ruptura está en el *sentido* nuevo que ella confiere a lo que hereda o utiliza” (Castoriadis, 1991, p. 11). Con ello, no se trata de que la razón de manera pura imponga un nuevo sistema al que se deba hacer entrar a la sociedad, en una especie de *rousseauismo* perverso en el que “se les forzarán a ser racionales” (Castoriadis, 1991, p. 11). En ese punto, la pretendida libertad de la razón se vuelve terror e, inevitablemente, lleva a que la supuesta soberanía del pueblo sea reemplazada “por la Razón de sus ‘representantes’, en nombre de la cual será atropellada, forzada, violada, mutilada” (Castoriadis, 1991, p. 11).

El problema, entonces, es cómo lograr, después de la ruptura revolucionaria, que el pueblo no se retire de la escena —dejando toda la transformación en manos de un Estado o partido que terminará monopolizando las decisiones e imponiéndolas por la fuerza—. ¿Cómo, pues, lograr mantener una “mediación viviente”, para evitar que quede de un lado la “entidad abstracta de la ‘Nación’, del otro los que la ‘representan’ (...), y, entre ambos, nada”? (Castoriadis, 1991, p. 12). El tema, entonces, es cómo es posible, si lo es, el “autogobierno de todas las formaciones colectivas intermedias” (Castoriadis, 1991, p. 12).

Su misma línea de argumentación lleva a Castoriadis a rechazar la idea del Estado como lugar desde donde se ha de ejercer el poder, suponiendo que este se puede ejercer efectivamente desde el colectivo revolucionario. Y, en consecuencia, a plantearse la superación del imaginario del Estado-Nación, en el que el poder sólo puede ejercerse a través de la entidad representativa del Estado.

Al respecto, es pertinente retomar su lectura de la Revolución rusa. Para Castoriadis (1991, pp. 14-15), la auténtica revolución tuvo lugar desde 1905 donde la acción era coordinada por la forma de autoorganización colectiva del *soviet*, que se prolonga hasta 1921 con los comités de fábricas. En cambio, a su juicio, el fracaso de la revolución se da en octubre de 1917, donde Castoriadis ve un *putsch*, un golpe de Estado militar, que llevará a romper con la voluntad popular y a imponer la lógica del Partido Bolchevique.

Ahora bien, ¿puede haber auténticamente revolución sin una ruptura violenta que implique una alteración de la legalidad establecida? “Seguramente no”, afirma Castoriadis (1991, p. 16); pero todo el asunto consiste en determinar en qué debe consistir esta violencia para salvar el sentido emancipador de la revolución y evitar su degeneración totalitaria.

De acuerdo con lo que hemos visto, entonces, Castoriadis rechaza el terror como imposición de la racionalidad de un Estado o partido, ya sea que intente transformar la sociedad o frenar esa transformación. En contra, apoya la idea de una ruptura basada en el autogobierno de diversas formas de organización colectiva, en las que su acción vaya generando su propia legislación, como un proceso de autoinstitución. La autonomía de la razón se debería imponer sobre el dominio instrumental de la razón; el problema, así, es análogo al de la *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno & Horkheimer, 2002), donde más que cortar con el pasado para instaurar un sistema puramente racional, la revolución debería “instaurar otra relación con la tradición —no tratar de suprimirla” (Castoriadis, 1991, p. 17). Debería ser una cuestión de libertad y no de dominio: “la cuestión de una sociedad libre hecha de individuos libres” (Castoriadis, 1991, p. 18), que no sólo sean regidos por sus leyes, sino que participen en su formación y en el ejercicio del poder, combatiendo, en consecuencia, la apatía, la despolitización y el dominio de los medios de comunicación. Es, en suma, la cuestión de cómo fomentar una sociedad en la que reinen las pasiones por lo público y no por lo privado. Una sociedad de ciudadanos y no de consumidores o usuarios de un sistema, como parece terminar imponiendo el imaginario capitalista actual.

Ahora bien, para Slavoj Žižek (2006), este planteamiento de la cuestión resulta muy problemático. En un alegato en pro de una Revolución Cultural como la que propuso Mao Zedong, como respuesta a los desarrollos teóricos de Gilles Deleuze y Felix Guattari, en los que se pone el acento en la acción de la multitud contra el predominio de la representación y la trascendencia de organismos políticos como el Estado o los partidos, Žižek destaca el siguiente problema:

no es posible limitarse a oponer sencillamente la multitud inmanente subversiva al poder trascendente de un Estado centralizado: fue el propio establecimiento de un poder estatal centralizado durante los siglos diecisiete y dieciocho lo que creó el espacio para la aparición en primer plano de la multitud política moderna (Žižek, 2006, pp. 224-225).

En contra, pues, de la interpretación de Castoriadis, lo que realmente revolucionó a la sociedad para Žižek, promoviendo su politización, fue el surgimiento de un nuevo Estado moderno y no la acción autónoma del pueblo.

Por ello, para Žižek, la verdadera cuestión no es cómo deshacerse del Estado o reducir al mínimo su representación, sino qué sería en realidad, más allá de asumir una *resistencia*, una *multitud en el poder*. ¿Puede una multitud efectivamente ejercer el poder? ¿O es propio del poder centralizarse y funcionar, en el mejor de los casos, de forma representativa?

Los ejemplos de Žižek son de especial interés aquí porque refieren a procesos revolucionarios latinoamericanos. Uno de ellos es el de Hugo Chávez en Venezuela. La lectura de Žižek es que, ahí, la “multitud en el poder” terminó actualizándose “en forma de un líder autoritario cuyo carisma puede servir de ‘significante vacío’ capaz de contener

la multitud de intereses” (Žižek, 2006, p. 226). Como suele pasar en Latinoamérica, los procesos revolucionarios y movimientos sociales en general terminaron concentrándose en la figura de un caudillo, que a partir de entonces se convirtió en el responsable de la actividad y en el depositario de los anhelos colectivos, provocando en consecuencia una nueva concentración del poder y una polarización social más marcada que la que se pretendía superar.

Un caso teóricamente más interesante es el de la resistencia zapatista en Chiapas. Su objetivo, contrario al de la Revolución Bolivariana, no es asumir el control del gobierno con la aspiración de cambiar la sociedad en su totalidad, sino crear espacios autónomos en lugares marginales del edificio social, como son las comunidades indígenas campesinas. El punto de Žižek es que, incluso en estos casos en que se pretende, desde la multiplicidad, ejercer una resistencia que vaya transformando las condiciones sociales desde lo regional, se tiene que referir a un líder carismático como contenedor vacío. En este caso, el Subcomandante Marcos, como Chávez, cumple la función del *Significante Amo*, como elemento estructural que le brinda al colectivo su fuerza de totalización y homogeneización. El *vacío* que permite la consistencia y unidad del conjunto.

Dicho de otra manera, parece que la acción política, aún la más revolucionaria, requiere siempre de un elemento extra-social, análogo al Estado, como forma de representación, no de los intereses de la multitud, sino de la unidad del colectivo como principio de su estructura organizacional. O dicho de otra manera, ¿no es verdad que el pueblo no existe por sí mismo, sino sólo a partir de la imposición de un nuevo *Significante Amo*, como forma de representación que posibilita, de hecho, la existencia del pueblo? ¿Puede un pueblo darse a sí mismo una Ley, como si existiera previamente a ella? ¿O es precisamente la imposición de la Ley la que le da su forma al pueblo? Y más aún, ¿qué pasaría con la multitud si funcionara fuera de la ley? ¿Cómo podría demandar derechos y reivindicaciones si no hubiera un Estado que atendiera la demanda? ¿No es verdad que en la ilegalidad, la multitud más bien estaría vulnerable y caería en dinámicas viciosas como el narcotráfico, la trata de personas o la dominación del más fuerte?

El problema, entonces, después de haber repasado los argumentos de Žižek y Castoriadis, puede plantearse en los siguientes términos: existe una aspiración sociopolítica legítima en función de la cual se emprenden procesos revolucionarios, cuyo objetivo, si se asumen radicalmente, es la autoinstitución de la sociedad, bajo un principio de libertad y racionalidad, es decir, de autonomía. Tal objetivo ha sido constantemente traicionado por la irrupción de una entidad representativa que termina por quitarle el poder a los actores sociales y concentrándolo en ella, en una tendencia a separarse de la sociedad hasta convertirse en un aparato de dominación. Por otro lado, ¿no es cierto que esa entidad representativa posibilita la aspiración de una autoinstitución, dándole una estructura unitaria y homogénea al colectivo y sus anhelos para que puedan expresar sus demandas? Además, ¿no es verdad que sin esa estructura de representación el colectivo está en riesgo de dispersarse en una

multitud vulnerable? ¿Que sin el apoyo estructural de un líder, un Estado o un partido, la multitud pierde el poder?

La cuestión, en suma, sería: ¿cómo lidiar con los imaginarios de la ruptura revolucionaria que posibilitan la transformación social radical bajo un anhelo de libertad y un principio de autonomía, y de aquel de la figura de un representante que, como estructura signifiante, concentra los anhelos y demandas, posibilitando la cohesión del colectivo y su poder de acción en conjunto?

Lenin. Organización más allá del capital

Tras analizar los argumentos de Castoriadis y Žižek, podemos plantear que uno de los dilemas fundamentales de la transformación social concierne al imaginario en función del cual es efectivamente posible. Y, sin embargo, esta discusión permanecerá como una especulación si no atacamos el problema de cómo enfrentar las condiciones políticas, sociales, culturales y económicas generadas por el desarrollo del capitalismo.

Por supuesto, siguiendo a Castoriadis, tendría que haber una ruptura respecto a los modos de organización capitalistas que favoreciera la autonomía de los colectivos. Y siguiendo a Žižek, tendríamos además que encontrar las formas de representación para darle consistencia a esas empresas colectivas, de manera que puedan sostenerse frente al capitalismo y *más allá* de su orden.

El problema, históricamente, coincide con la Revolución rusa, en el sentido de que fue la primera emprendida en un contexto dominado por la industria, que intentó consolidar una alternativa, no sólo proponiendo nuevas formas de organización social, sino un nuevo tipo de Estado. En nuestro momento histórico resulta claro que dicho intento fracasó. Pero justo por ello es importante retomarlo, para comprender cómo podríamos repetir la empresa, basados en sus legítimas aspiraciones.

El análisis de la figura de Lenin es aquí fundamental. Su relevancia para la reflexión filosófica tiene que ver, más allá de las consecuencias de sus decisiones, con la íntima relación entre su *praxis* y su comprensión teórica de los acontecimientos. No porque Lenin simplemente estuviera siguiendo una teoría, sino porque las exigencias de la práctica, en las complejas circunstancias históricas del proceso revolucionario, lo llevaron a cuestionar los principales problemas de la filosofía política para hacerle justicia al espíritu de la revolución.

Según Georg Lukács, el rasgo fundamental de Lenin es la coherencia de su pensamiento, tras haber asumido el rol de pensador proletario. En cuanto tal, es decir, en cuanto individuo que asumió políticamente el destino de su clase, comprendió que “toda verdad abstracta se convierte en *palabrerío* cuando se aplica a una situación *concreta cualquiera*” (Cita de Lenin en Lukács, 2005, p. 109). Su rol no se reducía a proclamar la necesidad de un cambio, como si fuera el representante de una idea válida por sí misma. Es proverbial el carácter sobrio de Lenin en contraste con la voluptuosidad de

la oratoria de Trostky. Lo cual, piensa Lukács, se debe sobre todo a que la idea básica de Lenin no es que necesitamos una revolución, sino que ella siempre es actual –tal como supone Castoriadis.

En otras palabras, si Lukács tiene razón, Lenin era consciente de que una revolución no se planea y no es la consecuencia de un programa o un conjunto de ideas previamente establecidas, sino que acontece en el momento en que las condiciones del desarrollo histórico de las sociedades lo posibilita. En virtud de ello, comprendió que la labor de un verdadero líder no consiste en movilizar al *pueblo*, sino en permitirle ver las tendencias orientadoras que posibilitan el cambio, detrás de las ideologías que determinan la conciencia cotidiana. En este sentido, Lenin mostró que la actividad política del proletario debe determinarse por el objetivo de su emancipación, y que ésta, a su vez, es posible sólo en virtud de una interpretación realista de su situación y de una estrategia adecuada.

Por ello, señala Lukács (2005), para transformar el mundo, Lenin supo antes cómo interpretarlo. Es decir, pudo ver en el microcosmos de su situación concreta el macrocosmos de la tendencia de una época (p. 33); la dinámica capitalista en su conjunto y su crisis, que no sólo percibió, como cualquier otro individuo, en la miseria indignante, sino en sus posibilidades revolucionarias. “Lenin fue el único que dio el paso para hacer concreto un marxismo, a partir de ahora, absolutamente práctico” (Lukács, 2005, p. 36), al ayudar al proletario ruso a encontrar su propia conciencia y mostrarle que esta depende del hecho de organizarse para realizar la transformación social, la cual no requiere ser anunciada y prometida, sino llevarse a cabo de acuerdo a la dirección, no de Lenin y sus ideas, sino de las circunstancias concretas.

Con esto, Lenin rompe con cualquier fatalismo y se convierte en el intérprete de los signos de la revolución inminente, que básicamente giran en torno al hecho de que “‘las capas sociales inferiores’ no quieren seguir viviendo como antes y que ‘las capas sociales superiores’ no pueden seguir viviendo como antes” (Lukács, 2005, p. 50). Es decir, Lenin entiende que la dialéctica no es un conjunto de preceptos que deben regir la acción, sino referencias para interpretar las contradicciones sociales y comprender que en momentos determinados de la historia es posible producir algo nuevo como forma de organización que no sólo suprima lo anterior, sino que lo perfeccione, adaptándolo a las necesidades de la clase obrera.

¿Quiere decir esto que Lenin fue una especie de hermeneuta? Aunque el filósofo Paul Ricoeur (1986) sugiere esa caracterización,⁵ el estudioso militante Louis Althusser se apresura a desmentirlo. La interpretación leninista no parte de desarrollos hermenéuticos, porque estos, como la filosofía tradicional en general, no son más que “el camino de los caminos que no conducen a ninguna parte” (Althusser, 2008, p. 119).⁶ La tendencia fundamentalmente

5 En sus *Conferencias sobre la ideología y la utopía*, en las secciones dedicadas a discutir con Louis Althusser.

6 La frase es una cita de Joseph Dietzgen: “den Holzweg der Holzwege”.

práctica y transformadora del pensamiento de Lenin, que refleja el espíritu de la *Tesis XI sobre Feuerbach* de Marx,⁷ contrasta, según Althusser, con el carácter más bien especulativo de la hermenéutica. Si algo no hace Lenin, piensa Althusser, es buscar el sentido de los signos históricos; él más bien los interpreta para organizarse con miras a la transformación de las condiciones sociales. En consecuencia, según Althusser, más que a una hermenéutica, Lenin recurre a una ciencia, el materialismo histórico, ya que su filosofía es una actividad que se realiza fuera del ámbito teórico, en el campo de la praxis política.

Aunque tal distinción deja claro que la filosofía no es una ciencia, a su vez demuestra que existe un vínculo privilegiado entre la filosofía y las ciencias (Althusser, 2008, p. 133), pues estas ofrecen los elementos teóricos y objetivos para que la primera se pueda desarrollar en su esencia, tal como la entiende el marxismo, es decir, en la práctica y no en la especulación que no lleva a ningún lado.

Ahora bien, si entendemos dialécticamente tal relación entre ciencia y filosofía, hemos de reconocer que no se trata sólo de que la praxis política en la que se realiza la filosofía marxista siga la dirección del análisis científico de las condiciones objetivas del desarrollo histórico, sino que la filosofía intervenga en el dominio teórico de la ciencia. Citando a Althusser (2008, p. 140), “esta función consiste en ‘trazar una línea de demarcación’ en el interior del dominio teórico entre las ideas declaradas verdaderas y las ideas declaradas falsas, entre lo científico y la ideología”. De esta manera podemos entender que la aportación de Lenin a la filosofía consiste en mostrar no sólo que su esencia debe ser la práctica con consecuencias emancipadoras, sino que ésta debe a su vez ser capaz de establecer la diferencia, en un contexto determinado, entre el uso de las ideas con una intención exclusivamente ideológica de aquel con intención práctica.

Ahora bien, una vez señalado que lo propio del pensamiento leninista consiste en concebir la filosofía como praxis que, haciendo uso de las ciencias es capaz de determinar el rumbo de su acción distinguiendo entre usos de ideas, cabe preguntarse sobre la esencia de su acto, con el fin de determinar su autenticidad. Ciertamente, a Lenin suele relacionársele, como hace Castoriadis, con la idea del partido como forma privilegiada de organización, pero ¿eso agota el leninismo?

Según Žižek (2004), lo que Lenin identificó durante la Primera guerra fue la desaparición de un mundo entero (p. 8), caracterizada por la pérdida de fe en el progreso. Ante este desastre, se encontraba en una situación desesperada, lo cual, sin embargo, posibilitó el acontecimiento revolucionario: “ESTA catástrofe abrió el escenario para el acontecimiento leninista, para romper el historicismo evolutivo de la Segunda Internacional, y sólo Lenin estuvo a la altura de esta apertura, sólo él articuló la Verdad de la catástrofe” (Žižek, 2004, p. 8).

7 “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*” (Marx, 1974, p. 668).

Lo revolucionario en Lenin implica dos elementos: la identificación de una oportunidad única para la revolución y el replanteamiento de las relaciones entre teoría y práctica, superando los puntos de vista dominantes en el horizonte político anterior con fundamentos que responden al momento histórico. Por ello, para Žižek (2004), “su libro *El Estado y la revolución* es el correlato estricto de esta experiencia devastadora de 1914” (p. 8). En su implicación subjetiva con las condiciones de existencia prevalecientes, Lenin logró plantear con claridad los fundamentos de un proyecto de emancipación que no podía aplazarse. No se trataba de una utopía ni de una idealización, sino de un impulso: “Este impulso del momento es la verdadera utopía. Con lo que habría que quedarse es con la locura (en sentido kierkegaardiano estricto) de esta utopía leninista, mientras que el estalinismo representa, si acaso, un retorno del ‘sentido común’ realista” (Žižek, 2004, p. 9).⁸

Žižek opone así a Lenin y a Stalin, tomando partido por el primero, con el fin de recuperar la esencia de su impulso. Stalin representa agotamiento y olvido, el fracaso revolucionario y su degeneración totalitaria, en el mismo sentido en que Walter Benjamin indica que “cada ascenso del fascismo da testimonio de una revolución fallida” (Žižek, 2013, p. 24). Lo propiamente revolucionario, por tanto, no tiene que ver con la implementación de un plan de desarrollo social desde el Estado, como en el caso de Stalin, sino con la identificación de las posibilidades de transformación en ciertas circunstancias. En específico, lo que Lenin identificó fue la ambigüedad de la democracia tras el derrocamiento del Zar y el potencial de los *soviets*, “lo que uno se siente tentado a llamar micropolítica revolucionaria” (Žižek, 2004, p. 10), como sustituto de la *nomenklatura* de partido. Lenin descubrió que los viejos mecanismos democráticos habían perdido eficacia y que los ideales de libertad y justicia podían ser mejor representados por otras formas de organización, a las que acudió en busca de apoyo.

En este sentido, la revolución puede entenderse como la superación de la forma de organización predominante, renunciando a las viejas referencias. Lo que caracteriza una revolución es, precisamente, el atrevimiento para actuar más allá ellas: “se debería asumir el ACTO revolucionario sin la cobertura del gran Otro: el miedo a tomar el poder ‘prematuramente’, la búsqueda de garantías, es el miedo al abismo del acto” (Žižek, 2004, p. 11). No existen, desde esta perspectiva, condiciones objetivas para la revolución, y quienes pretendan determinarlas a través de una teoría, como hacía notar Rosa Luxemburgo, esperarán por siempre.⁹

8 El acto revolucionario como un momento de *locura* kierkegaardiana es una noción fundamental en la comprensión de la implicación subjetiva. Como veremos, tal noción depende de un tipo de materialismo específico y de una verdad que exige fe del individuo, por lo que Žižek la referirá al cristianismo, particularmente a su negación momentánea de la identidad personal, sin renunciar al mundo en pos de un sentido trascendente (Wennerscheid, 2014).

9 En este sentido, es pertinente calificar el acto revolucionario como un “acto fantasmal” que no está determinado por las condiciones, sino que permite incidir sobre ellas (Álvarez, 2013).

La cuestión que se presenta aquí es la de cómo identificar la oportunidad revolucionaria sin una referencia objetiva. Lo que Žižek (2004) supone es que, ante la opacidad y la carencia de “verdaderas opciones” (p. 15), lo que una teoría política revolucionaria se plantea, parafraseando a Benjamin,¹⁰ es “cómo funciona efectivamente en estas propias luchas (sociales)” (Žižek, 2004, p. 15). Tal eficacia en las luchas implica una noción de verdad que no se basa en elementos objetivos, sino en compromisos asumidos con una causa político-social: “La verdad UNIVERSAL de una situación concreta sólo se puede articular desde una postura por completo PARTIDISTA: la verdad es por definición unilateral” (Žižek, 2004, p. 22). Así, lo que una teoría exige, no es la aclaración de las condiciones objetivas que la posibiliten, sino un sujeto implicado que posibilite la transformación de tales condiciones.

Pero, ¿no era Lenin un materialista? Žižek critica la postura asumida por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo* y propone que lo verdaderamente revolucionario de su acontecimiento radica en “la idea ‘materialista’ judeocristiana de que la verdad sólo puede aparecer a partir de un encuentro traumático EXTERIOR que hace pedazos el equilibrio del sujeto” (Žižek, 2004, p. 26).¹¹ La verdad que Žižek refiere, entonces, no está dada en un mundo, en la sociedad o en alguna totalidad que podamos representar y estudiar de manera objetiva, sino en algún lugar indeterminado, exterior al sujeto, quien sólo cobra conciencia de ella cuando altera su orden interior en eventos como la Revolución de 1917. Lo que la verdad afecta, por tanto, no son condiciones objetivas, sino la posición del sujeto; lo que importa no es que éste conozca científicamente, sino que ocupe el lugar de la verdad, que hable y actúe desde ella. Tal sería, en consecuencia, la base de la legitimidad del partido, como forma de representación: la adecuada conciencia de clase en una situación social específica (Žižek, 2004, p. 30).

En este sentido, el problema del nazismo, que le impidió ser un auténtico movimiento revolucionario, fue que no reconoció la verdad del lugar que debía asumir el partido en su contexto, sustituyendo la lucha de clases por la lucha racial (Žižek, 2004, p. 33). No reconoció *lo real* del antagonismo que exigía tomar postura y transformar las condiciones sociales, sino que lo sustituyó por su fantasía. En cambio, Lenin identificó el antagonismo de la lucha de clases en Rusia, lo cual le permitió formalizar a Marx (Žižek, 2004, p. 34) y actualizar la verdad de su teoría.¹²

En un gesto provocador, Žižek asegura que, mientras el nazismo no contaba con ninguna verdad interna, como llegó a afirmar Martin Heidegger (2001, p. 179), el

10 En *El autor como productor*, Benjamin (2004) argumenta que lo que ha de juzgarse de una obra de arte es su función en las relaciones sociales, y no meramente sus cualidades objetivas, siendo una obra de calidad la que contribuye a transformarlas.

11 Para profundizar en tales nociones de materialismo y verdad consúltese *La política de la verdad, o Alain Badiou como lector de San Pablo* (Žižek, 2001). Lo cual, por supuesto, debería llevar a la lectura de los textos fundamentales de Badiou (2003; 2008; 2018) acerca de la verdad, el ser y el acontecimiento. Por otro lado, para profundizar sobre el constante diálogo entre Žižek, Badiou y otros de sus colegas sobre la idea del comunismo, consúltese Badiou *et al* (2010). Igualmente, para profundizar en la participación de Žižek en el proyecto de rehabilitar la política de la verdad, consúltese Hernández Vergara (2018).

12 La noción de antagonismo es fundamental en la comprensión de Žižek de lo político. Al respecto, consúltese Camargo (2013), donde se argumenta la necesidad de tal noción para ampliar los límites de la reflexión.

bolchevismo sí la tuvo y radicaba precisamente en el acontecimiento leninista (Žižek, 2004, p. 35). La cuestión, entonces, es ¿por qué, a pesar de su verdad, la Revolución rusa degeneró en un sistema totalitario? Žižek se esfuerza en mostrar que la diferencia entre un acto revolucionario y un régimen totalitario no radica en la ausencia o uso de violencia, sino en que en ambos se dan distintos tipos de violencia: la del primero redentora y la del segundo opresora.

¿Qué es la violencia redentora? La destrucción de la forma de identidad predominante en cierta sociedad. Según Žižek, la Revolución de Octubre fue una auténtica expresión de violencia redentora y no un simple golpe de Estado. Esto lo podemos apreciar, a su parecer, en las representaciones escénicas del “Asalto al Palacio de invierno”, en el tercer aniversario de la Revolución, o incluso en *Octubre*, de Sergei Eisenstein. Estas representaciones, más que ser meros procedimientos ordenados por el Estado, eran auténticas fiestas populares:

¿No muestra la representación del ‘Asalto al Palacio de Invierno’ la fuerza de una fiesta sagrada (profana), del acto mágico de fundar una nueva comunidad? Es aquí donde Heidegger debería haber mirado cuando escribió sobre la fundación de un Estado como el acontecimiento de verdad (y no en los rituales nazis) (Žižek, 2006, p. 231).

En contra, pues, de la *estetización de la política*¹³ que Benjamin le recriminaba al nazismo, las conmemoraciones y representaciones de la Revolución de Octubre parecen dar cuenta de un auténtico acontecimiento emancipador en el que el pueblo se ve reflejado, haciéndose consciente de sí. ¿Pero qué es lo que el pueblo ve de sí, exactamente, en estas representaciones? La respuesta de Žižek es fundamental para comprender en qué sentido un acontecimiento puede llegar a ser emancipador con relación al sistema económico, pero también en qué sentido podría pervertirse. Lo que ven en la representación son sus excesos, a modo de gastos improductivos tal como los entiende Georges Bataille (1987).

Aquí, la cuestión fundamental radica en comprender en qué sentido este gasto improductivo no coincide con el consumismo promovido por el sistema capitalista. En su ensayo sobre la *reproductibilidad técnica*, Benjamin (2003) muestra cómo el arte, al volverse dependiente de las técnicas de reproducción, pierde el lugar que tradicionalmente lo vinculaba al culto y se desplaza, en nuestra época, al de la política. En tal horizonte, Benjamin identifica dos posibilidades de su desarrollo, la *estetización de la política*, característica del fascismo, y la *politización del arte*, característica del comunismo. Lo importante es que tales alternativas se relacionan con distintos tipos de violencia, cuya descripción podemos encontrar en el ensayo de Benjamin (2001) *Para*

13 Abordaremos esta noción a continuación, en relación a la noción de *violencia mítica* del mismo Benjamin y en oposición a la *politización del arte* propia del comunismo y la noción de *violencia divina*.

una crítica de la violencia. La estetización de la política es la manera en que la llamada *violencia mítica* es ejercida con el fin de reforzar estructuras legales que intentan imponer un sistema de medios y fines que, en nuestro contexto, favorecen el desarrollo del capitalismo a través de sus múltiples estrategias mediáticas y publicitarias; mientras que la politización del arte es la expresión que da cuerpo a la *violencia divina* que pugna por disolver la estructura legal que nos mantiene atados a relaciones determinadas por el sistema económico.

Ambas posibles formas de representación y de violencia nos enfrentan a un dilema que puede enunciarse en los siguientes términos: o aceptamos ejercer el poder en el marco del sistema económico-legal, consumiendo lo que nos ofrece su reproducción en una lógica de medios-fines, o rechazamos el sistema negándonos a su goce, intentando ejercer el poder fuera de él, exponiéndonos a lo que Benjamin llama *violencia divina*.

La *violencia divina* tiende a disolver el orden definido por la ley y con ello el tejido social y político que se nos impone como una especie de destino. Es, además, redentora, sin derramar sangre. Y, finalmente, no exige sacrificios, sino que los acepta. Estamos, pues, frente a una lógica religiosa y sacrificial, que no puede entenderse en términos de una racionalidad calculadora como la que exige el capitalismo.

Al respecto, Judith Butler (2006, p. 204) destaca que, aunque en la *violencia divina* ya no funcionamos en el orden de los sistemas económico-legales, sigue habiendo cierta exigencia moral que actúa como guía, como cuando Benjamin (2001) refiere al mandato “no matarás” (p. 42). Es decir, el hombre sigue siendo responsable de su acción frente a Dios, pero su comportamiento ya no es controlado por motivos económicos o por un Estado. Su función consiste en quitar a los sistemas imperantes la facultad de ejercerla y otorgársela a los individuos, quienes a partir de este momento deben responsabilizarse absolutamente de ella. ¿Qué se logra con esto? Que la *violencia* pierda su justificación, enfrentando, por ello, a quienes han de ejercerla a la obligación de hacerse cargo por completo de las consecuencias. De ahí que, para Benjamin, esta *violencia* acepte el sacrificio en lugar de exigirlo.

A lo que se apunta es a la modificación de nuestra relación con la *violencia*. Por otro lado, no se trata de una *violencia no-violenta*, como pretenden caracterizarla Butler (2006) o Critchley (2009). Que no sea sanguinaria, en el sentido de que no exige sacrificios para seguir reproduciendo los fines de un sistema económico-legal, no implica que no tenga efectos o consecuencias dañinas sobre los sujetos. De ahí la preocupación de Žižek sobre lo que podría suceder en el estado de ilegalidad en el que el colectivo debe asumir su responsabilidad.

De tal forma, no se trata de una *violencia* que pueda ser planeada, calculada y ejecutada, sino de una que se le presenta al sujeto, enfrentándolo a la decisión de asumirla. Hablamos de una *violencia ética*, porque no está determinada por alguna reglamentación previa, sino que tiene su origen en la libertad del sujeto. Es, pues, una *violencia soberana*, por lo que no podría ser condenada en algún tribunal.

Esta violencia implica la apertura de una oportunidad de subversión, la cual, sin embargo, corre el riesgo de no ser identificada, perdiéndose la capacidad de intervenir en ella. Cuando esto sucede, otros tipos de violencia irrumpen, como formaciones defensivas que tienen la función de “tapa[r] el vacío dejado por la incapacidad para intervenir de hecho en la crisis social” (Žižek, 2004, p. 72). Así, estas manifestaciones son meras reacciones de frustración: “en lugar de una práctica política concreta, tenemos una explosión estética violenta” (Žižek, 2004, p. 73), lo cual sería lo contrario de la organización de los soviets promovida por Lenin. Por ello, Žižek indica que

el Estado ‘paranoico’ que ‘reterritorializa’ la explosión esquizofrénica de la multitud molecular no es el único marco imaginable de la organización social colectiva global; el partido revolucionario leninista da cuerpo (o, más bien, anuncia) una lógica de colectividad totalmente distinta (Žižek, 2004, p. 74).¹⁴

En este sentido, la figura de Lenin puede significar una alternativa que ayude a superar el dilema entre el autogobierno de la multitud y el representante que le impone violentamente un gobierno. La cuestión es si Lenin, en efecto, fue una diferencia entre el aprovechamiento revolucionario del instante y su degradación totalitaria.

Para Žižek, una interpretación del fin del periodo revolucionario ruso, alternativa a la de Castoriadis,¹⁵ es que se agotó a finales de la década de los veinte cuando la colectivización y la industrialización llegaron a su límite (Žižek, 2006, p. 233). El potencial del leninismo, desde esta perspectiva, más allá de las dificultades de la Nueva Política Económica, tendría que apreciarse en el *gran impulso hacia delante* de 1928 a 1933, donde se dio una transformación radical del cuerpo social ruso guiada por un Estado que seguía aún vinculado a su origen revolucionario. Después de ese periodo, lo que se impuso, bajo la influencia avasalladora del estalinismo, fue el nacionalismo ruso y el imaginario del realismo socialista.

¿Cuándo, entonces, se pasa del impulso de la violencia redentora a la violencia mítica? No basta con decir que la frustración del fracaso de las formas de organización social alimenta la violencia de los regímenes; algo sucede con el estatus simbólico de la violencia que la vuelve cualitativamente distinta a la revolucionaria. Para explicar esto, Žižek se ubica en la época que separa a Lenin de Stalin: “en tiempos de Stalin, el *status* simbólico del terror cambió por completo: el terror se convirtió en un suplemento tenebroso y obscuro, no reconocido públicamente, del discurso público oficial” (Žižek, 2004, p. 77). De una violencia reconocida públicamente y asumida por los ciudadanos, pasamos a un ejercicio secreto que sostiene el poder oficial.

14 Los conceptos de *reterritorialización* y *esquizofrenia* refieren a los desarrollos de Deleuze y Guattari (2010) en *Capitalismo y esquizofrenia*. Žižek muestra que el partido leninista ofrece una alternativa diferente a la de una multitud que actúa anárquicamente y un Estado que busca controlarla.

15 La cual coincide con la de Alain Badiou y Sylvain Lazarus (Žižek, 2006, p. 233). Por otro lado, para una confrontación del pensamiento de Castoriadis con el de Badiou respecto al concepto de política, el cual sigue motivaciones análogas a nuestro intento de poner en diálogo a Castoriadis con Žižek, consúltese Karavitis (2018).

Para caracterizar esta mutación, Žižek (2004) introduce la noción de “violencia simbólica” (p. 79), como aquello que determina el marco de las elecciones y en función de lo cual se realiza en último término la lucha política.¹⁶ El revolucionario no simplemente lucha por la toma de decisiones, sino por reestructurar el marco en el que estas se toman. Un Estado como el estalinista clausura tal posibilidad, imponiendo un orden que oculta los antagonismos resultantes a través de una violencia efectiva pero no reconocida públicamente. En consecuencia, piensa Žižek, debería enfatizarse que, en el horizonte político, siempre habrá excluidos, los cuales deberían ser reconocidos como posibles agentes de cambio.

El punto a destacar es que no puede determinarse *a priori* ni la forma ni los lugares en que se darán las confrontaciones. Cualquier excluido puede reclamar su derecho como agente político y promover una revolución, en función de dos factores: las necesidades no consideradas por las formas de organización y la ambición de establecer una forma nueva. En este sentido, la teoría política tradicional que privilegia la reflexión sobre las formas de gobierno obstaculiza la comprensión de la revolución y su particular forma de violencia. Por ello, Žižek (2004, p. 82) se opone explícitamente a la separación de los ámbitos de lo político y lo social —característica de conceptualizaciones como la de Hannah Arendt (1967)—, como si las necesidades y los intereses económicos no pudieran de hecho jugar un rol en la conformación de la organización política.

Ahora bien, la actitud contraria —que Žižek denomina *pospolítica*—,¹⁷ en la que se rechaza cualquier forma de organización que pretenda representar y dirimir los antagonismos sociales, sustituyéndola por sistemas de gestión y formas de resistencia dispersas —lo cual parece coincidir justo con la dinámica capitalista—, implica para Žižek el problema de que estos no pueden relacionarse con la totalidad social. La lógica revolucionaria se debería ubicar, más bien, entre los dos polos, lo que le permite identificar las oportunidades de cambio y abarcar lo social en su totalidad.

En un sentido lacaniano, lo que se juega en estas distinciones entre la multitud y la representación totalizadora es la consistencia del orden simbólico. Y el problema al que nos enfrenta la revolución es el de qué quedará en su lugar si se desintegra. Nos enfrentamos, pues, al problema clásico de la legitimación del poder, el cual presenta complicaciones especiales en el caso de la revolución, porque “la única legitimación de una revolución es negativa, una voluntad de romper con el pasado” (Žižek, 2004, p. 135). ¿A qué puede aferrarse entonces el revolucionario como esperanza para un futuro? “Para ocultar el hecho de que más allá no hay nada, el revolucionario tiene que aferrarse (...) a la violencia como el único índice de autenticidad” (Žižek, 2004, p. 136). Žižek se esfuerza por distinguir la violencia revolucionaria de la totalitaria, destacando que el

16 Žižek, en *Sobre la violencia* (2009), muestra al detalle cómo diferentes tipos de violencia son ejercidos en relación al marco simbólico que los determina, lo cual exige considerar no sólo su análisis objetivo, sino la posición del sujeto.

17 Sobre lo *pospolítico*, consúltese Rancière (1996).

revolucionario siente una especie de fascinación por el conflicto, a la que denomina *pasión por lo Real*, la cual se traduce en términos políticos en la toma de partido por la multitud que ha quedado excluida y sin representación; la “parte sin parte” (Žižek, 2004, p. 137) que, en tanto *singular universal*, “representa la ‘pura’ diferencia en cuanto tal, lo no social dentro del campo de lo social” (Žižek, 2004, p. 139).

El problema de esta forma de representación, que Žižek denomina *política de la sustracción* (2004, p. 139), es –como ya hemos establecido con Castoriadis– cómo puede instituirse tras el rompimiento con el sistema imperante. En tanto que el revolucionario busca ejercer el poder en nombre de quien se ubica más allá de cualquier delimitación política, carece de cualificaciones para determinar cómo representarlo. El lugar del poder permanece vacío. Y la cuestión sigue siendo en dónde podría encontrar el cuerpo social representaciones que le permitan organizarse efectivamente más allá del imaginario de la economía capitalista.

Repetir el comienzo francés: Robespierre, el terror de la virtud

Es aquí donde la figura de Robespierre se vuelve relevante. Convencionalmente, Maximilien Robespierre es asociado con la implantación del terror tras la Revolución francesa, y Žižek lo confirma, apuntando que fue movido por una *pasión por lo Real* que le permitió llevar hasta el final sus ideales, en un intento de reestructurar los principios del imaginario social moderno para efectivamente realizar sus ideales de libertad e igualdad. Lo que le importa destacar a Žižek es que la asunción de tal pasión en la forma de una política emancipadora sólo puede realizarse de forma *terrorista*. Por ello, el terror no puede simplemente condenarse y rechazarse, pues implica cierta virtud.

Robespierre mismo lo declara en la siguiente cita:

Si el principal instrumento del Gobierno popular en tiempos de paz es la virtud, en momentos de revolución debe ser a la vez la virtud y el terror: la virtud, sin la cual el terror es funesto; el terror, sin el cual la virtud es impotente. El terror no es otra cosa que la justicia rápida, severa e inflexible; emana, por lo tanto, de la virtud; no es tanto un principio específico como una consecuencia del principio general de la democracia, aplicado a las necesidades más acuciantes de la patria (Robespierre citado en Žižek, 2010, p. 7).

El terror, en esta representación, es lo que permite realizar de manera concreta la justicia, sacando a la virtud de su impotencia. El punto de Žižek es que, para evitar la corrupción de la revolución, el terror no debe dejar de depender de la virtud. Es crucial destacar que, “para Robespierre, el terror revolucionario es lo más opuesto a la guerra” (Žižek, 2010, p. 8). Como ya hemos mencionado, la violencia que un revolucionario considera necesaria no es una que, siguiendo la distinción de Benjamin (2001), pretenda fundar y defender un sistema legal que controle los medios e imponga los fines, sino un caso

de violencia divina. Ahora bien, si Robespierre no buscaba fundar un Estado a través de la violencia, como Castoriadis y tantos otros le reprochan, ¿cómo pretendía realizar la justicia a través del terror? ¿Qué implica su violencia divina? Lo que Žižek establece es que, en Robespierre, violencia, justicia y soberanía permanecen esencialmente vinculados, lo cual impide el uso indiscriminado de la violencia, pues no sólo asume la responsabilidad de un acto totalmente libre, sino que exige que responda a una demanda social de justicia.¹⁸ Y, sin embargo, tal violencia no puede idealizarse porque la aplicación concreta sigue siendo el terror: “¿nos obliga la realidad (a menudo deplorable) del terror revolucionario a rechazar la propia idea del terror, o existe una forma de *repetirlo* en la actual configuración histórica, tan diferente, redimiendo el contenido virtual de su realización?” (Žižek, 2010, p. 13).

Žižek aboga por conservar cierta forma de violencia, pero matizándola: “la fórmula más concisa para repetir el acontecimiento designado como ‘Robespierre’ es pasar del terror humanista (robespierriano) al terror antihumanista (o más bien inhumano)” (Žižek, 2010, p. 13). Este *terror inhumano*, en oposición a la violencia ejercida por la multitud fuera de la ley, ha de entenderse como una especie de crueldad, de resonancias lacanianas, en la que el sujeto afronta el vacío que, en último término, da forma a su deseo de emancipación y justicia, asumiendo el peligro que implica llevarlo hasta sus últimas consecuencias, lo cual, en principio, le permitiría ser auténticamente radical, sin perder la estructura de la representación que totaliza su acción en una forma de acción política y colectiva consistente.¹⁹

Ahora bien, Žižek insiste en que esta *crueldad inhumana* debe pensarse vinculada a la ambición de organizar la soberanía manifestada en la revolución a través de una estructura estatal, pues el verdadero peligro de renunciar a la representación es el caer en la *pospolítica*, dejando el tema de la organización en manos de expertos que supuestamente saben lo que es mejor,²⁰ lo cual es uno de los rasgos característicos de la forma de organización dominada por el imaginario capitalista. Al respecto, Žižek propone conceptualizar la soberanía del pueblo como un exceso: “el exceso de la representación del Estado sobre lo que representa” (Žižek, 2010, p. 34). El revolucionario debería reconocer el exceso como una forma de violencia constitutiva de su propia posición, la cual, por ello, no puede representar todos los intereses, poniéndolo en la situación de tener que determinar por sí mismo cuáles serán representados, en un gesto dictatorial:

18 En este sentido, para Žižek (2009, p. 238), es Danton y no Robespierre quien representa la degeneración de la violencia divina en mítica, al justificar su utilización con fines de imposición de orden por parte del Estado.

19 Uno de los textos clave para comprender esta noción de crueldad es *Kant con Sade* (Lacan, 2009). (Žižek, 1998) ha reflexionado al respecto, demostrando que la intención de Lacan no es establecer que la verdad de la ética kantiana es la crueldad del sádico, sino que la verdad con la que el perverso intenta lidiar a través de sus escenificaciones es la crueldad del imperativo categórico que, en su rigor, no ofrece indicaciones sobre cómo obrar, responsabilizándonos de nuestra libertad.

20 Lo cual remite a la noción de “sujeto supuesto saber”, que Lacan (1992) relaciona con los cuatro discursos (el del Amo, la Universidad, el Histórico y el Analista). En términos políticos, un revolucionario que actúa bajo la suposición de la existencia de tal sujeto, como Lacan reprochaba a los estudiantes en 1968, no busca responsabilizarse del ejercicio del poder, sino sustituir un amo por otro.

Habría por tanto que desmitificar a fondo el espantajo de la ‘dictadura del proletariado’: lo que representa fundamentalmente es el momento trémulo en que la compleja red de representaciones queda suspendida debido a la intrusión directa de la universalidad en el campo político (Žižek, 2010, p. 36).

Lo que en último término representaría un revolucionario en el poder no es el ideal del pueblo emancipado, sino el vacío dejado por la intrusión de la soberanía en el acto revolucionario —en esto consiste el *terror* que representa Robespierre: el enfrentamiento con la inconsistencia del orden simbólico—, en un intento de reparar la coherencia de la estructura que da forma política a la organización social, manteniendo en tensión “el cuerpo social estructurado, en el que cada parte tiene su lugar, y la ‘parte sin ninguna parte’ que sacude ese orden en nombre del principio vacío de universalidad” (Žižek, 2010, pp. 36-37). La dictadura que impone el revolucionario, paradójicamente, se erige en representación de la explosión democrática del pueblo, evitando la clausura ideológica del sistema, al mantener la tensión entre el orden social y el lugar de los *sin-lugar*, es decir, entre igualdad y exclusión.

En principio, la dictadura posibilitaría una democracia estructurada alrededor del Estado porque “admite la lucha antagónica como objetivo” (Žižek, 2010, p. 39), con procedimientos regulados, mientras que “el fascismo, por el contrario, trata de imponer el objetivo de la armonía jerárquicamente estructurada mediante un antagonismo desbocado” (Žižek, 2010, p. 39). En resumen, el problema se puede enunciar de la siguiente forma: “¿cómo regular/institucionalizar el violento impulso democrático-igualitario, cómo evitar que se vea sofocado en la democracia por el segundo sentido del término (procedimiento regulado)?” (Žižek, 2010, p. 40). Lo cual, a su vez, debe evitar la tentación de proclamar que “*el pueblo existe*” (Žižek, 2010, p. 41), como si fuera “una encarnación fenoménica directa del pueblo nouménico” (Žižek, 2010, p. 41).

Ciertamente, Žižek nos recuerda que una revolución es un acontecimiento en que lo nouménico se manifiesta en coincidencia con lo fenoménico —en referencia a las reflexiones de Foucault (2009, p. 17) sobre la Ilustración y la revolución—, como si la libertad adquiriera cuerpo en las masas inconformes. La tentación, sin embargo, es la de justificar el nuevo orden en función de necesidades objetivas, programas sociales o diseños económicos, como hicieron Danton y Stalin. El revolucionario debería aceptar la soberanía del acto que lo llevó al poder y responsabilizarse de ello en un gesto voluntarista de toma de postura incondicional que, por esto mismo, es plenamente ética.

Conclusión: la violencia de la libertad

Tras el análisis, hemos de destacar que en la transformación de la sociedad se nos impone el problema de la irrupción de la libertad, que nos enfrenta a la oportunidad de instituir un nuevo orden, pero también al riesgo de un orden más represivo y sin

certeza económica. Al respecto, Žižek muestra que tal impulso se manifiesta sin ninguna forma de certeza, lo cual complica el reto de construir un imaginario alternativo, que en nuestra época se opondría al del capitalismo.

Ahora bien, aunque el revolucionario no cuenta con una metodología de reingeniería social, sí tiene como fundamento un fuerte compromiso subjetivo. En este sentido, Žižek piensa que la ambigüedad de los vínculos con la tradición y sus formas de autoridad exponen a cualquier revolución a una violencia que no tiene que ser necesariamente condenada, pues es su índice de autenticidad, como verdad que determina la posición del sujeto.

Ciertamente, tal violencia no está ausente de las consideraciones de pensadores como Castoriadis, pues reconoce en la ruptura un momento clave de la transformación social. Empero, piensa que no debe considerársele la esencia de la revolución, ya que ésta sólo culmina con la autoinstitución de la sociedad, como la realización de su libertad colectiva.

Para Žižek, sin embargo, el acto de institución no está libre de terror e incluso implica una violencia dictatorial que denomina simbólica o mítica. El problema, entonces, no se reduce al establecimiento de leyes, como si con ello se garantizara la libertad y el goce de la vida pública, sino que debe plantearse en términos del dilema que se les presentó tanto a Robespierre como a Lenin: cómo representar las aspiraciones de la multitud, a pesar de que se les tenga que excluir.

En este sentido, la revolución no puede reducirse a las decisiones de la multitud en el establecimiento de sus intereses, sino que ha de basarse en el reconocimiento de la soberanía del pueblo como el exceso de libertad que deja un vacío imposible de llenar. La representación de este vacío, como la conservación del elemento excluido, sería la indicación de su origen y vocación revolucionaria, de manera que, más que fomentar la participación ciudadana, favorece la expresión de demandas y posibilita la lucha por transformar las condiciones en que se ejerce el poder, a través de irrupciones que pueden ser violentas, pero también redentoras.

A su vez, esta noción de violencia implica un vínculo con la moralidad. Lo que valida el acto revolucionario no son sus consecuencias, sino el compromiso incondicional de las personas que lo asumen. Esta actitud es, para Žižek, propia del deber kantiano que un revolucionario encarna al dejar de actuar en función del cálculo de consecuencias,²¹ impulsado por “una confianza fundamental en la estructura favorable de la realidad” (2005, p. 80).

En consecuencia, un revolucionario no intenta realizar lo que imagina como sociedad, porque eso sería responder a su fantasía y no al compromiso,²² lo cual provocaría, más que una violencia revolucionaria, una degradante.²³ El acto revolucionario está

21 Una revolución “calculada” más bien correspondería a una ética utilitarista, lo cual se opone a la postura kantiana asumida por Žižek.

22 En particular, esto opone a Žižek contra cualquier forma de socialismo utópico. Al respecto, recuérdese la indicación de Žižek de que lo auténticamente utópico no radica en lo que la sociedad será después de la revolución, sino en el impulso revolucionario mismo, que Žižek ejemplifica con Lenin.

23 Es decir, aunque el deseo del revolucionario pueda sostenerse en la fantasía de un futuro mejor, su efectiva realización en la realidad

directamente relacionado con el ejercicio de la libertad en la fundamentación moral de nuestras acciones, en el sentido de que traza una línea de separación entre lo nouménico y lo fenoménico. Lo que libera el imaginario es dejar de depender de las circunstancias impuestas por los sistemas en que predominan diversas formas de explotación y desigualdad. Esta separación es necesariamente violenta, pero no deplorable, porque funciona como condición del ejercicio de la libertad.

Por supuesto, la revolución debe aspirar a garantizar la libertad a través de instituciones. Pero esto implica, más que la autogestión del colectivo, la posibilidad de hacer públicos los antagonismos sociales, lo cual se opone a la violencia fascista que se esfuerza en ocultarlos.

El imaginario social revolucionario implicaría, así, una constante tensión entre destrucción y creación; ruptura ocasionada por la irrupción de la libertad del colectivo e institucionalización a través de una forma de representación de esa libertad, que podría llegar a adquirir un valor propio e independiente de las demandas colectivas, como sucede en los procesos de valorización capitalistas. “¿No es esto la fórmula exacta del vínculo entre pulsión de muerte y sublimación?” (Žižek, 2006, p. 240).

Referencias

- Adorno, T. & Horkheimer, M. (2002). *Dialectic of the Enlightenment*. California: Stanford University Press.
- Althusser, L. (2008). Lenin y la filosofía. En *La soledad de Maquiavelo* (C. P. del Campo & R. Sánchez Cedillo, Trads.). Madrid: Akal.
- Álvarez, A. R. (2013). El acto fantasmal: repercusiones políticas del concepto de acontecimiento en la obra de Slavoj Žižek. *Contrastes*, 1(18), 159-178. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v18i1.1222>
- Arendt, H. (1967). *Sobre la revolución* (P. Bravo, Trad.). Madrid: Revista de Occidente.
- Badiou, A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, A. (2008). *Lógica de los mundos*. Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, A. (2018). *L'Immanence des vérités*. Paris: Fayard.
- Badiou, A., et. al. (2010). *Sobre la idea del comunismo* (A. Hounie, Comp.). Buenos Aires: Paidós.
- Bataille, G. (1987). *La parte maldita*. Barcelona: Editorial Icaria.
- Benjamin, W. (2001). Para una crítica de la violencia. En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones 4* (pp. 23-46). Madrid: Taurus.

social terminaría humillándolo, porque ridiculizaría lo que en su estructura subjetiva no era más un anhelo de reconciliación que le servía de sostén. De realizarse, el anhelo y el sostén psíquico que ofrecía, se perderían.

- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Ítaca.
- Benjamin, W. (2004). *El autor como productor*. México: Ítaca.
- Butler, J. (2006). Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's 'Critique of Violence'. En *Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World* (pp. 201-219). New York: Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fso/9780823226443.003.0009>
- Camargo, R. (2013). Rethinking the Political: A Genealogy of the 'Antagonism' in Carl Schmitt through the Lens of Laclau-Mouffe-Žižek. *New Centennial Review*, 1(13), 161-188. <https://doi.org/10.1353/ncr.2013.0003>
- Castoriadis, C. (1991). ¿La idea de revolución tiene sentido todavía? *Estudios*, 24, 7-25. (Tomado de Castoriadis, C. (1990). *Le monde morcelé, les carrefours du labyrinthe* 3. Paris: Seuil. <https://doi.org/10.5347/01856383.0024.000170708>
- Critchley, S. (2009). Violent Thoughts About Slavoj Žižek. *Naked Punch*, 11, 3-6. <http://www.nakedpunch.com/articles/39>
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2010). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. México: FCE.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Hernández Vergara, E. (2018). Žižek, la rehabilitación de la política de la verdad y la ideología. *Logos. Revista de Filosofía, Postmodernism*, 131(46), 77-104. <https://doi.org/10.26457/lrf.v0i131.1752>
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso. <https://doi.org/10.1215/9780822378419>
- Karavitis, G. (2018). On the concept of politics: A comparative reading of Castoriadis and Badiou. *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 25(2), 256-271. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12339>
- Lacan, J. (1992). *El seminario 17. El reverso del psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. (2009). Kant con Sade. En *Escritos 2*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Lukács, G. (2005). *Lenin. Estudio sobre la coherencia de su pensamiento*. Buenos Aires: Gorla.
- Marx, K. (1974). Tesis sobre Feuerbach. En *La ideología alemana* (W. Roces, Trad.). Barcelona: Grijalbo.
- Moreno Pestaña, J. L. (2018). Sobre la democracia antigua como problema filosófico en Foucault, Castoriadis y Rancière. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. 51, 139-156. <https://doi.org/10.5209/ASEM.61647>
- Ponce L. (2020). De Rosa Luxemburgo a Cornelius Castoriadis. Entre el socialismo y la caída en la barbarie. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 9(16), 109-133. <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/article/view/355>
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ricœur, P. (1986). *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press.
- Rosso, G. (2020). De la clase revolucionaria a la subjetividad humana. Sobre el sujeto de la autonomía en la obra de Cornelius Castoriadis. *Las Torres*

- de Lucca. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 9(16), 135-157.
<http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/article/view/356>
- Telios, T. (2019). Resisting the Creativity Narrative: Cornelius Castoriadis on the Fundamentals of Capitalist Subjectivity. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 23(1), 31-55. <https://doi.org/10.5840/symposium20192313>
- Wennerscheid, S. (2014). The Passage through Negativity, or from Self-renunciation to Revolution? Kierkegaard and Žižek on the Politics of the Impassioned Individual. In *Kierkegaard and Political Theory: Religion, Aesthetics, Politics and the Intervention of the Single Individual* (pp. 140-165). Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Žižek, S. (1998). Kant and Sade: The Ideal Couple. *Lacanian Ink*, 13.
<http://www.lacan.com/zizlacan4.htm>
- Žižek, S. (2001). La política de la verdad, o Alain Badiou como lector de San Pablo. En *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (pp. 137-181). Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2004). *Repetir a Lenin: trece tentativas sobre Lenin* (M. Malo de Molina & R. Sánchez Cedillo, Trads.). Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2006). Órganos sin cuerpo. Sobre *Deleuze y consecuencias* (A. G. Cuspinera, Trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2010). Robespierre, o la 'violencia divina' del terror. En *Virtud y terror. Slavoj Žižek presenta a Robespierre* (pp. 5-51). Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2013). *Demanding the impossible*. Cambridge: Polity Press.



ARTÍCULOS

Mujeres y filosofía

IGNACIO ÁVILA CAÑAMARES

Realismo estructural óntico y modalidad

BRUNO BORGE

Sobre el movimiento del cielo. Ficino y Proclo

TERESA RODRÍGUEZ

Relativismo sin esquemas conceptuales

ÁNGEL RIVERA-NOVOA

Luis Villoro, el desafío de una nueva
comunidad y las tareas de la razón crítica

IVER A. BELTRÁN

Kant y la condición humana

MIGUEL ÁNGEL GONZÁLEZ VALLEJOS

¿Es posible un abordaje fenomenológico del
efecto placebo? Los alcances del esquema
corporal en Merleau-Ponty

FERNANDO LIBONATI

La virilidad de Clitemnestra en el Agamenón
de Esquilo

LAURA ALMANDÓS MORA

TRADUCCIÓN

RESEÑAS

DEBATE

La revista publica tres números al año (enero, mayo y septiembre). Se halla indexada en el IBN-Publindex (Colciencias) y en **Philosopher's Index**, **LATINDEX**, **ULRICH**, **International Philosophical Bibliography** y **Philosophical Documentation Center**. Además, se encuentra en las siguientes bases de datos:

SCOPUS: www.scopus.com

THOMSON REUTERS: thomsonreuters.com

EBSCO: www.ebscohost.com

SCIELO COLOMBIA: www.scielo.org.co/scielo

REDALYC: redalyc.uaemex.mx

DOAJ: www.doaj.org

DIALNET: dialnet.unirioja.es/

OJS: www.ideasyvalores.unal.edu.co

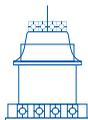
Lo invitamos a suscribirse a la versión impresa de *Ideas y Valores*, *Revista Colombiana de Filosofía*, ingresando a la página web de Siglo del Hombre Editores:
www.siglodelhombre.com

Contacto:

Ideas y Valores

Universidad Nacional de Colombia, Cra 30 n.º 45-03, Bogotá, Colombia
ed. 224, of. 3044, ideasyvalores@gmail.com





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Alphaville o la poesía insurrecta. Un retrato del nihilismo moderno*

Alfredo Gómez Muller

Universidad de Tours, Tours, Francia
Email: alfredo.gomez-muller@univ-tours.fr

Recibido: 21 de noviembre de 2019 | Aprobado: 27 de febrero de 2020
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a08>

Resumen: La película de Jean-Luc Godard *Alphaville* (1965) propone, en clave poética, una crítica cultural de la modernidad capitalista. Sin separar el contenido de la crítica de la forma creada para expresarla, la película subvierte la clasificación establecida de los “géneros” cinematográficos y, por lo mismo, de los lenguajes cinematográficos. Reuniendo elementos de la imaginación distópica, de la ciencia ficción, del filme romántico y de otros “géneros” cinematográficos, la obra constituye un lenguaje original que integra referentes tanto filosóficos (Nietzsche, Bergson) como poéticos (Éluard, Borges...) y altera las fronteras establecidas entre lo futuro y lo presente así como entre lo de aquí y lo de allá. A diferencia de las distopías de Orwell y Huxley, muestra una forma de totalitarismo más profunda, insidiosa, invisible y eficaz, que invade el presente de las sociedades llamadas “democráticas”. Se trata del totalitarismo de una configuración del mundo dominada por una racionalidad meramente instrumental y por la hegemonía de la tecno-ciencia, que expulsan fuera de lo real el arte y el imaginario, lo poético y lo posible, la emoción, los sentimientos y la gratuidad. El presente estudio analiza la construcción de esta forma original, cuyo contenido crítico es interpretado en la perspectiva de Godard del pensamiento como ejercicio de mirar y como saber mirar.

Palabras clave: crítica de la modernidad, distopía, utopía, nihilismo, capitalismo, cinematografía, poética

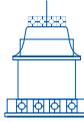
* Grupo de Investigación: “Interactions Culturelles et Discursives” (ICD, EA 6297), Universidad de Tours (Francia).

Cómo citar este artículo

Gómez Muller, A. (2020). *Alphaville* o la poesía insurrecta. Un retrato del nihilismo moderno. *Estudios de Filosofía*, 62, 143-163. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a08>

OPEN  ACCESS





Alphaville —insurgent poetry. A portrait of modern nihilism

Abstract: Jean-Luc Godard's *Alphaville* (1965) puts forward a cultural critique of modern capitalism in a poetic form. The film subverts the standard classification of cinematographic “genres” and of cinematographic languages, without separating the content of the criticism from its form of expression. Thus, it uses an original language that integrates both philosophical and poetic referents (Nietzsche, Bergson, Éluard, Borges), putting together elements from the dystopic imagination, the science fiction, the romantic film, and other cinematographic “genres”. Unlike Orwell and Huxley's dystopias, *Alphaville* depicts a deeper, insidious, invisible and more efficacious form of totalitarianism that invades the so-called “democratic” societies. This type of totalitarianism is dominated by instrumental rationality and techno-science, which expel art and imagery, the poetic and the possible, emotion, feelings and everything that is free. This paper analyzes the construction of this original form and interprets its critical content from the perspective of Godard's thought. It is an exercise of looking and knowing how to look.

Keywords: criticism of modernity, dystopia, utopia, nihilism, capitalism, cinematography, poetics

Alfredo Gómez Muller

Profesor Emérito de la Universidad de Tours. Doctorado de Habilitación para Dirigir Investigaciones (HDR) de la Universidad de Ciencias Humanas de Estrasburgo; Doctorado de Filosofía de la Universidad Católica de París (*Institut Catholique de Paris*); Diploma de Estudios Avanzados (DEA) de la Universidad de París-III en “Estudios de las Sociedades Latinoamericanas”. Miembro de los grupos de investigación interdisciplinarios Interactions Culturelles et Discursives (ICD, Universidad de Tours) y Teoría Política Contemporánea (TEOPOCO, Universidad Nacional de Colombia). Principales publicaciones en castellano: *Nihilismo y capitalismo* (2016), *Sartre, de la náusea al compromiso* (2008), *La Reconstrucción de Colombia* (2008), *Ética, coexistencia y sentido* (2003), *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América* (1997), *Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina* (1980). Cofundador de *Concordia, revista internacional de filosofía*. Miembro del Comité Editorial de *Ciencia Política* (Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Colombia) y de la colección: *Reinventing Critical Theory* - Rowman and Littlefield International (Estados Unidos).

ORCID: 0000-0002-9507-0399



1. Introducción

La película de Jean-Luc Godard, *Alphaville*, presentada por primera en las pantallas en 1965, describe una sociedad plenamente tecnocrática que parece a primera vista bastante alejada, espacial y temporalmente, de las sociedades históricas de los años sesenta. Alphaville es la capital de una “galaxia” y está gobernada por Alpha-60, una computadora central extremadamente potente que ha sido concebida por un científico llamado Leonardo von Braun. Alpha-60 tiene por función modelar una “raza superior” orientada exclusivamente por la razón y la lógica, y capaz de imponer su dominación a las poblaciones de las “galaxias exteriores”. Conscientes de la amenaza, estas envían a un agente secreto (Lemmy Caution, alias “Johnson”) a Alphaville con la misión de destruir Alpha-60 y de “salvar a aquellos que lloran”. Al término de su misión el agente secreto consigue estropear la computadora y salvar a Natacha, “la que llora”. Los dos personajes se enamoran y, al final de la película, huyen de Alphaville en el vehículo de Johnson, con destino a las galaxias exteriores.

Al desajuste de la computadora central por el héroe del filme corresponde el desajuste por Godard de los “géneros” cinematográficos establecidos. En efecto, a pesar de ciertas apariencias, *Alphaville* no es una mera película de “ciencia ficción”, ni un filme “policíaco” o de “espionaje”, ni tampoco un filme “romántico”. Tiene algo de todo eso, pero es ante todo una obra filosófica y política, en clave poética. No es un filme de “ciencia ficción”: el solo hecho que se pueda ir de una galaxia a otra en automóvil indica ya claramente que la palabra “galaxia” no tiene aquí el mismo significado que en los filmes habitualmente clasificados en esa rúbrica. No es tampoco una película que se pueda clasificar en los géneros “policíaco” y de “espionaje”, en los cuales no se suele encontrar agentes secretos que hablen de poesía e indaguen, no por la desaparición de personas o de cosas sino por la desaparición de palabras. Y no se puede reducir a una película “romántica”, en la medida en que la historia de amor es aquí una alegoría de la emancipación humana, la cual comporta la crítica de un determinado estado de la cultura y de la sociedad, y, por lo mismo, conlleva una dimensión política.

En teoría, el “género” que mejor parecería convenir a *Alphaville* sería el “distópico”, o tal vez también el que suele denominarse “relato de anticipación”. Así lo sugiere en apariencia el título mismo del filme: en la palabra “Alphaville” resuena el nombre de los Alphas, la casta de los que han sido programados para ser inteligentes, bellos y grandes y que, en la novela de Huxley, gobiernan al “mejor de los mundos”. Sin embargo, a diferencia de la distopía tipo Huxley u Orwell, lo “distópico” en *Alphaville* no se reduce al totalitarismo de tipo político, ni describe una realidad que sería puramente venidera. La película remueve las fronteras entre lo futuro y lo presente, así como entre lo de aquí y lo de allá, mostrando una forma de totalitarismo más profunda, insidiosa, invisible y eficaz, que puede generar totalitarismo político pero que ya contribuye a modelar el presente de las sociedades llamadas “democráticas”. Se trata del totalitarismo de una

configuración del mundo dominada por una racionalidad meramente instrumental¹ y por la hegemonía de la tecno-ciencia, que expulsan fuera de lo real el arte y el imaginario, lo poético y lo posible, la emoción, los sentimientos y la gratuidad. Un mundo que anula la capacidad humana de crear simbólicas de sentido y valor. Un mundo nihilista, en el sentido del “nihilismo pasivo” de Nietzsche.² Al igual que la utopía de Thomas More, la “distopía” de Godard cumple una función de crítica de un estado de cosas presente, diciendo el sinsentido de las sociedades contemporáneas modeladas por una forma de racionalidad estratégica y “positivista”, orientada hacia la finalidad absoluta del poder sobre los otros y sobre las cosas. Contiene por lo mismo un significado político de crítica del modelo de civilización producido por la forma hegemónica y nihilista de la modernidad. A la salida del filme en 1965, el propio Godard explicita esta relación entre el mundo de Alphaville y el presente:

Para mí no es una película de ficción (...). Alphaville es una ciudad científica, técnica, dominada por la ciencia y la electrónica (...). La gente ya no vive, escasamente existe, son como hormigas (...). Finalmente puede parecer bastante extraño, pero nosotros solo vivimos si sabemos verlo; es algo bastante extraño y tal vez bastante terrible (Godard, 1965).

“Nosotros”, esto es, los hombres y mujeres del siglo XX, contemporáneos del filme, solo vivimos si sabemos mirar el hecho que no vivimos, que a duras penas existimos, que somos como hormigas. En otros términos, solo vivimos si entendemos nuestra semejanza con los hombres y mujeres de Alphaville; vivimos solo en cuanto entendemos que ya no vivimos. Entender, tener consciencia de, son por lo tanto maneras de recobrar vida o de mantenerse despierto en un mundo donde reina *el gran sueño*—título de una novela que lee el héroe de la película—. Son ya maneras de resistir. *Alphaville* es precisamente un ejercicio del saber mirar o del saber entender lo “extraño” y lo “terrible” de nuestro mundo contemporáneo. Iniciarse en este ejercicio equivale a examinar la manera como el filme produce tal saber asociando imágenes, signos, señales, símbolos, palabras, situaciones, diálogos, relato, música y otros elementos sonoros y visuales. Y, siendo *Alphaville* un ejercicio del saber mirar, comencemos pues por mirar Alphaville.

2. ¿Qué es Alphaville?

Alphaville es una ciudad característica de la modernidad industrial, con sus fábricas y sus viviendas sociales, sus edificios ultramodernos, sus alojamientos insalubres y precarios

1 Se trata de una racionalidad *meramente* instrumental, y no de la racionalidad en general.

2 Nietzsche entiende por *nihilismo pasivo* la alienación de la voluntad humana de poder, esto es, de poder-crear-crear sentido y valor, subvirtiendo el carácter supuestamente absoluto del mundo establecido (Nietzsche, 1976, p. 28).

(el “Hotel de la Estrella Roja”), sus calles, avenidas, túneles y viaductos, sus peatones y conductores apresurados. Nada la distingue de París y sus suburbios, los lugares donde la película fue rodada, sugiriendo así una proximidad entre la capital de esta “galaxia” y nuestras capitales y ciudades contemporáneas. Este efecto de proximidad es reforzado desde el inicio del filme por la proximidad espacial entre Alphaville y las galaxias o “países exteriores”: Johnson llega a ella en coche al cabo de solo un día de ruta (como se descubre al final de la película). Lejos de la tradicional ciencia ficción que en general busca diferenciar lo más posible la representación ficcional de la realidad dada, Godard opta por indicar claramente que Alphaville no se encuentra a “años luz” (en sentido propio como en sentido figurado) de nuestras sociedades industriales o llamadas “post-industriales”.

Leonardo von Braun, el inventor de Alpha 60, lleva a propósito el mismo apellido que Werner von Braun, el inventor de los cohetes V2 producidos por el poder nazi, y reclutado por Estados Unidos en 1945 para desarrollar su programa de armamento balístico. El agente Johnson identifica a von Braun con el científico “que se había enviado a Los Álamos”, que es el nombre de la ciudad de Nuevo México donde fue instalado en 1943 el laboratorio de investigaciones nucleares que fabricó las bombas atómicas lanzadas sobre Hiroshima y Nagasaki en 1945. Dickson, el colega desaparecido que Johnson encuentra en Alphaville, dice que Alpha 60 es como “una de las sociedades de antes” (“IBM, Olivetti, Electric General, Tokyrama, Nueva York”), precisando que el computador central de Alphaville es “ciento cincuenta años luz más poderoso” (00.23.26). Por último, un dato cronológico proporcionado por von Braun indica que el presente de Alphaville corresponde, con pocos años de diferencia, al presente de la realización del filme: “nos estamos adueñando de una ciencia tan fantástica que en comparación parecerá ridículo el control de la fuerza atómica por las sociedades estadounidense y rusa de hace treinta años” (1.13.50) —recordemos que Estados Unidos fabricó su primera bomba atómica en 1945 y los soviéticos en 1949.

Los habitantes de Alphaville se dividen en dos grupos: los *hombres ordinarios* y los *mutantes*. “Los mutantes constituyen una raza superior al hombre ordinario que ya casi hemos eliminado”, afirma Alpha 60 (1.18.32). La destrucción de los hombres ordinarios significa en general su asimilación o transformación³ en mutantes, habitualmente por medio de estadías en Hospitales de Larga Enfermedad (*Hôpitaux de Longue Maladie*, HLM) donde son sometidos a “operaciones de mecánica y de propaganda” (00.58.02) —aquí, la imagen de una torre de HLM⁴ de los años sesenta hace bastante explícita la referencia al presente de la sociedad contemporánea—. El objetivo de esta biopolítica es la fabricación de sujetos puramente “lógicos” expurgados de toda

3 Alpha 60: “Los hombres ordinarios son indignos de la posición que ocupan en el mundo; analizando su pasado se llega automáticamente a la conclusión: hay que destruirlos, es decir, transformarlos” (00.56.19).

4 Las siglas HLM corresponden a *habitation à loyer modéré*. El sistema de habitación de alquiler moderado es en Francia uno de los principales dispositivos de vivienda popular de bajo costo. En los años sesenta se basaba en la construcción de altas torres densamente pobladas, en general de baja calidad y sin espacios verdes.

emoción, pasión y sentimiento. Alphaville es la ciudad de la “lógica”, como lo indica un aviso en su entrada: “Silencio – Lógica – Seguridad – Prudencia”. Allí el hecho de obrar de manera ilógica es considerado un crimen, cuyos culpables son regularmente ejecutados –como aquel hombre que fue eliminado por haber llorado cuando falleció su mujer (00.41.01)⁵–. La palabra “amor” ha desaparecido del lenguaje, al tiempo que la sexualidad se ha desprendido de todo afecto; ha sido racionalizada de tal manera que se ha convertido en una prestación entre otras que deben ofrecer los hoteles, en los cuales jóvenes mujeres ejercen el oficio de “seductora”. Por ser irreducibles a los esquemas explicativos del cientificismo positivista y escapar a las leyes deterministas y determinantes de la objetividad, los sentimientos y emociones son puestos fuera de la ley, así como lo son el arte y la poesía. Alphaville –explica Dickson a su amigo– es “una sociedad técnica, como la de las termitas y las hormigas (...). Hace 150 millones de años había probablemente (...) artistas en la sociedad, novelistas, músicos, pintores; de eso hoy no queda nada” (00.24.19). Con la expresión metafórica “150 millones de años”, Dickson señala la distancia que separa esa modernidad técnica de los modelos de cultura en donde la poesía y el imaginario constituían el núcleo de la vida social. Distancia que se expresa asimismo en los nombres de las calles: “Avenida de las Radiaciones Luminosas número 14”, “Calle Enrico Fermi número 12”, “Bulevar Heisenberg, cerca del Parque Matemático” (00.14.01). Hoy en día, cuenta Natacha, aún quedan “gentes que escriben cosas incomprensibles, en otro tiempo a eso lo llamaban poesía”; viven en “barrios malditos” y “terminan matándose”; en ciertas ocasiones Alpha 60 los utiliza, clasificando y codificando lo que escriben. La poesía clasificada y codificada, reducida a reglas de producción de efectos de sentido, la poesía despoetizada “puede siempre servir para algo” en un sistema en donde todo está “muy organizado” (01.11.03).

Esta sociedad técnica que se asemeja a la de las “termitas y hormigas” es una sociedad altamente programada en la cual cada actividad es organizada para obtener el máximo de eficacia y rendimiento. La organización de la sociedad, en vista de tal finalidad, representa uno de los elementos esenciales de la modernidad, que ya Nietzsche describía como reino de la administración y que Weber caracterizó como un modelo de extrema racionalización y control de la actividad humana. En Alphaville, uno de los campos de aplicación de la racionalización es la liquidación industrial de los disidentes,⁶ lo cual sugiere una relación con Auschwitz y otras prácticas genocidas perpetradas en el siglo XX. La racionalización se aplica incluso en la reglamentación del oficio de “seductora”, el cual está organizado según una jerarquía estricta (seductora “de bajo nivel”, seductoras de nivel 2, 3, etc.). El héroe del filme se dice impresionado

5 Interpelada por un hombre que le dice: “¿Qué está usted haciendo? ¿Está llorando?”, Natacha responde: “No, puesto que está prohibido” (00.43.52).

6 “Yo atravesaba el teatro de las ejecuciones; normalmente se hacía sentar a la gente en la sala y se les electrocutaba en su sillón durante la presentación de un espectáculo; enseguida eran evacuadas en grandes cajas de basuras para dejar el puesto a nuevos condenados” (relato en voz en off del agente “Johnson”, 00.57.55).

por la “tristeza y dureza” del rostro de la “seductora” Beatriz, y agrega en su relato en voz en off: “decididamente, hay un problema en la capital de esta galaxia” (00.07.45). Observa que de manera general la gente de Alphaville tiene un aspecto triste y sombrío (00.36.23). Muchos no consiguen adaptarse, y el suicidio es una opción que toma “bastante gente”, como dice Dickson (00.22.08). El uso de tranquilizantes se ha generalizado y ha adquirido una dimensión normativa: en las habitaciones de los hoteles los clientes siempre tienen tranquilizantes a su disposición (00.05.34), así como un libro que en dos ocasiones es asociado a los tranquilizantes y que Beatriz y Natacha presentan como una “Biblia” —Johnson descubrirá más tarde que de hecho se trata de un diccionario—. Los ingenieros de Alpha 60 igualmente consumen tranquilizantes (00.53.25), incluyendo al ingeniero jefe que absorbe un comprimido cuando el héroe del filme se presenta ante él como “un hombre libre” (00.52.12).

El pensamiento “lógico” no consigue remediar la angustia existencial de los humanos, como tampoco la de los humanos mutantes. ¿Angustia ante qué? La referencia al diccionario-biblia, uno de los medios empleados para sosegar la angustia, sugiere que se trata de una angustia relativa al significado de las cosas. Los diccionarios son efectivamente un medio para reglamentar los significados de las cosas, así como la Biblia puede ser en ciertos casos un medio para fijar dogmáticamente el sentido del existir humano —como sucede con las lecturas tradicionalistas y fundamentalistas de la Biblia. La angustia que la “sociedad técnica” pretende aplacar por medio del diccionario-biblia o bien por medios químicos concierne el sentido del existir o, más precisamente, la ausencia de sentido del existir. Alphaville, la sociedad del mayor desarrollo tecnológico, es al mismo tiempo la sociedad del sinsentido, esto es, la sociedad de la deshumanización de lo humano. *Alphaville*, la película, representa esa sociedad sin sentido a través de múltiples elementos metafóricos, alegóricos y simbólicos, es decir, en un registro poético que interviene tanto en la acción como en los diálogos y el relato. Con ello el filme reivindica la dimensión cultural y ético-política de lo poético entendido como abertura intersubjetiva y social de horizontes de sentido y de valor. Examinemos, brevemente, algunos de estos elementos de la representación de Alphaville como sociedad sin sentido.

3. Sinsentido y pérdida del sentido de las palabras

En Alphaville sucede algo inquietante que el agente Johnson intenta esclarecer. Ciertas palabras desaparecen, es decir, su significado e incluso su materialidad se esfuman. Cuando Johnson pone a Natacha a leer algunos versos de Paul Éluard, ella tropieza con palabras cuyo sentido desconoce: “Hay palabras que no entiendo: *consciencia*”.⁷

7 “Estamos cerca o lejos de nuestra consciencia”. El verso proviene de la compilación *Le dur désir de durer* (1946), y no de *Capitale de la douleur*.

Busca por lo tanto su significado en la Biblia-diccionario, y constata que la palabra no aparece: “Entonces ya nadie sabe aquí lo que quiere decir la palabra *consciencia*” (01.06.02). Al ser interrogada por Johnson, explica:

- Natacha: Pues bien, casi todos los días hay palabras que desaparecen porque son malditas, entonces en su lugar ponen, aunque no siempre, nuevas palabras que corresponden a las verdades nuevas; a propósito, desde dos o tres meses han desaparecido palabras que yo quería mucho.
- Johnson: Cuáles palabras, me interesa.
- Natacha: Petirrojo, llorar, luz de otoño; ternura, también (1.07.07).

Natacha desconoce asimismo el significado de las palabras “amor” (1.12.26) y “enamorado” (01.11.52). Las palabras que desaparecen en Alphaville son aquellas que dicen la subjetividad (consciencia) o estados de la subjetividad relacionados con una determinada relación con los otros (amor, ternura) o con una relación estética con la naturaleza (el ave, la luz otoñal). La consecuencia de ello es un singular estrechamiento del horizonte de sentido, visible en la incapacidad de los habitantes de Alphaville para entender tan solo el sentido de la pregunta por el sentido. En la película esta incapacidad es simbolizada por medio de la pregunta: “¿por qué?”. Así, a la pregunta de Johnson: “¿Por qué la gente tiene un aspecto triste y sombrío?”, Natacha solo puede replicar con una respuesta positivista y pragmática: “Usted hace demasiadas preguntas, señor Johnson, porque les falta electricidad” (00.36.33). Plantear la pregunta del porqué existencial es plantear demasiadas preguntas, porque todas las preguntas que se puede plantear un ser humano ya han recibido una respuesta técnica.

De acuerdo con la síntesis del saber establecido en Alphaville, emitida por Alpha 60, “todo ha sido dicho, a menos que las palabras cambien de sentido y los sentidos de palabras” (00.32.31).⁸ Inmediatamente después de este mensaje aparece en la pantalla un dibujo que muestra a dos figuras humanas, masculina y femenina, que en vez de ojos tienen en el rostro las palabras “sí” y “no”, como si solo estuviesen reducidos a la posibilidad de afirmar y de negar, y hubiesen perdido la capacidad de interrogar (00.32.34). Sin embargo, la clausura totalitaria del “todo ha sido dicho” parece fisurarse con el resurgir de la pregunta *por qué*, que otro dibujo introduce enseguida. En él están esbozadas las líneas de un paisaje en donde la parte inferior (tierra o agua) se encuentra claramente separada de la parte superior (cielo) por una línea recta; las palabras “¿por qué?” (*pourquoi*) están escritas en la parte “cielo”, a la izquierda, mientras que la palabra “porque” (*parce que*) está situada a la derecha. Las letras que componen las palabras “por qué” y “porque” caen en picado hacia la parte “tierra” pero permanecen en la parte “cielo”, sugiriendo así la dimensión “metafísica” de la pregunta por el porqué

8 Se trata de la deformación de una frase de Jean Paulhan: “Todo ha sido dicho. Sin duda. Si las palabras no hubiesen cambiado de sentido; y los sentidos, de palabras” (*Clef de la poésie, 1944*).

existencial; la línea de separación entre el “cielo” y la “tierra” parece descansar sobre la punta de un triángulo —figura que suele asociarse simbólicamente con el saber— que se encuentra en la parte central del dibujo (00.32.44).

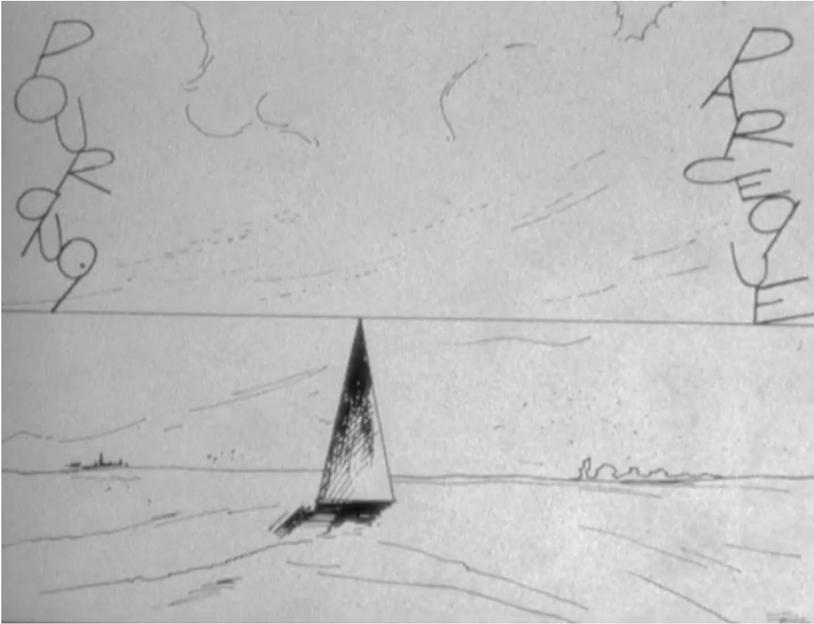


Imagen 1

“Pourquoi” y “Parce que”

ALPHAVILLE de Jean-Luc Godard

ALPHAVILLE© 1965 STUDIOCANAL – Filmstudio

En el resto de la secuencia, cuya unidad es ya construida por la banda sonora que permite escuchar la voz en off de Alpha 60 enunciando una serie de sentencias de orden “metafísico”,⁹ la banda visual permite distinguir cuatro series de elementos. Primero, rostros que surgen de la oscuridad (los rostros de Natacha y Johnson); enseguida, nuevos dibujos donde se puede ver la sigla “SOS” en medio de enormes olas (00.33.01) y luego la palabra “socorro” (*au secours, sec ours*)¹⁰ cayendo del cielo (00.32.05); en tercer lugar, una pantalla oscura donde surge por un instante muy breve una mancha de luz en el centro (00.33.08); por último, un rostro de mujer que emerge parcialmente de la tiniebla y desaparece enseguida (00.33.10), como todo lo existente en el mundo.

9 “No es acaso evidente que una persona que vive habitualmente de un lado del sufrimiento exige otro tipo de religión que una persona que vive habitualmente del otro lado; antes de nosotros aquí no había nada, ni nadie; estamos totalmente solos, somos únicos, espantosamente únicos” (32.45-33.20).

10 Juego de palabras entre *secours* (socorro) y *sec ours* (seco oso).

El final de la secuencia asocia de manera suficientemente clara la imagen de la oscuridad con la idea del sinsentido, de manera que la primera aparece como un símbolo de la segunda. En la banda sonora la voz en off de Alpha 60 dice: “El significado de las palabras y de las expresiones no se percibe ya; una palabra o un detalle aislado en un dibujo pueden ser entendidos, pero el significado de conjunto se escapa”. Este último segmento de la frase coincide en la banda visual con la pantalla totalmente oscura (00.32.51). La oscuridad dice en imagen lo que dicen las palabras, simbolizando el “significado de conjunto” que se escapa, esto es, el sinsentido de la experiencia humana del mundo. En apoyo de esta interpretación se puede anotar que Alphaville no aparece prácticamente nunca a la luz del día. El único momento y lugar donde se percibe la luz del día es, significativamente, el interior de la pieza donde se encuentran Natacha y Johnson luego de la revelación del amor;¹¹ por lo demás, la totalidad de la historia se desarrolla en la oscuridad o semioscuridad de la noche. Siempre es de noche en Alphaville, como en el mundo del nihilismo descrito por Nietzsche: “¿No cae la noche sin cesar, y no es todo cada vez más oscuro? ¿No necesitamos encender las linternas antes del mediodía?” (Nietzsche, 1964 [1882], p. 170).¹² Johnson describe su viaje a Alphaville como un “viaje al fin de la noche” (00.29.16), aludiendo al mundo absurdo descrito por Céline; al final de la película, en un momento en que describe en voz en off el efecto que el colapso de Alpha 60 ha producido entre los habitantes de Alphaville, dice que “los que no habían muerto o no habían sido asfixiados por la falta de luz se movían como hormigas a una velocidad loca” (01.32.42). La oscuridad total y permanente asfixia de los habitantes a partir del momento en que ya no pueden contar con la luz artificial, técnica, que consideraban ser la luz del día —como en la secuencia en la que un policía-ingeniero del centro de control se exclama: “vaya, amanece”, en el momento en que son encendidas las luces de un corredor (00.49.12). Por último, una respuesta de Johnson durante su primer interrogatorio por Alpha 60 remite a la idea de la noche utilizada como metáfora del sinsentido generalizado. A la pregunta: “¿Sabe usted qué transforma la noche en luz?”, responde: “La poesía” (00.47). En efecto, en *Alphaville* la poesía (creación que el filme asocia con la intersubjetividad amorosa) es abertura de sentido, como veremos más adelante.

4. Sin sentido, sin libertad, sin preguntar

La desaparición de toda una región de palabras del lenguaje que dicen la emoción y el sentimiento —que designan la subjetividad y la intersubjetividad— es asociado en

11 La única secuencia de “día” corresponde, en el tiempo diegético, al momento en el cual los sentimientos comienzan a aflorar, en el que Natacha se reapropia su memoria y se insinúa en ella una toma de consciencia. En el instante preciso en que dice: “entonces, aquí nadie sabe lo que quiere decir consciencia” (01.05.58), el sol se proyecta en su rostro y su cuerpo.

12 Hemos modificado la traducción castellana de: *Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?* Sobre el pensamiento del nihilismo en Nietzsche remitimos a nuestro libro *Nihilismo y capitalismo* (2016).

la película con el aspecto indefinidamente “nocturno”, nihilista, de Alphaville. Ahora bien, esta desaparición de las palabras de la subjetividad se relaciona asimismo con la negación de la “libertad”, es decir, con la capacidad de actuar (*agency*) y de crear constitutiva de la subjetividad. La experiencia del sin sentido generalizado o de la “noche” indefinida se vincula con la pérdida de la libertad entendida no en el sentido liberal de la “libertad” negativa o del “derecho-libertad”, sino más bien en su significado positivo de capacidad de creación y por ende de abertura de posibles. En una conversación con Johnson el jefe de ingenieros del computador central rechaza enfáticamente esta última libertad:

– Ingeniero: Usted se encuentra en el centro de Alphaville, en Alpha 60. La función de Alpha 60 es calcular y prever las consecuencias a las cuales Alphaville obedecerá después.

– Johnson: ¿Por qué?

– Ingeniero: Señor Johnson, nunca hay que decir “¿por qué?” (*pourquoi*) sino porque (*parce que*). En la vida de los individuos como en la de las naciones, todo se encadena, todo es consecuencia (...).

Johnson: Usted sabe que no, puesto que yo soy un hombre libre.

Ingeniero: (...) Esa respuesta carece de todo significado. No sabemos nada de usted, grabamos lo que dice, calculamos y extraemos consecuencias (00.51.35).

La visión del ser humano que defiende el ingeniero jefe pertenece al determinismo antropológico, una ideología según la cual toda acción humana es vista como simple efecto de ciertas determinaciones (químicas, físicas, biológicas, sociales, históricas, etc.). La ideología determinista transforma la subjetividad en cosa objetivable y transpone los métodos de conocimiento de lo objetivable al conocimiento de la subjetividad. Con ello pretende reducir el comportamiento humano a lo previsible y por consiguiente a lo controlable, administrable y explotable.¹³ Lo humano se vuelve así “recurso”, esto es, deshumanizado y asignado a la categoría de objeto administrable en función del máximo rendimiento y ganancia. En este sentido el nihilismo moderno se presenta como la ideología de la modernidad capitalista.

Una serie de cartones, a primera vista enigmáticos, sugieren de manera suficientemente clara la transformación de lo humano en objeto de apropiación privada. Estos cartones aparecen recurrentemente durante el desarrollo del “viaje al final de la noche” de Johnson, intercalados en ciertos planos o planos-secuencia. Aparecen y

13 Un caso actual que permite ejemplificar el contenido de la ideología determinista es el informe del INSERM (2005) *Trouble des conduites chez l'enfant et l'adolescent*, que pretende identificar los signos anunciadores de la delincuencia en los niños de menos de 36 meses. Para una crítica del informe, ver: Wajcman (2006). Sobre el mismo tema, ver asimismo: L'Obs. (2008). Ver igualmente: Vincent (2007).

desaparecen rápidamente de la pantalla, dejando ver unos signos blancos que evocan ecuaciones matemáticas. Así, en la secuencia en que Johnson dialoga con su amigo Dickson en el sórdido “Hotel de la Estrella Roja”, surgen de manera imprevista en la pantalla los signos “ $E=mc^2$ ”, en la parte superior, y “ $E = hf$ ”, en la parte inferior (00.23.36).

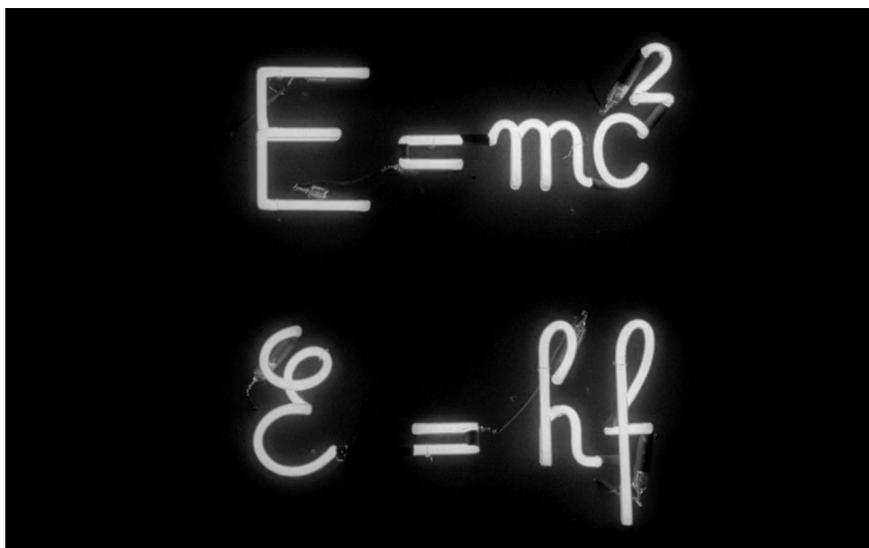


Imagen 2

Energía humana y energía-mercancía

ALPHAVILLE de Jean-Luc Godard

ALPHAVILLE© 1965 STUDIOCANAL – Filmstudio

Los signos de la parte superior corresponden a la célebre fórmula de Einstein relativa a la equivalencia entre la energía y la masa de un cuerpo; los signos de la parte inferior parecen inicialmente más misteriosos, pero el contexto proporciona algunas claves de interpretación. Pocos segundos antes de la aparición de estos signos, parpadeando, en el cartón, Dickson pronuncia los nombres “IBM” y “Electric General”. Este último sugiere inmediatamente el nombre de la empresa multinacional estadounidense “General Electric”. Ahora bien, el diseño de la letra “E” en el logo de esta empresa corresponde de manera bastante precisa a la letra “E” de otra ecuación que postula la equivalencia entre “E” y “hf”. La energía “E” producida por la empresa multinacional, la energía-mercancía, equivale a “hf”. Sobre el significado de estos símbolos “hf” el filme propone varias pistas. Por ejemplo, en la serie de dibujos mencionados más arriba lo humano es representado por medio de un rostro de mujer y un rostro de hombre. Las letras “hf” son aquí las iniciales de las palabras “hombre” (*homme*) y “mujer” (*femme*), que permiten designar al ser humano. La energía-mercancía (“E”) equivale a lo humano, transformado

en energía-mercancía. Según las fórmulas lo humano se reduce a la energía-mercancía, así como la energía se reduce a la energía-mercancía: “ $E = E$ ” (00.24.35).¹⁴

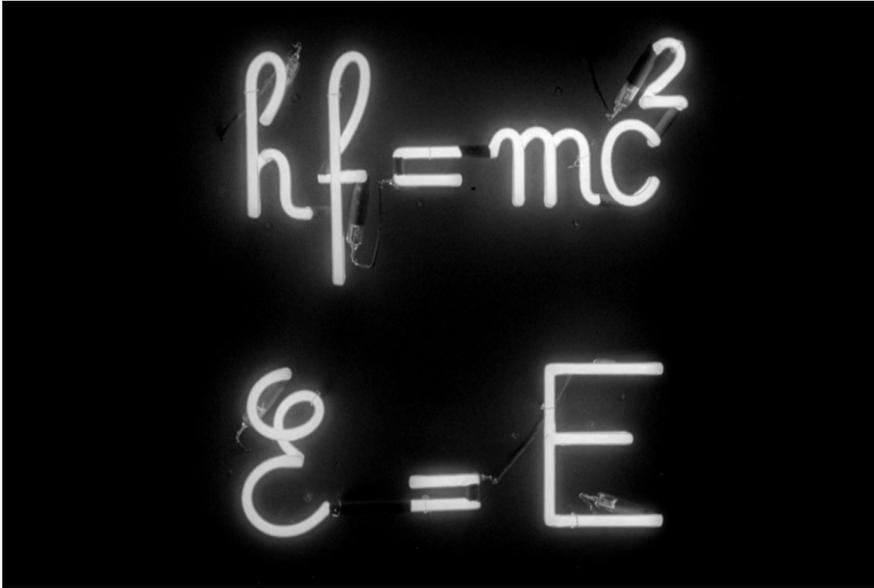


Imagen 3

La energía humana como mercancía

ALPHAVILLE de Jean-Luc Godard

ALPHAVILLE© 1965 STUDIOCANAL – Filmstudio

5. Temporalidad mutilada y sinsentido

El sinsentido del mundo de Alphaville se relaciona con la fractura entre el “¿por qué?” y el “porque” y, más precisamente, con la prohibición política y el rechazo social de pensar un “¿por qué?” al cual ninguna respuesta de tipo positivista y determinista puede convenir (“¿Por qué existimos?” – “Porque fuimos procreados”). Un “¿por qué?” que invita a la creación de formas de pensamiento y de lenguajes capaces de acoger lo indeterminado, lo imprevisible, la singularidad; de acoger, en síntesis, el acontecimiento como tal. Por lo mismo el sinsentido de ese mundo está asociado con la desaparición de las palabras que dicen la subjetividad o estados de la subjetividad vinculados con modos de ser con los otros en los cuales el otro aparece como fin y no como simple

14 Por el contrario la fórmula “ $hf = mc^2$ ” parece expresar el potencial de la libertad humana: aparece únicamente en contextos que indican la rebelión (matar a Von Braun, es decir, al personaje que encarna el poder totalitario de Alphaville; 00.24.35), la resistencia (disparar con un arma, “mi única fuerza contra la fatalidad”; 00.54.12) y, también, la memoria (pensar en el pasado, es decir, en lo que es prohibido pensar; 00.53.56).

medio (amor, ternura), y también de palabras que expresan una relación estética con la naturaleza (contemplación, admiración). En ambos casos el sinsentido existencial se relaciona con el estrechamiento de capacidades constitutivas de lo humano: la afectividad y el pensamiento entendido como capacidad de crear un “*porque*” abierto, al margen de todo “*porque*” predeterminado. En *Alphaville*, esta relación entre el sinsentido y el estrechamiento de lo humano se verifica asimismo en el plano de la temporalidad.

La vida en *Alphaville* se encuentra en efecto regida por una comprensión oficial del tiempo, según la cual solo el presente “*existe*”. “*Sabe usted —le dice Natacha a Johnson— en la vida solo hay el presente, nadie ha vivido en el pasado, y nadie vivirá en el futuro*” (00.15.18). Natacha repite bien la lección aprendida en el Instituto de Semántica General, cuya tarea primordial consiste en administrar el significado de las cosas y la vida de las palabras autorizadas. Johnson acompaña a Natacha a una de esas lecciones, dadas por Alpha 60. En la oscuridad de una especie de sala de conferencias donde se hallan algunas otras personas, escuchan las palabras emitidas de manera lenta y monótona por el computador central:

Nadie ha vivido en el pasado, nadie vivirá en el futuro; el presente es la forma de toda vida, es una posesión que nada dañino puede quitarle; el tiempo es como un círculo que giraría sin fin: el arco que desciende es el pasado, y el que asciende es el futuro; todo ha sido dicho, a menos que las palabras cambien de sentido y los sentidos de palabras (00.32.31).

El estrechamiento de lo humano se encuentra aquí asociado al estrechamiento de los horizontes temporales, los cuales se ven mutilados de las dimensiones del futuro y del pasado. La facultad humana de proyectarse hacia un porvenir y de reapropiarse una memoria del pasado desaparece: “el arco que asciende” es la reiteración indefinida del presente, en tanto que el “arco que desciende” es el perpetuo desvanecimiento del presente. Con la desaparición del por-venir se esfuma todo horizonte y todo posible, esto es, el espacio de referentes constitutivos del sentido y del valor, así como el espacio referencial de la memoria que nos enlaza con un pasado y más precisamente con las esperanzas y las creaciones de sentido y de valor de las generaciones que nos han precedido.¹⁵ El tiempo mutilado de *Alphaville* es una abstracción y no una vivencia; en los términos de Bergson (1889), uno de los filósofos cuyo nombre aparece en el filme,¹⁶ no es *duración*, que es el tiempo real de la subjetividad.

15 Así, el Poder de *Alphaville* diagnostica que el hombre-poeta de la galaxia exterior está definido por la “tendencia a volver al pasado” (00.53.25), así como por el hecho de pensar “más en lo que ha sido que en lo que será”. Al segmento sonoro “pensar más” (00.53.56) corresponde en la pantalla a la imagen parpadeante de la fórmula “ $E = Mc^2$ ”, que expresa la potencia de la racionalidad humana; al segmento “que en lo que será” (00.54.12), esto es, “que en lo que deriva como consecuencia de algo”, corresponde la imagen parpadeante de la fórmula “E (signo de la empresa General Electric) = E”.

16 La declaración de Johnson: “Yo no creo en los datos inmediatos de la consciencia” (00.46.44), remite al título de la obra en donde Bergson desarrolla la distinción entre la duración y el tiempo científico: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889).

El arma con la cual Johnson va a destruir a Alpha 60 es, precisamente, el tiempo de la subjetividad. Utiliza su arma diciendo al computador central de manera enigmática, a la manera de un poeta-esfinge, el secreto que lleva en sí: “es algo que no varía ni de día ni de noche; en el que el pasado representa al futuro; que avanza en línea recta y que sin embargo al final llega al punto de partida (*boucler la boucle*)” (1.19.30). La máquina responde: “No sé de qué se trata”, antes de agregar: “varios de mis circuitos buscan la solución de su enigma, ya la encontraré”. Es así como la potente máquina será destruida, como lo anuncia el héroe-poeta retomando palabras de Baudelaire: “Si usted lo encuentra se destruirá al mismo tiempo, porque se habrá convertido en mi semejante, mi hermano”.¹⁷ Y en efecto al final de la película la máquina encuentra el secreto de los humanos: el tiempo vivido, concreto, existencial, y la comprensión de este tiempo implica su destrucción. He aquí su postrer mensaje:

El presente es espantoso porque es irreversible, porque es de hierro, el tiempo es la sustancia con la que estoy hecho; el tiempo es un río que me arrastra, pero yo soy el tiempo; es un tigre que me desgarrar pero yo soy el tigre; para nuestra desgracia el mundo es real y yo, por mi desgracia, soy yo (1.29.39).¹⁸

En el instante en que se oyen las palabras: “el tiempo es la sustancia de la que estoy hecho”, se ve en la pantalla unos humanos-mutantes que no consiguen mantenerse de pie ni caminar, como si la consciencia del tiempo (o de la consciencia como tiempo) fuera para ellos una revelación insostenible.

6. La poesía insurrecta y el amor como poesía del /de los sentido(s)

Simbolizado por el reino de la noche permanente, el sinsentido que impera en Alphaville es representado en la película por medio de un cuádruple estrechamiento de los horizontes de la vida humana: 1) estrechamiento de la esfera de los afectos y emociones, considerados inútiles y perjudiciales por un poder totalmente orientado hacia el control y explotación racional de lo humano ($hf = E$) y de lo no-humano ($E = E$); 2) estrechamiento, por consiguiente, del campo del lenguaje (las palabras que dicen la subjetividad o estados de la subjetividad indicadores de una relación “sensible” con los otros o con la naturaleza desaparecen); 3) estrechamiento del campo del pensamiento por el abandono de todo “¿por qué?” susceptible de trascender el marco del “porque” determinista; y por último, 4) estrechamiento del marco de la temporalidad de la existencia (“solo hay el presente”) por el desvanecimiento de todo por-venir que abra un posible y de todo pasado abierto

17 “Lector, a ese monstruo delicado tú lo conoces / —hipócrita lector, —imi semejante, mi hermano!”. En *Les Fleurs du Mal*, « Au lecteur ».

18 Este texto proviene de Borges (1994). Agradecemos a Santiago Arango-Muñoz esta indicación.

por una memoria. En *Alphaville*, el conjunto de estos elementos “distópicos” define el marco en el cual advienen otros elementos de signo contrario, que podríamos denominar “utópicos” o “críticos” y que constituyen la trama del filme.

Porque *Alphaville* dice asimismo la posibilidad de una cierta resistencia al nihilismo, e incluso de una salida del nihilismo, simbolizada al final del relato fílmico por la salida física de Johnson y Natacha del espacio de la tenebrosa capital (una salida que Godard relaciona con la salida de los Infiernos de Orfeo y Eurídice). Lo “utópico” está representado en la película por la relación de amor entre Johnson y Natacha, quienes encarnan una nueva versión moderna del mito griego. La resistencia al nihilismo se construye por lo tanto en el espacio de la relación social y más precisamente en el acontecer de una relación poética con el otro, siendo lo poético el lenguaje de una relación “sensible” y creadora con los otros y con el mundo. En el relato fílmico la intersubjetividad amorosa entre los dos personajes principales salva a la nueva Eurídice de la “muerte”, es decir, del sinsentido de un existir encerrado, cercado, sin horizontes. A medida que suceden los encuentros y las conversaciones, la heroína recupera las palabras y los significados perdidos, descubre o redescubre la sensibilidad reprimida, rememora su pasado y sus orígenes en un país exterior, recuerda lo que antes era poesía. Todos estos descubrimientos la perturban y desestabilizan su identidad establecida, como lo muestra por ejemplo la secuencia del interrogatorio al que la somete Johnson, el espía-poeta que indaga sobre la desaparición de la poesía —prodigiosa alteración del género “filme de espionaje”—. “¿Ha oído usted hablar de este libro?” (01.02.48) —interroga Johnson. Le extiende un ejemplar de *Capitale de la douleur* (capital del dolor), la compilación de Paul Éluard, y le solicita que lea algunas líneas. Ella lee algunos versos, que de hecho se encuentran en otra compilación de Éluard, *Le dur désir de durer* (el duro deseo de durar) (1946): “Vivimos en el olvido de nuestras metamorfosis / Pero este eco que resuena a lo largo del día / Ese eco fuera del tiempo de angustia o de caricia / Estamos cerca o lejos de nuestra consciencia”. Después que Natacha confiesa que hay palabras que no entiende, Johnson retoma el interrogatorio:

Johnson: Y esto: “la muerte en la conversación”. Y esto...

Natacha: “Tus ojos han regresado de un país arbitrario donde nadie supo jamás lo que es una mirada”.

Johnson: ¿De verdad no sabe usted de qué se trata?

Natacha: Eso me recuerda algo (...) pero no veo qué.

Johnson: Y esto: “morir de no morir”; y esto: “para dejarse atrapar”; y esto: “los hombres que cambian”. ¿Usted nunca ha oído hablar de mensajes secretos, señorita Von Braun?

Natacha: ¿Un mensaje secreto?

Johnson: Un secreto, ¿tampoco sabe usted lo que es?

Natacha: Sí, hay secretos de planificación, el secreto atómico, el secreto de memoria (01.04.57).

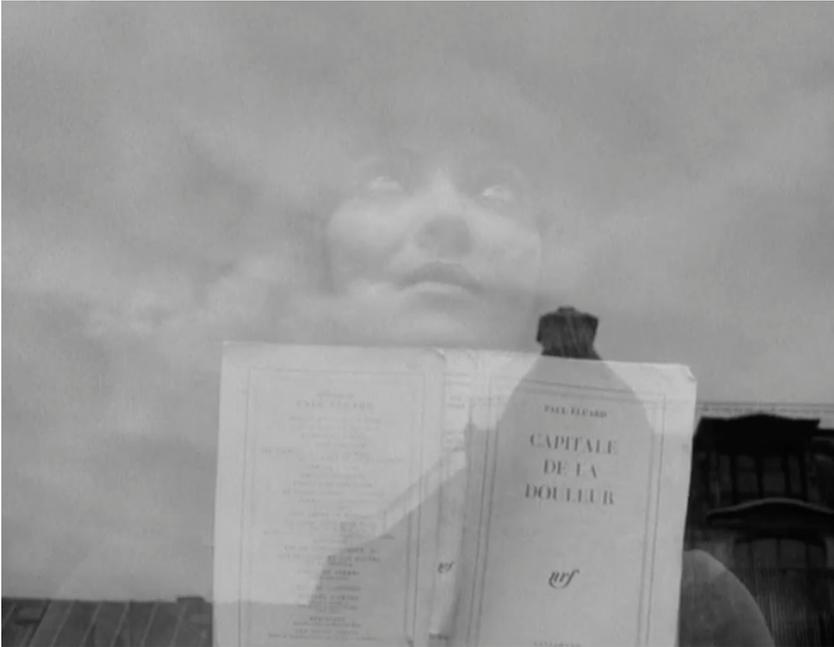


Imagen 4

Capital del dolor

ALPHAVILLE de Jean-Luc Godard

ALPHAVILLE© 1965 STUDIOCANAL – Filmstudio

Natacha se pone entonces a buscar desesperadamente la “Biblia”, “para ver si está indicado ahí”, y termina confesando: “Comienzo a asustarme, cuando usted está presente ya no entiendo lo que sucede” (01.05.22). Las palabras y las miradas que siguen sugieren una nueva proximidad entre los dos personajes. En la última parte de la secuencia Natacha busca averiguar en dos ocasiones el significado de las palabras “enamorado” y “amor”; en cada una de ellas el plano en el cual la pregunta es planteada es seguido por otro muy breve, que muestra un vehículo de la policía; en el último plano de la secuencia el vehículo está detenido en la calle y salen de él varios policías (01.12.31).

Y en seguida se produce una explosión de palabras y de imágenes; de poesía que dice el amor. En toda esta nueva secuencia se oye la voz en off de Natacha diciendo textos de Éluard, que son como la respuesta a su última pregunta: “Entonces, ¿qué es el amor?” (1.12.26):

Tu voz, tus ojos, tus manos, tus labios
 Nuestros silencios, nuestras palabras
 La luz que se va

La luz que regresa
Una sola sonrisa para los dos
Por necesidad de saber
He visto la noche crear el día
Sin que cambiemos de apariencia
O bien amada de todos, bien amada de uno solo
En silencio tu boca ha prometido ser feliz
Diciendo menos el odio
Diciendo más el amor
Por la caricia dejamos nuestra infancia
Veo cada vez mejor la forma humana
Como un diálogo de enamorados
El corazón solo tiene una boca
Todas las cosas al azar
Todas las palabras dichas sin pensar
Los sentimientos derivando
Los hombres dan vueltas en la ciudad
Las miradas, la palabra
Y el hecho que te amo
Todo está en movimiento
Basta avanzar para vivir
Ir derecho por delante
Hacia todos los que se ama
Yo me dirigía hacia ti, me dirigía sin fin hacia la luz
Si sonrías es para invadirme mejor
Los rayos de tus brazos entreabren la niebla (01.14.46).¹⁹

Desde el contexto de la nocturnidad de Alphaville, con su significado de ausencia de sentido en un mundo administrado por una forma de racionalidad meramente instrumental y técnica, los versos de Éluard escogidos por Godard dicen con sus múltiples referencias a la luz el acontecer del sentido existencial. Señalan al mismo tiempo un vínculo esencial entre la posibilidad del sentido existencial y la intersubjetividad amorosa o “sensible” con el otro y con el mundo. El contenido y significado de este vínculo son expresados alusivamente por medio de un juego de encuentros entre la imagen y el sonido asociado con los versos que explicitan la metáfora de la luz:

¹⁹ Los textos dichos son versos o títulos de poemas provenientes de varias compilaciones de Éluard: *Le dur désir de durer* (1946), *Corps mémorable* (1948), *Le phénix* (1951).

SONIDO (versos de Éluard – tema musical)	IMAGEN
la luz que se va	Pantalla negra
la luz que regresa	Rostro de N. primer plano
por necesidad de saber	Pantalla negra
he visto la noche crear el día	Luz cada vez más intensa sobre el rostro de N, imagen sobreexpuesta
ir derecho por delante / hacia todos los que se ama	N. se desplaza en una pieza en penumbra, iluminada solo por los avisos publicitarios del exterior; N. ilumina la pieza encendiendo una lámpara sobre una mesa; en un aviso publicitario de exterior se desprende la palabra “fe”.
yo me dirigía hacia ti, me dirigía sin fin hacia la luz	N. da la vuelta de la mesa redonda y apaga la luz de la lámpara; la palabra “fe” permanece en la penumbra.
los rayos de tus brazos entreabren la niebla	Siluetas oscuras de los cuerpos enlazados de N. y de J. en la penumbra, delante de la ventana, mirando hacia la calle; reflejos de las luces del exterior.

De este juego de correspondencias se desprenden dos matrices de sentido: a) en cuanto rostro del amado, el rostro del otro es en sí mismo y por sí mismo luz (sentido); b) el sentimiento amoroso confiere el poder de poner en juego sentido existencial (encender / apagar la luz de la lámpara), esto es, de crear sentido o juegos de sentido, con lo cual el sentimiento amoroso se afirma como poético. No se trata de un mero lirismo del sentimiento individual, ni de la afirmación egoísta y narcisista de dos subjetividades auto-centradas, puesto que el significado ético-político y “antropológico” del sentimiento amoroso queda explicitado claramente en el verso de Éluard que la secuencia retoma: “Veo cada vez mejor la forma humana”. La relación sensible con el otro y con el mundo aclara nuestra visión de lo humano y del mundo humano, es decir, deja brotar sentido haciendo explotar la dogmática establecida del “todo ha sido dicho”. Precisamente, con esta nueva relación con los otros y con el mundo todo queda por decir, por significar, por recrear poéticamente, incluyendo la ética, lo político, el lenguaje, el arte, el cine, realizando de este modo lo que para Alpha 60 era solo una hipótesis altamente improbable: “todo ha sido dicho, a menos que las palabras cambien de sentido y el sentido de palabras” (00.32.31). Lo poético realiza lo que para un pensamiento meramente “lógico” aparece como lo más improbable: hacer que las palabras cambien de sentido y que los sentidos cambien de palabra expresándose de otra manera por medio de otras palabras, a la vez familiares y extrañas. Una idea de lo que podría ser esta creación o recreación de la expresión por la palabra aparece en la secuencia en la que Alpha 60 declara: “ya no se percibe el significado de las palabras y expresiones”. En ese momento aparecen en la pantalla palabras “extrañas”: *esca/lier*;

absen e ; *vvvagues*; *cens ■■ré* ; *nost/algie* ; *am(e)oureux*²⁰ (00.33.23). Palabras y letras recuperan aquí como una sustancia, son percepción visual, experiencia y memoria que enriquecen la expresión: *am(e)oureux* dice más sobre el estado amoroso que la palabra *amoureux*, indicando que con el amor algo sucede en el “alma” (*âme*) del enamorado. El conjunto de la secuencia deja ver que la respuesta a la pregunta: “¿qué es el amor?” no es un concepto sino el acontecer del esplendor del otro, sugerido a la vez por el texto y por la imagen: el texto de Éluard (“Tu voz, tus ojos...”) y la imagen en primer plano con máximo acercamiento²¹ del ojo de Natacha. En ese poema de imágenes en movimiento que es *Alphaville*, los sentidos, en efecto, cambian de palabras para decirse en el entrelazamiento del signo y la representación, de la palabra y la imagen. Al igual que el desajuste final de *Alpha-60*, el desajuste de los “géneros” establecidos que efectúa *Alphaville* tiene un efecto de reapropiación del lenguaje y de liberación del pensamiento: como la Natacha del relato, el espectador accede a través del filme a una experiencia poética de recreación de sentido y de la palabra.



Imagen 5

La sabiduría de la mirada

ALPHAVILLE de Jean-Luc Godard

ALPHAVILLE© 1965 STUDIOCANAL – Filmstudio

20 *Escalier* = escalera como esca/ligar, enlazar (*lier*); *absen e* = ausen ia; *vvvagues* = olas, cuyo movimiento es sugerido por la forma de la letra “v”; *cens ■■ré* = cens ■■rado; *nost/algie* = nost/algia (dolor); *am(e)oureux* = a(l)mente (las letras “am” + la letra “e” forman la palabra *âme* (alma), con la cual se forma aquí la palabra “amante, enamorado”).

21 “El primer plano más sencillo es también el más conmovedor. Es ahí que nuestro arte sabe marcar su trascendencia de manera más contundente, haciendo brillar en el signo la belleza del objeto significado” (Godard, 1952).

Referencias

- Baudelaire, Ch. (1994). *Poesía completa*. Barcelona: Ediciones 29.
- Bergson, H. (1889). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Éditions F. Alcan.
- Borges, J. L. (1994). *Otras inquisiciones*. Barcelona: Seix Barral.
- Éluard, P. (1946). *Le dur désir de durer*. France: L.C.L.
- Éluard, P. (1948). *Corps memorable*. Paris: Pierre Seghers.
- Éluard, P. (1951). *Le Phénix*. France: Gallimard.
- Godard, J.-L. (1965). Interview à Jean-Luc Godard. Disponible en: www.ina.fr/video/CAF97062815 (Acceso el 12 de octubre de 2016).
- Godard, J.-L. (1952). Défense et illustration du découpage Classique. *Cahiers du Cinéma*, 15, 28-32.
- Gómez-Muller, A. (2016). *Nihilismo y capitalismo*. Bogotá: Desde Abajo.
- Inserm. (2005). *Trouble des conduites chez l'enfant et l'adolescent*. France: Les éditions Inserm. <http://www.ipubli.inserm.fr/handle/10608/60>
- L'Obs. (2008). Quand Sarkozy voulait détecter les troubles du comportement chez l'enfant. *Le Nouvel Observateur*. <http://tempsreel.nouvelobs.com/societe/20081201.OBS3496/quand-sarkozy-voulait-detecter-les-troubles-du-comportement-chez-l-enfant.html>
- Michelin, A. (producteur) y Godard, J.-L. (réalisateur). (1965). *Alphaville, une étrange aventure de Lemmy Caution*. [film]. France: Athos Film, Chaumiane & Filmstudio.
- Nietzsche, F. (1964 [1882]). *Le gai savoir* (A. Vialatte, Trad.). Paris: Gallimard.
- Nietzsche, F. (1976 [1887]). *Fragments posthumes*. (P. Klossowski, Trad.). Paris: Gallimard.
- Paulhan, J. (1944). *Clef de la poésie*. France: Gallimard.
- Vincent, C. (2007). Tollé dans la communauté scientifique après les propos de Nicolas Sarkozy sur la génétique. *Le monde*. https://www.lemonde.fr/societe/article/2007/04/11/tolle-chez-les-scientifiques-apres-les-propos-de-nicolas-sarkozy-sur-la-genetique_894367_3224.html#701KeK1iYSaz8A53.99
- Wajcman, G. (2006). Voici le bébé délinquant. *Le monde*. https://www.lemonde.fr/idees/article/2006/03/03/voici-le-bebe-delinquant-par-gerard-wajcman_747278_3232.html

No. 50
Nueva Serie
Enero - Junio
2020

Praxis Filosófica

'But' and its role in the building of mental representations
Miguel López Astorga

Puntos, unidades y números: metafísica m.2 (1076B36-39)
José Edgar González Varela

Visibilidad, corporalidad y publicidad en los discursos gorgianos
Lucas Manuel Álvarez

Atributos divinos y el problema de la unicidad en averroes
Jhoen Laureth Delgado - Diego Giovanni Castellanos

Los límites del anti-maquivelismo: medicina y filosofía en los escritos
tardíos de La Mettrie (1747-1750)
Adrián Ratto

Dos estrategias contra el argumento del asociacionismo coercionista
Federico Germán Abal

Tiempo e historia. Contribución a una filosofía social crítica
Fernando Forero Pineda

El enfoque intencional en las ciencias sociales. Una mirada estructuralista
de las teorías científicas intencionales
Juan Manuel Jaramillo Uribe

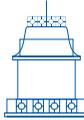
Perplejidades de la dignidad
humana en el marco de los derechos humanos
María Concepción Delgado Parra

El valor de los dilemas morales para la teoría de las decisiones
Fabio Morandín-Ahuerma

Mentira, Engaño y Desorientación
Alejandro Tomasini Bassols

Departamento de Filosofía | ISSN 0120-4688 | ISSN digital 2389-9387





ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

Fetishism and narcissism – the base of capitalism?

Anselm Jappe

Accademia di Belle Arti di Sassari, Sassari, Italy
anselm.jappe@accademiasironi.it

Recibido: 17 de noviembre de 2019 | Aprobado: 9 de marzo de 2020
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a09>

Abstract: This article tries to resume Karl Marx' concept of "commodity fetishism", not just as a phenomenon of conscience, but as being the real heart of capitalist society based on abstract labor and value, money and commodity. This concept is often misunderstood, as well as the concept of "narcissism". Following Freud and Christopher Lasch, the article underlines the sociological side of narcissism and how this pathology is the psychological counterpart to commodity fetishism, forming thus the typical subjectivity of consumerism.

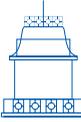
Keywords: commodity fetishism, narcissism, Marxism, capitalism, consumerism

Cómo citar este artículo:

Jappe, A. (2020). Fetishism and narcissism –the base of capitalism? *Estudios de Filosofía*, 62, 165-173.
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a09>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

Fetichismo y narcisismo ¿la base del capitalismo?

Resumen: Este artículo intenta retomar el concepto de Karl Marx de “fetichismo de los productos básicos” no solo como un fenómeno de la conciencia, sino como el verdadero corazón de la sociedad capitalista basada en el trabajo, el valor abstractos, el dinero y los productos básicos. Este concepto es a menudo mal entendido, así como el concepto de “narcisismo”. Siguiendo a Freud y Christopher Lasch, el artículo presenta el lado sociológico del narcisismo y cómo esta patología es la contraparte psicológica del fetichismo mercantil, formando así la subjetividad típica del consumismo.

Palabras clave: fetichismo de los productos básicos, narcisismo, marxismo, capitalismo, consumismo

Anselm Jappe

is the author of *Guy Debord* (1993, University of California Press; 1999, PM Press, 2016; in Spanish, Anagrama, 1998), *Les Aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur* (Denoel 2003; in Spanish, Pepitas de Calabaza, 2016), *L'Avant-garde inacceptable. Réflexions sur Guy Debord* (Lignes, 2004), *Crédit à mort* (Lignes 2011, translated as *The Writing on the Wall*, Zero Books, 2016; in Spanish, Pepitas de Calabaza, 2011), *La Société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction* (La Découverte, 2017; in Spanish, Pepitas de Calabaza, 2019). He contributed to the German magazines *Krisis* and *Exit !*, founded by Robert Kurz, which developed the “critique of value”. He teaches at present at the Fine Art Schools of Sassari (Italy) and has been visiting professor in various European and Latin American universities. He also lectured at the Collège international de philosophie (Paris).



“Fetishism” and “narcissism” are two terms that are often heard in everyday speeches, especially in recent times. At first glance, their meaning seems very clear. Narcissism is the attitude of those who constantly look at themselves in the mirror and exalt their external appearance, and more generally indicates a selfish person, too convinced of his or her merits, who wants to make the world, and especially other peoples’ life, turn around them. The narcissist then becomes a danger in the workplace, especially if he is the boss, and it is a great disgrace to have him as a partner in a relationship. According to a current statement, social networks have strongly increased narcissistic tendencies in society.

Fetishism, on the other hand, indicates a kind of love that is considered excessive for something (an object, a behaviour, a person). So we can find, for example, a fetishist of Rossini’s music, or, with reference to sexual fetishism of which Sigmund Freud speaks, a man who gets excited seeing high heels or leather cloths. Often reference is also made to the “commodity fetishism” introduced by Karl Marx into the debate, and is then referred, normally to condemn them, to those who dot on big cars or for a brand of clothes whose consumption, it is suspected, must hide the poverty of their lives.

These uses of the words fetishism and narcissism are not “wrong”: they cover real phenomena that are encountered every day. And the question is not whether these uses of the words remains faithful to the original definitions given by Freud, Marx or, in the case of fetishism, also by the history of religions and anthropology. It is not a philological issue. The question is here to know if these two concepts will allow a wider and deeper understanding of the heart of contemporary society –an understanding that would derive from a renewed reading of Marx’ and Freud’s original concepts, without however always focusing on their *letter*. The fetishism of the commodity is introduced by Marx at the end of the first chapter of *Capital* (1867/1976), after having analyzed the basic categories of the commodity-producing society, and therefore of capitalism: the abstract side of *labour*, called *abstract labour*, i.e. labour considered as the simple expenditure of undifferentiated human energy, measured in time, which forms the *value* of the (material or immaterial) commodities and is finally represented in *money*. Marx describes commodity fetishism as a social relationship between things and a relationship of things between people, expression of a way of production where production directs humans instead of humans directing production. Men relate their private works not directly, but only in an objectified form, under the appearance of things, that is, as a determined quantity of equal human labour, expressed in the value of a commodity. However, they are not aware of doing so and attribute the movements of their products –the exchanges between producers and the proportions in which they exchange commodities– to the natural qualities of the latter. Fetishism is an unconscious and collective process that hides the true nature of capitalist production. Marx himself describes it as “mysterious” and uses formulas according to which the commodity is “sensible-suprasensible” and is comparable to religion where man projects his forces on a transcendent being from which he then believes to depend.

Marx terms commodities “sensuous things which are at the same time ‘suprasensible or social’”, since the relationships between men appear there as things, and things appear as creatures endowed with their own will (Marx, 1976, p. 165). It is better to reproduce the most important passages than to summarise:

The mysterious character of the commodity-form consists therefore simply in the fact that the commodity reflects the social characteristics of men's own labour as the objective characteristics of the products of labour themselves, as the socio-natural properties of these things. Hence it also reflects the social relation of the producers to the sum total of labour as a social relation between objects, a relation which exists apart from and outside the producers. Through this substitution, the products of labour become commodities, sensuous things which are at the same time suprasensible or social. (...) It is nothing but the definite social relation between men themselves which assumes here, for them, the fantastic form of a relation between things. In order, therefore, to find an analogy we must take flight into the misty realm of religion. There the products of the human brain appear as autonomous figures endowed with a life of their own, which enter into relations both with each other and with the human race. So it is in the world of commodities with the products of men's hands. I call this the fetishism which attaches itself to the products of labour as soon as they are produced as commodities, and is therefore inseparable from the production of commodities. (...) To the producers, therefore, the social relations between their private labours appear as what they are, *i.e.* they do not appear as direct social relations between persons in their work, but rather as material (*sachlich*) relations between persons and social relations between things (Marx, 1976, pp. 164-166).

As a result, in commodity production, “the process of production has the mastery over man, instead of the opposite” (Marx, 1976, p. 175) and for the producers, “their own movement within society has for them the form of a movement made by things, and these things, far from being under their control, in fact control them” (Marx, 1976, pp. 167 s.). The fetishism is already present in the very fact that social activity takes the form of the commodity, value and money, the “semblance of objectivity possessed by the social characteristics of labour” (Marx, 1976, p. 167). Men are, however, not conscious of this appearance. They produce it without knowing it through acts of exchange in which, like a natural law, socially necessary labour time imposes itself as a regulatory element. It is the money form that makes the real relationship between commodities disappear behind a thing-like appearance: the visible fact that a shirt is worth ten dollars is only a thing-like expression of the relationship between quantities of abstract time, thus, productive activity is reduced to a simple “productive expenditure of human brains, nerves, muscles” (Marx, 1976, p. 134). In other words, one initial meaning of the term “fetishism” is the following: men do not bring their private labours into relation directly, but only in an objective form, with the appearance of a thing,

namely, equal human labour expressed in a use value. Nevertheless, they do not do so in a conscious manner. They attribute the movement of their own products to the natural qualities of these products.

However, “the whole mystery of commodities, all the magic and necromancy that surrounds the products of labour on the basis of commodity production” applies to commodity society alone (Marx, 1976, p. 169). Marx shows that in autarkic, or self-sufficient, production (he uses the example of Robinson Crusoe), such as one finds in medieval society or, on the contrary, in a “free association of producers”, there is no fetishism, and social relationships are not “disguised as social relations between things, between the products of labour” (Marx, 1976, p. 170). On the contrary, “for a society of commodity producers (...) general social relation(s) of production (consist) in the fact they treat their products as commodities, hence as values, and in this material (*sachlich*) form bring their individual, private labours, into relation with each other as homogenous human labour” (Marx, 1976, p. 172). Marx continues to evoke fetishism in the following chapter, “The Process of Exchange”, which concludes:

Men are henceforth related to each other in their social process of production in a purely atomistic way. Their own relations of production therefore assume a material shape which is independent of their control and their conscious individual action. This situation is manifested first by the fact that the products of men’s labour universally take on the form of commodities. The riddle of the money fetish is therefore the riddle of the commodity fetish, now become visible and dazzling to our eyes (Marx, 1976, p. 187).

However, it is the first lines of the second chapter of *Capital* that provide the best definition of the essence of fetishism, even if the word itself does not appear: “Commodities cannot themselves go to market and perform exchanges in their own right. We must, therefore, have recourse to their guardians, who are the possessors of commodities” (Marx, 1976, p. 178). It is the commodities themselves which are the real actors –the “subject”– in a commodity society. Human beings only enter onto the stage as the servants of these objects, as a necessary evil for production and circulation.

These pages of Marx –which also have echoes in some other passages of his works– have either been neglected by most of Marx’s interpreters or have been understood as the denunciation of a *mystification* that perpetually takes place in capitalist society: fetishism naturalizes –that means, it falsely presents as *natural*– the conditions of exploitation and theft of surplus labour (and therefore of surplus value) to the detriment of the workers, theft that characterizes capitalism. This disguise of capitalist reality obviously exists. Marx speaks about it at the end of the third volume of *Capital*, in a chapter entitled, in yet another reference to religion, “The Trinity Formula” (which forms part of the section “The Revenues and their Sources”). In this chapter, Marx analyses the fact that the three principal factors of production –capital, land and labour– appear, in the eyes of economic actors, as factors that contribute

to wealth creation, which would justify the pretensions of capitalists and property owners to receive a part of the surplus value realised as “just” compensation for the production factor that they contributed. Bourgeois political economy sought, and still seeks, to give a theoretical foundation to this sharing out that does indeed dominate in capitalist society. At a material level, these three factors are obviously necessary for production. However, the false appearance that dominates the consciousness of subjects in capitalist society –and a little later Marx speaks of a “religion of everyday life”– identifies the material and technical factors of production with their social form and attribute to the different material factors of labour the capacity to produce the value of the commodity. The denial that labour is the only source of value (and therefore of surplus value) is essential for the apologists of capitalism because they hope to show that there is no “injustice” in the way that workers are paid. Bourgeois political economy, and the spontaneous representations of the ruling classes that it systematises, therefore operates a “mystification” of consciousness by confusing things –the material agents of production– with social relationships: “This formula also corresponds to the self-interest of the dominant classes, since it preaches the natural necessity and perpetual justification of their sources of income and erects this into a dogma” (Marx, 1991, p. 969).

Traditional Marxism identified the problem of fetishism with the ideological side of the phenomenon, belonging to the sphere of consciousness, or even with a conscious cheat on the part of bourgeois economists which serves to veil the everyday reality of exploitation. But fetishism in the original Marxian sense goes much further, as we hope to show. The strength of Marx’s concept is that of exposing the *real reversal* that occurs in capitalism.

In capitalism, the abstract side of the work (expenditure of labour as pure quantity and without regard to the content) prevails over its concrete side, the commodity value prevails over use value. What counts is only the amount of labour done and the part of surplus-labour it contains, since this is translated into value, into surplus value and finally into profit. *What is produced* by this labour is secondary or irrelevant. Only its quantitative growth, its accumulation, counts.

If you produce bombs or wheat matters very little in terms of value: more bombs and less wheat will be produced if the bombs contain more surplus value. The concrete side of commodities –whether they are material goods or services makes no difference– becomes subordinate, is a mere *bearer* for the only thing that matters in a capitalist economy: the amount of value. The concrete side, which is the one that corresponds to human needs and desires and should constitute the purpose of production, is instead reduced in the commodity society to depend on what actually derives from it: its abstract representation.

This is not an illusion or a staging, but the deepest, and very real, level of capitalist logic. While exploitation and class division are also found in many other societies, this inversion between abstract and concrete is a hallmark of capitalism alone. However,

it is not an “abstract” or secondary phenomenon: it explains the destructive and blind nature of capitalist society and also constitutes the real root of the devastation of the natural foundations of life by the economy (Jappe, 2017a).

This reading of fetishism has gained much ground in recent decades and has largely replaced the more problematic concepts of “alienation” (of the young Marx) and of “reification” (Lukács, 1983). But what link can be established with the concept of *narcissism*? It was introduced by Freud starting in 1910.¹ Narcissism essentially consists of an indistinction between the self and the surrounding world and in the tendency to perceive the external world –the “objects” in the broad sense, including people– only as projections and extensions of the self. It is a necessary phase in the psychic development of the very young child who defends himself from the painful perception of his real impotence by creating a feeling of fusion between himself and the world that leads to feelings of omnipotence. What is problematic is the “secondary narcissism” of the adult who has not really overcome the narcissistic phase, overcoming which normally occurs with the Oedipus complex after which the child abandons his fantasies of omnipotence to replace them with limited, but real satisfactions. But since this renunciation is painful, more or less strong unconscious traces of the original narcissism can continue in adult life and take on pathological traits. The narcissist is not intimately convinced of the real presence of an external world with which he has to deal with, but tries to put everything and everyone in his service. The importance of pathological narcissism is however limited in Freud’s work, which is essentially aimed at the study of neuroses. Starting from the seventies of the twentieth century, its importance in the discourse of psychoanalysts and psychiatrists, which now very often have to do with people suffering from narcissistic disorders, has increased greatly. But it was the American Christopher Lasch who introduced narcissism into the sociological and political discourse with his books *The Culture of Narcissism* (1979) and *The Minimal Self* (1984). According to him, contemporary culture is deeply marked by narcissism. Above all, fusion and omnipotence fantasies are found in phenomena so different as the use of technology and the New Age, the lack of interest in politics or in minimalist art. Narcissism is therefore not limited to single pathological individuals, but also impregnates collective choices.

However, Lasch has little to say about the *causes* of this epochal change. The need therefore arises to combine his concept of narcissism, whose fertility seems undoubted, and a critique of contemporary capitalism centered on the concepts of value, abstract work and fetishism of the commodity.

The increase in the “rate of narcissism” during the twentieth century could be linked to the spread of the value and commodity logic in all the pores of society. This logic, with its inversion of the concrete and the abstract, has long since outgrown the

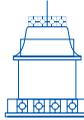
1 The main essay *On Narcissism: an introduction* dates from 1914.

boundaries of commodity production alone to invade and colonize all spheres of life, especially consumption and interpersonal relationships. The changes in the psyche of individuals are at the same time the cause and the consequence of the evolution in the productive sphere which it would be very reductive to call only “economy”: the inversion between abstract and concrete is a basic structure that pervades, in many forms, all modern society and whose origins can be traced back to Descartes in the XVII century. There is no priority between “objective” and “subjective” factors, between “base” and “superstructure”, between “material production” and “consciousness”. The classical neurosis, which predominated in the times of Freud, was the consequence of the renunciations imposed on individuals who were obliged to direct their libidinal and aggressive energies towards productive work. From the sixties on, the epicentre of social life has (apparently) shifted towards consumption. The injunction given to individuals was no longer: “Work, save, sacrifice, obey” (as an extension of the “Churches” “Ora et labora”), but “Consume, have fun, spend, get into debt”. Instead of constantly reminding the subjects of their limits and their dependence on higher instances (state, religion, morals, social hierarchies), they are encouraged to overcome all limits (at least in their imagination) and to believe that the world is at their disposal: which is of course a lie, but it allows us to push on to a continuous consumption of commodities and images that at least give the impression that this is the case. The more the consumer believes that he can get “everything” in life –and the advertising reminds him at least a hundred times a day –the more he is willing to work like a fool and to get into debt to buy his drugs (literally and metaphorically). And therefore to run the ever more fatigued machine of capitalist reproduction.

There is also an even deeper level of the link between narcissism and fetishism. Narcissism consists in a devaluation of the world outside the subject: all objects are nothing but projections of the subject and do not have a reality of their own, an autonomy to be respected. The narcissistic subject, however, is empty on his part, because he has never enriched himself in relations with external objects and has rather remained a prisoner of his fantasies. A narcissistic individual is not at all strong, as one might believe, but weak, because he is “wordless”. Now, this wordlessness, this denial of the diversified qualities of the real in favour of a single equal substance (the Ego), which for its part is devoid of quality and is abstract, is what characterizes narcissism –but characterizes equally the logic of value and abstract labour. For the logic of value, the whole world consists only of portions of quantities lacking intrinsic quality, that is, of goods that are distinguished only by the amount of abstract labour they contain. It is a devaluation, an emptying of the concrete– the multiplicity of the existent is reduced to consist only of pieces of an abstract substance that is always the same (the value). For the narcissist, the world of non-I loses its autonomous reality; for the fetishist logic of the commodity, the world outside the accumulation of abstract unity of work is only a shadow (Jappe, 2017b). That is why fetishism and narcissism are now intertwined. For our greatest misfortune.

References

- Freud, S. (1957). On narcissism: An introduction. In J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 73-102). London: Hogarth Press.
- Jappe, A. (2017a). *Les Aventures de la marchandise. Pour une critique de la valeur*. Paris: La Découverte.
- Jappe, A. (2017b). *La Société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*. Paris: La Découverte.
- Lasch, C. (1979). *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton.
- Lasch, C. (1984). *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*. New York: Norton.
- Lukács, G. (1983). *History and Class Consciousness*. London: Merlin Press.
- Marx, K. (1976). *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1. (B. Fowkes, Trad.). London: Penguin.
- Marx, K. (1991). *Capital*, vol. 3. (D. Fernbach, Trad.). London: Penguin.



ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

The posters of May '68 and their significance for a contemporary critique of capitalism

Jones Irwin

Dublin City University, Dublin, Ireland
E-mail: jones.irwin@dcu.ie

Recibido: 24 de enero de 2020 | Aprobado: 22 de mayo de 2020
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a10>

Abstract: This essay explores the original political significance of the posters of May '68 as a critique of capitalism, as well as extending this approach to a critique of contemporary capitalism in 2020. The slogans of '68 are deceptively simple and we look to the importance of the political ideas expressed aesthetically as having immediate impact in the late 1960s, but also the underlying Situationist philosophy which influenced them. We also explore the contemporary significance of Situationist theory, especially in the context of the renewal of Marxist thought in the 21st century. This renewed Leftist critique of capitalism emerges as articulated through newer social and political movements of the current times, particularly through the political philosophy of Slavoj Žižek and his auto-critique of the former Yugoslavia.

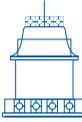
Keywords: May '68 Posters, Marxism, Situationism, Debord, 21st Century, Žižek

Cómo citar este artículo:

Irwin, J. (2020). The Posters of May '68 and Their Significance for a Contemporary Critique of Capitalism. *Estudios de Filosofía*, 62, 175-188. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a10>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

Los carteles de mayo del 68 y su significación para una crítica contemporánea del capitalismo

Resumen: Este ensayo explora el significado político original de los carteles de mayo del 68 como una crítica del capitalismo, y también extiende este enfoque a una crítica del capitalismo contemporáneo en 2020. Los lemas del 68 son engañosamente simples; en este texto se muestra la importancia de las ideas políticas expresadas estéticamente y la manera en que tuvieron un impacto inmediato a fines de la década de 1960, pero también la filosofía situacionista subyacente que las influyó. También exploramos el significado contemporáneo de la teoría situacionista, especialmente en el contexto de la renovación del pensamiento marxista en el siglo XXI. Esta renovada crítica izquierdista del capitalismo surge articulada a través de los nuevos movimientos sociales y políticos de la actualidad, particularmente a través de la filosofía política de Slavoj Žižek y su autocrítica de la ex Yugoslavia.

Palabras clave: Carteles del 68, marxismo, situacionismo, Debord, siglo XXI, Žižek

Jones Irwin

Associate Professor in Philosophy and Education at the Institute of Education, Dublin City University, Republic of Ireland. Between 2014-2019, he was seconded as Project Officer on the first state curriculum in values and multi-beliefs in Ireland. He has published widely in philosophy of education and ethics, for example his monograph on Freire entitled *Paulo Freire's Philosophy of Education: Origins, Development, Impact and Legacies* (Bloomsbury, London 2012). He has a longstanding interest in South and Latin American educational philosophy. He is currently completing a monograph on existential thought, entitled *The Pursuit of Existentialism* (Routledge, forthcoming 2020).

ORCID: 0000-0001-9187-7294



Introduction

The political posters of the *Atelier Populaire* or “People’s Workshop”, associated with the May ’68 uprising in Paris, continue to speak to and provoke us today. In their original underground production, bringing students artists and factory workers together, they sought to represent in the most direct fashion possible what the revolutionary struggle about late capitalism meant and tried to achieve as an alternative. This was no cerebral Marxism divorced from everyday life (a fate which sadly befalls Althusser’s Marxism [Althusser, 1994] at this time) but rather an eclectic and somewhat heterodox social movement where these posters became symbols of the everyday struggle. At the same time, these posters came to be plastered on walls in the very streets and factories where the struggle was taking place. As the original statement from the *Atelier Populaire* has it: “To the reader –the posters are weapons in the service of the struggle and are an inseparable part of it; their rightful place is in the centres of conflict, that is to say in the streets and on the walls of the factories” (Vermès & Kugelberg, 2011, p. i).

The second part of this statement captures our own contemporary interest in this problematic. These posters were never intended as a once off movement: “This is why this book should not be taken as the final outcome of an experience but as an inducement for finding through contact with the masses new levels of action and depth on the cultural and on the political plane” (Vermès & Kugelberg, 2011, p. ii). *One of the May ’68 posters famously asks the searching question “Et Après?” (“what afterwards?”), foregrounding what Kristin Ross has referred to as the “afterlives of ’68” (Ross, 2002). This “long ’68” will undoubtedly continue to surprise us with its new mutations and metamorphoses. What significance can we thus find in the posters and their statements and meaning for the contemporary struggle against and critique of capitalism? Here, we will also look to affinities with specific aspects of the more contemporary Left, with particular reference to Slavoj Žižek and the Ljubljana school of cultural and political analysis (Irwin & Motoh, 2014).*

Context for the ’68 posters and their meaning

1967 was the year that Guy Debord published his infamous text *Society of the Spectacle* (Debord, 2000). This wasn’t exactly the beginning of the Situationist philosophy. Rather, the latter had emerged in disorderly fashion some ten years earlier in a remote north Italian tavern. This decadent origin put Marxism together with the aesthetic movement of Symbolism, joining politics and poetry to make a more hybrid revolution. As Henri Lefebvre had it, “Marx said ‘Change the world’, Rimbaud said ‘Change life’; for us, these two watchwords are one” (Lefebvre, 2002, p. 3). This wouldn’t be the last time this vision would relocate from France to Italy and back again. Gianfranco Sanguinetti’s “The Real Report on the Last Chance to Save Capitalism”, an incendiary satire on Italian politics

(influenced by Machiavelli) would see him deported from an unstable and Red Brigade Italy in the 1970s –to where? To France, of course!

Should we still be reading Guy Debord in 2020 or encouraging others to read him politically for the first time in a contemporary context? Our answer is a resounding yes! In the context of increasing economic inequality and social alienation, there are specific lessons which Debord's philosophy of Situationism can teach us which can move our discussions onwards and upwards (Debord, 2000). Community-building, collective political action and workers' unions are more vital than ever but how do we relate these spaces of transformation to the structures of money, time, and power which alter our daily lives? More recently, the emergence of the Covid 19 global health crisis has again demonstrated the need for a reevaluation of community and co-operation, as against narrow economism and globalisation. Debord and his comrades give us some polemical answers to our perennial dilemmas and some ongoing questions they could never resolve in their own turbulent lifetimes. These recalcitrant problems, the edgy crises of late capitalist economy and society, would take their toll. Debord's personal labour for the Leftist dialectic would end in tragic suicide. If nothing else, it shows we can be sure he meant it. Situationism was no dilettantism (*contra* the suppositions of today's Sunday supplements). Sometimes unresolved dilemmas from previous radical thinkers and thought-systems are the most fruitful sources to mine for new ideas to address our current predicament.

One of the most pressing problems for Debord is whether the age old Marxist distinction between "truth" and "ideology" is any longer pertinent in late capitalistic, society of the spectacle. His proposed answer to this is typically ambiguous in sidestepping the direct question and relocating the problem to the plane of what he refers to as emergent revolutionary "situations". These enigmatic and surprising situations (which give the name to the concept and counter-cultural movement of Situationism *per se*) succeed in subverting the impasse in the more mainstream discussions on the Left of the science/ideology distinction. In this, Debord has also something to say to the current obsession with whether we are in a "post-truth" era. The example of the late 1960s shows that this is hardly a new question and also that the problematic of "post-truth" is not monopolised by Right wing politics. Rather the question of "post-truth" has a venerable Leftist tradition and history too, however problematic and uneasy this might be for more orthodox interpretations. Facing up to this fact might allow us better resources to properly understand and critique the emergence of the Alt-Right rather than simply hiding behind platitudinous and reductively dismissive accounts.

If in sidestepping the epistemology question (by claiming a "post-truth" situation), Debord succeeds in a certain intra-Leftist coup, it is still the case that the proposed new concept of the "situation" brings its own vulnerabilities to the cause. These new "situations", we are told, are fragile and can become "recuperated" and "commodified" back into the oppressive system of dominant political power (Debord, 1990, 3ff.). Or to

translate –beware of conceit, bad faith and the betrayal machine (especially amongst so-called colleagues or comrades). As well as being a true revolutionary, Debord was a true paranoiac. In many respects, this fundamental ambiguity of Debord's approach, affirming a communist society whilst decrying orthodox Leftism and advocating subjective freedoms, can be seen as expressly mirrored in the May '68 slogans. For example, a '68 slogan with communist intent such as "Only the one exists" ("Seul l'un existe" 144 [Vermès & Kugelberg, 2011, p. 144]) can be juxtaposed with a far more libertarian and erotic dictum such as "I come in the paving stones" ("Je jouis dans les pavés" [Vermès & Kugelberg, 2011, p. 105]). This affirmation of contradictoriness can be traced therefore both through Debord's own evolution of Situationism and in the organic movement of '68 itself. We will see later how this contradictoriness is maintained in specific versions of contemporary Leftism in their critique of capitalism.

Debord's development of Situationism

truth is considered profane and only illusion is sacred; sacredness is in fact held to be enhanced in proportion as truth decreases and illusion increases so that the highest degree of illusion comes to be the highest degree of sacredness (quoted Debord, 1967, p. 6).

There is a thus difficult paradox at the heart of Situationism. On the one side, we must maintain the Marxist critique of ideology all the more in the "Society of the Spectacle", in the contemporary spectacular epoch of postmodernity. Thus we find (quoted above) as a paradigmatic epigram to Debord's text the Feuerbachian distinction between truth and illusion, the sacred and the profane. But alongside this critique we must maintain a simultaneous (and all the more vigorous) suspicion of our very criticality, an auto-Leftist critique. We must be vigilant against ourselves and our worst tendencies to complacency and revolutionary hubris.

One is reminded of the vehement critique of paternalism in Paulo Freire's work and writings, which he often directs against himself (a sign of rare authenticity) (Freire, 1992; Freire, 1996). It is an antidote for Freire against the pseudo-revolutionaries and the pseudo-philosophers whose empty words and actions push the effort for real change and transformation in society back each time they open their pontificating mouths. The universities are full of such people. Freire quotes a letter:

an excellent letter from a group of workers in São Paulo; "Paul" they said, "keep writing –but next time lay it on a little thicker when you come to those scholarly types that come to visit as if they had revolutionary truth by the tail. You know, the ones that come looking for us to teach us that we're oppressed and exploited and to tell us what to do" (Freire, 1992, p. 63).

Jacques Rancière declares a similar insight when he says that his books from the '70s (written in the crucible of acute guilt and recrimination attendant on the '68 failures) declare war on the theory of the inequality of intelligences at the heart of supposed critiques of domination. Instead, we are to hold that all revolutionary thought must be founded on the inverse presupposition, that of *the capacity of the dominated* (Rancière, 2010b, p. iv). This is a powerful reminder of the need for so-called liberatory thought and philosophy to apply its critical lenses also to its own assumptions and practices.

This “capacity of the dominated” is, of course, hard to decipher or recognise in a climate which seems everywhere dictated by Debord’s Spectacle. Debord even distinguished between three distinct and ever more fatalistic forms of the spectacular society, from the concentrated spectacle which functions through cult of personality, through second, dictatorship and totalitarianism which functions through brute and crude force (Germany/Russia) finally through third, to the diffuse spectacle which was more implicit or subterranean if all the more effective for it (USA) (Debord, 2000, p. 32). These days the USA or the UK adopts more the first posture. The second was more associated with, for example, the nondemocratic communism of Stalin. What Debord called the integrated spectacle combined the two (in the late 1960s, this was Italy and France). Freire’s work gives a diagnosis of how these social and political pathologies are expressed in a Latin American context (Freire, 1996), with his strong diatribe against neo-colonialism in, for example, Brazilian politics and education. Freire also connects this critique to the wider Latin American context in his deconstruction of development education approaches to literacy education rooted in a “false charity” (Freire, 1996). As Thesis 42 has it, “The Spectacle is the stage at which the commodity has succeeded in totally colonising social life” (Debord, 1990, p. 24). In 2020, immersed in a revival of Alt-Right politics and power, as well as the media, but still all-too-real, frenzy of the Covid-19 virus, we might say that Debord’s integrated spectacle has become near universalist.

So far so systematic. But we should also remember that any such vision of an overarching or even coherent systematicity to Situationism is misleading. Their programme was epigrammatic not systematic, bequeathing only scraps and preliminary ideas, vague hypotheses and blurry vignettes. No completed or coherent body of work endures. This is also the joy of Debord, the anarchist slant of his vision. With Debord and Situationism, the old Leftist disagreement between Marx and Bakunin endures, and takes on new aspects in the contemporary world (Mc Lellan, 1980). But here we also see the congruence between specific versions of neo-Marxism and possibilities within anarchist politics and praxis. The posters of '68 and their implicit Situationist philosophy emerge in this dual space of ideology.

Posters and graffiti of May '68

Despite the relentless self-critique (even self-derision) of the Situationists, many of Debord's phrases and statements became part of the Posters and Graffiti of the May '68 events and emergent social movements. In the figure below, however humorous or satirical, we see a reinforcement of the critique of ideology. *On Vous Intoxique* –You Are Being Poisoned! (Vermès & Kugelberg, 2011, p. 5). This is the continuity with the Marxist tradition, the media spectacle of the '60s world being interpreted through the prism of ideology critique. You are being duped by television, radio, consumerism, capitalism. The overt critique of capitalism is shared by the Marxist and anarchist-Situationist perspectives.



Figure 1

On Vous Intoxique!

Reprinted from Vermès & Kugelberg (2011, p. 5)

But the avowal of a critique of ideology also comes with a significant philosophical health warning from the Situationists and this is a self-satire that is also prominent in '68 and again visible in the posters. "Participation - All the Better to Eat You With My Children!" (Vermès & Kugelberg, 2011, p. 6). How the dream of emancipation and the empowerment of the underclass (or "the children" here as another example of infantilism) runs aground! Perhaps all this talk of increasing radicalisation and democratisation ("we are so much more radical than you are") is just another ruse to co-opt any potentially transformative action into complicity with the forces of power. This poster and this declaration also contains an angry and somewhat disillusioned question; what then would authentic participation in the revolution be, what would it look like? What could it possibly feel like in the real world beyond the spectacle? Is there even such a place?



Figure 2

Participation - All the Better to Eat You With My Children!
Reprinted from Vermès & Kugelberg (2011, p. 6)

The final poster and slogan we will look at here takes the discussion on one stage further. "Return to Normal" –the failure of participation leads to the failure of the revolution leads to the reinforcement of the status quo. What's worse –without the revolution, there would be no return to normal. It is precisely the pseudo-revolution that acts as a condition of possibility for the reinforcement and maintenance of power in the longer-term, primarily as it allows a certain "illusion" of change to keep the previously restless population happy. We go back from figure 3 to figure 1. *On Vous Intoxique*. The

Revolution is the Ideology; May '68 itself becomes the propaganda. This is also then the vicious circle of Debord's analysis and the overriding lesson of Situationism. The Spectacle is Everywhere! As Debord states in Thesis 42 –“The Spectacle is the stage at which the commodity has succeeded in totally colonising social life” (Debord, 1990, p. 24). The fatal danger for Leftism in a critique of contemporary capitalism is thus that it becomes merely part of the problem, while obscuring the potential political and social resolution.



Figure 3

Return to Normal

Reprinted from Vermès & Kugelberg (2011, p. 25)

Whither goes the Situationist in the contemporary spectacle?

But all is not lost. The '68 posters also warn us to be wary of the all-seeing panoptical hermeneutics of philosophy. This wariness of philosophy as a discipline as such (being connected to bourgeois power) has a long history on the Left. As Marx states in Thesis

11 of his *Theses on Feuerbach*) “Philosophers have hitherto only *interpreted* the world in various ways; the point is to *change* it” (Marx, 1992a, p. 56). In a related key, Antonio Gramsci tells us that

Philosophy in general does not in fact exist. Various philosophies or conceptions of the world exist, and one always makes a choice between them. How is this choice made? Is it merely an intellectual event, or is it something more complex? And is it not frequently the case that there is a contradiction between one’s intellectual choice and one’s mode of conduct? (Gramsci, 1986, p. 19).

The lesson is clear –enough with cognitivism and brain work and hermeneutics! It is time for practice, what Lacan called *the passage to act* (Žižek, 2006). As commentators have noted, we can say surely that the text *The Society of the Spectacle* endures as Debord’s masterpiece, more broadly as the *meisterwerk* of the eclectic Situationist movement. It is a brilliant prose poem and Debord saw it as an act of demystification, an exposé of our everyday hypocrisy, including the hypocrisy of the radical Left (which Debord was the most bitter and unforgiving about). He was enough of an *avant-gardist* to be able to call out this hypocrisy –without fear.

But where to now? Perhaps the closest philosophical and social movement to Situationism in more recent times has been the movement of NonDogmatic Marxism in the Former Yugoslavia, associated especially with the Zagreb Praxis group (Irwin & Motoh, 2014; Žižek, 1989). They began optimistically with the early Marx, with the humanist vision. This would eventually morph into the social and political work of Slavoj Žižek and the Ljubljana School, a form of dissident thinking on the Left that has had such a significant if iconoclastic impact on European philosophy, well beyond Slovenia (Irwin & Motoh, 2014; Žižek, 1994a). This latter version of ideology-critique is certainly less optimistic as well as less humanistic, but one can argue that it is thus all the more resourceful in the contemporary age for these two disavowals of philosophical crutches. Did Diogenes of Sinope teach us nothing? –perhaps they were listening more intently in the former Yugoslavia. Who would have thought that an esoteric hybrid of Marxism and Lacanianism (what some call “erratic Marxism”) could have become so influential on the Leftist reformist movement which called for an end to the bureaucracy and corruption of state socialism in the former Yugoslavia? Moreover, it has also spawned an influential and significant aesthetic wing of artists and musicians, for example the idiosyncratic and satirical nationalism of Laibach (Irwin & Motoh, 2014). What marks out Žižek’s work and the relation to the Former Yugoslavia is the way in which the internal dialogue of Marxism evolves in a very particular way in the latter context, with an allegiance emerging between Marx, Lacan and a radical form of psychoanalysis. The socio-political importance of this theory and praxis can be traced clearly in the Slovenian situation (Irwin & Motoh, 2014). It will also emerge as a distinctive vision of the relation between education, society and politics.

In his preface to Žižek's *The Sublime Object of Ideology*, the Argentine Marxist Ernesto Laclau outlines one of the most “original features” of the “Slovenian Lacanian school” as is its “insistent reference to the ideological-political field” as well as its outline of “the main characteristics of radical democratic struggles in Eastern European societies” (Laclau, 1989, p. x). One instructive concept in this context is the concept of “ideology”, a notion which has been central to the Marxist tradition of critique. Žižek's work shows tensions in its elaboration of the notions of “ideology” and “critique of ideology”. Already in 1989, Žižek was signalling an important move away from the “false consciousness” notion of ideology:

ideology is not simply false consciousness as an illusory representation of reality, it is rather this reality itself which is already to be conceived of as ideological; ideology is a social reality whose very existence implies the nonknowledge of its participants as to its sense (Žižek, 1989, p. 21).

In his introduction to his edited volume *Mapping Ideology* (Žižek, 1994a), entitled “The Spectre of Ideology” (Žižek, 1994b), Žižek continues to argue for the “pertinence” of the notion of ideology: “we are within ideological space proper the moment (whether true or false) a content is functional with regard to some relation of social domination (“power”, “exploitation”) in an inherently nontransparent way” (Žižek, 1994b). In successive versions of *Enjoy Your Symptom: Jacques Lacan in Hollywood and Out* (Žižek, 1992), Žižek relates the concept of “ideology” to Lacanian (and Marxist) notions such as “fetish” and “symptom” itself. In a Preface to the 2008 edition (Žižek, 2008), entitled “Enjoy your Symptom – or Your Fetish?”, Žižek generates a certain ambiguity here between the original concept of “symptom” and the newer concept of “fetish”. Can one concept replace the other in the Žižekian analysis? The related notion of “sinthome” also comes to have significance in the later Lacan's work and in Žižek's own analysis (Žižek, 2008), complicating matters further.

What is at stake in these theoretical manoeuvres? If the earlier conception of “ideology” (and in the Marxist tradition, “false consciousness”) seemed to elaborate a (utopian) resolution to the contradictions of contemporary society, politics and education, the later conceptions point rather to a notion of ideology where a certain “deadlock” must be borne, both at the level of subject and at the societal level. For example, the conception of “fetish” is described as follows in its difference from the “symptom”, this from the 2008 preface: “Fetish is effectively the reversal of the symptom; that is to say, symptom is the exception which disturbs the surface of the false appearance; the point at which the repressed other scene erupts. While fetish is the embodiment of the lie which enables us to sustain the unbearable truth” (Žižek, 2008, p. ix). For a real empirical reference point in this context, we might refer to the whitewashing by Tito's state socialism of conflict, pointing to a far more messy, complex ideological reality under Yugoslav socialism.

Although each of these successive notions can be seen as Lacanian (and indeed Freudian), there is also a strong connection back to the Marxist understanding of these concepts (as Žižek notes in *The Sublime Object of Ideology*, “How Marx Invented the Symptom” [Žižek, 1989]). But the Marxism presented here is crucially of the “nondogmatic” perspective, wary and even hostile to a more (utopian) resolution to the contradictions of contemporary society (Žižek, 2008). Instead, for Žižek, the theoretical matrix of Marx-Lacan rather points away from utopianism to a fundamental “failure”, something which he identifies particularly with Lacan’s Seminar XX: “Seminar XX [Encore] stands for his ultimate achievement and deadlock; (...) in the years after, he desperately concocted different ways out [the sinthome, knots etc] all of which failed; so where do we stand now?” (Žižek, 2012a, p. 18).

Thus to follow Žižek’s question, “so where do we stand now?”, we might ask whether the critique of capitalism today in 2020, if we are to take it in a Žižekian Leftist direction? Once more, we might reiterate: let us move away from a (utopian and all-too-easy) resolution to the contradictions of contemporary society, politics and education. Rather, in society as in the educational sphere, a Žižekian and (Lacanian) psychoanalytical critique of ideology is one where a certain “deadlock” must be borne, both at the level of subject and at the societal level. As against the over-simplicity of the diagnostics of the symptom, we should rather foreground the diagnostics of the “fetish”:

Fetish is effectively the reversal of the symptom; that is to say, symptom is the exception which disturbs the surface of the false appearance; the point at which the repressed other scene erupts. While fetish is the embodiment of the lie which enables us to sustain the unbearable truth (Žižek, 2008, p. ix).

This emphasis on the recalcitrance of ideology and a certain irreducibility of alienation, both societal and pedagogical, would be at least one of the lessons we might take from Žižek’s recent work and the wider discourse of the Ljubljana School of Psychoanalysis.

These experiments with ideology, politics and truth can be risky. They display a disregard for convention and orthodoxy and in their interrogation of phenomena such as fascism, they can run into the accusation of complicity with the Rightist ideology (insofar as they refuse easy solutions and adopt provocative stances). This is also a scene of reading where their satires of identification (with Yugoslav or Slovene nationalism for example) can be interpreted literally. But this is a risk that must be run, whether aesthetically or politically. This is a revolutionary risk. It is precisely in this spirit that the heterodox amalgam of Marx and Lacan emerges in Slovenia in the first place in the ’80s (Žižek, 1989). It is also the same spirit that influences Jacques Rancière to turn away from the top-down science/ideology distinction in the somewhat deterministic Marxism of his mentor Althusser, for a far more risky embrace in a post-’68 context of the “capacity of the dominated” (Althusser, 1994; Rancière, 2010b). *The revolution*

must be bottom-up democratic and no longer top-down hierarchical. In this, we can say that Debord was prescient. He foresaw very early in the 1960s that orthodoxy in the critique of ideology would lead the Left to a dead-end. This is the Rimbaud in Guy's politics. It is this crucial insight of Debord which is taken up by Jean-Francois Lyotard and allows him to similarly attack the institution of the university with regard to the latter having any possible role in the passage to action or revolution. Instead, and employing a specific Situationist concept of *détourner*, Lyotard sees that any genuine revolution must be more authentically thoroughgoing.

Our task will have to be that of displacing [*détourner*] the entire institution of the university as fully as possible from the functions to which it is restricted by both the ruling class and its own deeply internalised repressions, in order to turn it into a place for working out the means of the critical understanding and expression of reality (Lyotard, 1993, p. 43).

Here, we see Marxism and anarchism combine on the Left to develop a critique of education and the university under the conditions of late capitalism.

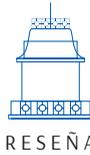
These then, in terms of our most urgent theme today, are some of the most paradigmatic examples we can draw from for a vision of a critique of contemporary capitalism. If such a revolution is going to be authentic, if it is avoid the pitfalls of mere ruse and re-commodification, we should take heed of some of the lessons taught by this counter-cultural and heterodox Leftism from the none too distant past of '68 and what Kristin Ross has called the "afterlives of '68" (Ross, 2002). Let us resist, then, politically and pedagogically, in the full awareness of our vulnerability and the fragility of the revolutionary "situation".

As the '68ers would have it, *No Return to Normal!*

References

- Althusser, L. (1994). Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation). In S. Žižek (Ed.), *Mapping Ideology*. London: Verso.
- Debord, G. (1990). *Comments on the Society of the Spectacle*. London: Verso.
- Debord, G. (2000). *Society of the Spectacle*. London: Rebel Press.
- Freire, P. (1992). *Pedagogy of Hope: Reliving Pedagogy of the Oppressed* (R. Barr, Trans.). London: Continuum.
- Freire, P. (1996). *Pedagogy of the Oppressed*. London: Continuum.
- Gramsci, A. (1986). Prison Notebooks. In J. Donald & S. Hall (Eds.), *Politics and Ideology: A Reader* (pp. 100-111). Milton Keynes, UK: Open University Press.

- Irwin, J. (2012). *Paulo Freire's Philosophy of Education: Origins, Developments, Impacts and Legacies*. London/ New York: Continuum.
- Irwin, J. & Motoh, H. (2014). *Žižek and his contemporaries: The emergence of the Slovenian Lacan*. London/New York: Bloomsbury.
- Liotard, J. F. (1993). *Political Writings* (B. Readings & K. P. Geiman, Trans.). Minnesota: University of Minnesota Press.
- Marx, K. (1992a). The Theses on Feuerbach. In K. Marx *Early Writings* (R. Livingstone & G. Benton, Trans.). (pp. 421-423). London: Penguin.
- Rancière, J. (2010b). Foreword to the English edition. In *Althusser's Lesson*. London: Continuum.
- Ross, K. (2002). *May '68 and Its Afterlives*. Chicago: University of Chicago Press.
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226728001.001.0001>
- Vermès, P. & Kugelberg, J. (Eds.). (2011). *La beauté est dans la rue. Beauty Is In The Street. A Visual Record of the May '68 Paris Uprising*. London: Four Corners Books.
- Žižek, S. (1989). *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- Žižek, S. (1992). *Enjoy Your Symptom: Jacques Lacan in Hollywood and Out* (First edition). London: Routledge.
- Žižek, S. (Ed.). (1994a). *Mapping Ideology*. London: Verso.
- Žižek, S. (1994b). Introduction: The Spectre of Ideology. In *Mapping Ideology* (pp. 1-33). London: Verso.
- Žižek, S. (2006). *Lacan*. London: Grant.
- Žižek, S. (2008). Preface: Enjoy your Symptom – or Your Fetish? In S. Žižek (2008) *Enjoy Your Symptom: Jacques Lacan in Hollywood and Out* (pp. 9-16). London: Routledge.



Giraldo, J. (2019). *Marx después del marxismo*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia

Leandro Sánchez Marín

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia
E-mail: leandro.sanchez@udea.edu.co | ORCID: 0000-0002-6837-1081

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a11>

El libro de Jorge Giraldo que es objeto de este comentario presenta una colección de textos publicados en diversos espacios académicos en los últimos diecinueve años. El autor estructura esta reedición de sus trabajos en dos partes bien definidas. La primera se refiere a algunos conceptos de Karl Marx que siempre han estado presentes en el núcleo de los estudios sobre este pensador: política, trabajo, crítica y educación. En la segunda parte, el autor pretende explorar las posibilidades de la relación entre Marx y el liberalismo, más precisamente entre el pensamiento de este último y los de Immanuel Kant y John Rawls. Además de ello, el libro termina con un breve comentario sobre el periplo del autor por algunos lugares vinculados a la biografía de Marx.

La caracterización de Marx como un pensador que no se puede capturar unidimensionalmente es un acierto de Giraldo (2019, p. 4). El concepto de unidimensionalidad, que está ostensiblemente vinculado a la obra de Herbert Marcuse (1993), sugiere una forma acabada de los objetos, una forma cerrada que no permite desarrollar más posibilidades que las que estos muestran en un momento preciso de su despliegue. Sorprende por ello que Giraldo entienda que es precisamente Marcuse uno de los autores que considera a Marx de forma unidimensional, argumentando para ello que aquel piensa que todas las categorías del autor de Tréveris tienen un carácter social y económico (p. 6). Lo que se debe entender cuando Marcuse señala esto no es, como cree Giraldo, una visión que rechaza la filosofía y privilegia la economía y la sociología, sino que los conceptos filosóficos de Marx no pueden ser separados de lo

económico y lo social. Una versión que sí coincide con lo que presenta Giraldo podría ser la de Louis Althusser, quien trató de separar insistentemente la dimensión filosófica y la económica en sus estudios sobre el pensamiento de Marx (Althusser, 2005a, 2005b; Althusser & Balibar, 2004). Althusser (1974) justificó esta separación apoyándose en lo que llamó un “corte epistemológico” (p. 50) a partir del cual estableció una forma estrecha de interpretación de la obra de Marx con la cual Giraldo no estaría de acuerdo: una forma cerrada, unidimensional. Esta aclaración ayuda a comprender el punto de partida de Giraldo que a mi juicio es interpretativamente muy útil.

Esta forma unidimensional tiene su origen en la extrema politización del pensamiento de Marx que se llevó a cabo por la Unión Soviética. La forma oficial del marxismo era presentada por los regímenes soviéticos como la única válida para interpretar el mundo. Todo lo que fuese contrario a esa oficialidad era considerado como reaccionario o burgués. Por ello gran parte del siglo XX estuvo acompañado por la tergiversación de los conceptos de Marx con la intención de ajustarlos a una forma de vida proletaria y comunista. Los excesos de esta tergiversación derivaron en la construcción de filosofías institucionales, en la postulación de métodos absolutos y en la construcción de políticas que se referían con insistencia a la validez de una única forma de vida como la mejor entre todas las posibilidades del desarrollo humano.

Tom Rockmore, quien escribió un libro con título idéntico al de Giraldo, hace notar claramente las consecuencias de una interpretación unidimensional del pensamiento de Marx: “Durante el período soviético, la ficción de la continuidad absoluta entre Marx, Engels y quien estaba en el poder en ese momento condujo a la monstruosidad autoritaria llamada Marx-Engels-Lenin, Marx-Engels-Lenin-Stalin, más simplemente Marx-Engels-Stalin, Marx-Engels-Lenin-Mao, Marx-Engels-Mao, y así sucesivamente” (Rockmore, 2002, p. 13). La construcción de estos monstruos de múltiples cabezas señala una falsa relación entre Marx y algunos de sus sucesores, pues se toma al primero como un ser idéntico a los segundos. Esta identidad no tiene en cuenta ninguna diferencia, rechaza todo aquello que hace surgir cuestionamientos y genera así una adhesión ideológica que políticamente persigue y acosa toda manifestación contraria.

En el texto de Giraldo se pueden advertir varias sospechas que se unen a versiones como las de Rockmore. Para él es necesario distinguir entre lo que es marxista y lo que es marxiano (Giraldo, 2019, p. 41). Según esto, la letra de Marx sería lo marxiano y las interpretaciones de la letra de Marx serían lo marxista. Sin embargo, la utilización de las supuestas declaraciones de Marx respecto de su desacuerdo con el marxismo (Giraldo, 2019, pp. xi, 4, 41) están, según el criterio de distinción del propio autor, dentro de lo que es marxista, pues ellas no pueden “colegirse rigurosamente” de los textos de Marx (p. 41). Considero que la distinción entre lo que es marxista y lo que es marxiano tiene una validez relativa, pues no se trata de separar definitivamente a Marx del desarrollo del pensamiento marxista y tampoco de adherir a una biblia del marxismo con un dios de varias cabezas. Más bien se trata de considerar los argumentos de la tradición marxista a la luz de lo que ha desarrollado Marx en sus textos y, al mismo tiempo, considerar

las conexiones entre la tradición del pensamiento filosófico occidental y Marx. De ahí que no resulte tan claro el criterio de distinción de Giraldo, pues varios marxistas son citados por él para la elaboración de sus argumentos en una vía afirmativa.¹

De esta manera, no considero que una vuelta a Marx pase por la purificación de sus ideas a través de un filtro que condena al marxismo como una simple mala interpretación de las mismas. La exploración del marxismo para una revitalización de Marx debe hacerse más bien a partir de un análisis crítico y una exposición rigurosa de esta tradición de pensamiento. Si de oídas no se puede entender a Marx, pues tampoco de oídas se puede descalificar al marxismo reconociendo sin chistar la validez de unas supuestas palabras de Marx que han llegado hasta nosotros simplemente como un rumor: “Todo lo que sé es que no soy marxista”. Si esto es aceptado ciegamente, se hace difícil no aceptar las ideas de segunda mano adjudicadas a Marx a través de los manuales y las citas de Friedrich Engels que pasaron como verdad absoluta del marxismo durante casi todo el siglo XX.

El libro de Giraldo, sobre todo en su primera parte, trata de buscar entre los herederos de Marx a aquellos que son dignos de este título, pero no dice por qué algunos como Stalin, por ejemplo, no lo son. Más allá de un rechazo inmediato de autores como este, no nos dice con claridad cuál es la desavenencia fundamental entre ellos y Marx. Esta es una tarea que sí han emprendido algunos autores que él mismo cita, por ejemplo, Alfred Schmidt (2012). En vista de esta insuficiencia en el criterio de distinción que utiliza Giraldo, hay que señalar que una segunda diferenciación entre lo que se llamó marxismo occidental y marxismo soviético o socialismo real, es relevante para la discusión. El marxismo soviético o socialismo real es aquel que manipuló textos de Marx y ocultó algunos de sus manuscritos donde era explícita la crítica a ciertas formas corruptas de comunismo. Ello tuvo como consecuencia, entre otras cosas, el fusilamiento de uno de sus editores, David Riazánov, quien descubrió los llamados *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx y se dispuso a publicarlos, un evento que no fue visto con buenos ojos dentro del régimen de Stalin. Por su parte, el marxismo occidental surgió como respuesta a las formas autoritarias de la Unión Soviética en medio de la Guerra Fría. Varios marxistas rechazaron abiertamente este autoritarismo y el exceso político, social y teórico de sus postulados. Entre ellos estuvo Karel Kosík quien sufrió la arbitraria confiscación de sus manuscritos de trabajo por parte de la policía política checoslovaca (ŠtB) en abril de 1975, además de la prohibición para trabajar como docente universitario y conferencista (Kosík, 1975). De esta segunda distinción podemos derivar la posibilidad de una apertura de Marx hacia relaciones con conceptos como el de libertad, el cual ha sido ampliamente considerado por la tradición liberal.

1 Entre los marxistas con los que Giraldo establece algunos acuerdos interpretativos están: Maurice Merleau-Ponty, Adolfo Sánchez Vázquez, Estanislao Zuleta, Ágnes Heller, Karel Kosík, Alfred Schmidt, Eric Hobsbawm, Terry Eagleton, Gerald Cohen, entre otros.

Respecto de la relación entre Marx y el liberalismo, Giraldo se propone encontrar algunos vínculos que logren dar cuenta de acuerdos entre este pensador y algunas ideas políticas y filosóficas que no son propiamente marxistas. Aquí el punto de partida que sugiere Giraldo se encuentra bien fundamentado en la idea según la cual la noción de individuo no es un factor extraño al pensamiento de Marx. Para ello se apoya en Estanislao Zuleta y su famoso texto sobre el individualismo en Marx (1987). Asumir a Marx como un provechoso interlocutor del liberalismo es una de las pistas que nos permiten seguir el planteamiento de Giraldo. En primer lugar, el autor considera que el concepto de revolución y su carácter normativo pueden ser analizados teniendo en cuenta las reticencias de Kant con respecto a la Revolución francesa y el optimismo de Marx respecto de las revoluciones obreras de la segunda mitad del siglo XIX. El análisis político de este concepto encuentra en Giraldo una elaboración que vincula a Marx con la idea normativa de una sociedad carente de violencia. Este carácter normativo, a su vez, según Giraldo, construye un puente con Kant en la medida en que el imperativo categórico es retomado radicalmente por Marx (2008):

La crítica de la religión conduce a la doctrina según la cual *el hombre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, *al imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones* en las cuales el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable (p. 103).

Esta idea, como bien reconoce Giraldo, es desarrollada por Oskar Negt en su conferencia de despedida académica en la Universidad de Hannover en 2002, la cual luego se publicaría de forma ampliada bajo el título *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*. Allí, Negt (2004) sugiere que las contradicciones aparentes entre Kant y Marx pueden encontrar solución en un estudio riguroso del concepto de crítica, pues el primero supo elaborar el concepto revolucionario de crítica epistemológica y el segundo el de crítica radical a la economía política. Hubiese sido provechoso para los intereses de Giraldo un análisis más profundo de este relacionamiento en términos de lo que significa el concepto de revolución en ambos pensadores a la luz de la modernidad, algo respecto de lo cual se pueden encontrar algunas coordenadas en el artículo “Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx” de Adolfo Sánchez Vázquez (1997), un autor que Giraldo también parece conocer. Esto habría encontrado amplia resonancia en la forma en la cual el autor integra a Marx al pensamiento político moderno —del cual había sido apartado por el confinamiento ideológico al cual lo había sometido la oficialidad soviética—, pues, para Giraldo (2019), “Marx es tan moderno como Maquiavelo o Hobbes” (p. 109).²

2 En este punto me resulta extraño que Giraldo no se refiera a la tesis de Hannah Arendt —una autora que está muy presente en su trabajo— según la cual existe un hilo más sólido entre la tradición del pensamiento político occidental y Marx que entre este último y los regímenes totalitarios del siglo XX (Arendt, 2007).

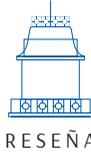
Para finalizar este comentario, quiero señalar que sobre la misma idea de vinculación entre Marx y el liberalismo se encuentra el trabajo Rainer Forst (2017) quien, a diferencia de Giraldo, opera de manera inversa, es decir, no busca en la tradición liberal los motivos fundamentales de las consideraciones de Marx para luego volverlos a unir con el liberalismo del siglo XX, sino que establece un fortalecimiento de esta tradición en una juntura que primero considera el concepto marxista de alienación y a partir de él reinterpreta los postulados teóricos y prácticos de autores como Kant y Rousseau.

La actualidad de Marx y sus vínculos con el liberalismo encuentra un aporte en el texto de Giraldo, pues invita a discutir respecto de la supuesta obsolescencia de este pensador y la presunta muerte del marxismo tan difundida después de la desaparición del muro de Berlín (Fukuyama, 2015). Además, deja al lector la posibilidad de abrir nuevas indagaciones respecto de categorías que hoy siguen siendo un signo de la sociedad capitalista. Relacionar el trabajo de autores como Giraldo o Forst con lo que se encuentra desarrollado desde hace años por Marx en sus libros, es el síntoma de una renovación de las críticas al capitalismo que son pertinentes en tiempos de crisis como los de hoy.

Referencias

- Althusser, L. (1974). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis* (S. Funes, Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Althusser, L. (2005a). *La filosofía como arma de la revolución* (O. del Barco, Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Althusser, L. (2005b). *La revolución teórica de Marx* (M. Harnecker, Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Althusser, L., & Balibar, É. (2004). *Para leer El Capital* (M. Harnecker, Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Arendt, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* (M. López & A. Serrano, Trans.). Madrid: Ediciones Encuentro.
- Forst, R. (2017). Noumenal Alienation. Rousseau, Kant and Marx on the Dialectics of Self-Determination. *Kantian Review*, 22, 523-551. <https://doi.org/10.1017/S1369415417000267>
- Fukuyama, F. (2015). *¿El fin de la historia? y otros ensayos* (J. García-Morán, Trad.). Madrid: Alianza Editores.
- Giraldo, J. (2019). *Marx después del marxismo*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Kosík, K. (1975). The Kosík-Sartre Exchange. *Telos*, 25, 193-195. <https://doi.org/10.3817/0975025193>
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (A. Elorza, Trad.). Bogotá: Editorial Planeta de Agostini.
- Marx, K. (2008). *Escritos de juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847* (R. Jaramillo, Trad.). Madrid: Anthropos Editorial. <http://www.digitaliublishing.com/a/15682>

- Rockmore, T. (2002). *Marx after Marxism. The philosophy of Karl Marx*. Blackwell Publishers.
- Sánchez Vázquez, A. (1997). *Filosofía y circunstancias*. Madrid: Anthropos Editorial.
- Schmidt, A. (2012). *El concepto de naturaleza en Marx* (E. Prieto, Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Zuleta, E. (1987). *Ensayos sobre Marx*. Medellín: Editorial Percepción.



Marcuse, H. (2019). *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933* (J. M. Romero Cuevas, Comp. & Trad.). Medellín: Editorial Universidad de Antioquia

Juan David Gómez Osorio

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia
E-mail: juan.gomez28@udea.edu.co | ORCID: 0000-0003-4198-9866

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n62a12>

El libro de Herbert Marcuse *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933* (2019) viene a satisfacer la demanda de los lectores del autor de América latina, y de habla hispana en general, de tener una edición definitiva de sus trabajos de juventud. Marcuse nos había llegado como uno de los principales representantes del llamado *marxismo heterodoxo* del siglo XX. A su nombre habíamos asociado principalmente el proyecto de la *Escuela de Frankfurt* y la constitución de una *teoría crítica de la sociedad*; el auge de los movimientos sociales de protesta de la generación del 68, la fundación de una nueva izquierda internacional, así como el análisis teórico sobre la dominación de las necesidades y deseos en las sociedades industriales avanzadas; los intentos por pensar la clase revolucionaria más allá del proletariado industrial y una original propuesta de lectura de la estructura histórico-social desarrollada por Marx en conjunto con la histórico-subjetiva desarrollada por Freud. Obras como *Razón y revolución* (publicada en 1941) y *El marxismo soviético* (1958), sentaron las bases para una nueva interpretación de la dialéctica de Hegel y de Marx y la denuncia de las formas esclerotizadas del marxismo en las directrices ideológicas de la Unión Soviética. Por su parte, *Eros y civilización* (1955) y *El hombre unidimensional* (1964) fueron obras que dejaban al descubierto las formas de dominio arraigadas en el proceso civilizatorio y su agudo perfeccionamiento en las sociedades

industrializadas de entonces, preconizando el *Gran Rechazo* a esta sociedad como la única actitud genuinamente emancipadora del momento. Esta exhortación fue lo que caló tan profundamente en los movimientos de protesta de Europa, Estados Unidos y América Latina, y produjo, casi de la noche a la mañana, una fama no sólo de la obra sino también de la imagen del autor. Luego llegaron obras que acentuaron aún más su reconocimiento y de las que rápidamente tuvimos una versión en nuestro idioma como *Un ensayo sobre la liberación* (1969), *Contrarrevolución y revuelta* (1972) y *La dimensión estética* (1977), sin mencionar la diversidad de artículos, conferencias y entrevistas que produjo hasta 1979, año de su muerte. Si bien la fama que el autor alcanzó en los Estados Unidos estimuló una eficiente traducción de su obra madura, no ocurrió así con aquella fracción producida en el continente europeo.

Del proyecto de juventud de Marcuse de desbloquear la positivización del marxismo a partir de una filosofía concreta de la existencia fundada en la obra de Martin Heidegger y su posterior decepción, Sólo habíamos estado informados la mayor parte de sus lectores de habla hispana por el breve testimonio que de sí mismo diera en medio de una conversación de 1978 con Jürgen Habermas, Heinz Lubasz y Tilman Spengler que tuvo amplia difusión en nuestro idioma¹ —o por algunas referencias generales que algunos estudiosos suyos hicieron a su proceso de subjetivación— pero el acceso a los textos como tal nos era bastante restringido debido a la barrera idiomática y la dispersión de los textos en el propio idioma del autor.

Fue así hasta hace diez años, cuando el trabajo de edición y traducción que asumí José Manuel Romero Cuevas de los escritos de juventud de Marcuse tuvo su primera publicación. Bajo el título *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (2010), Romero Cuevas presentó, con la editorial Plaza y Valdés, los dos primeros artículos del proyecto marcuseano escritos en 1928 y 1929; un año después publicó, en la editorial Herder, el libro *Entre hermenéutica y teoría crítica* (2011) compuesto por siete artículos más que comprendían el periodo de 1929 a 1931 y cinco años más tarde, con la editorial Biblioteca Nueva, publicó el libro *Sobre Marx y Heidegger* (2016) con otros cuatro artículos correspondientes al periodo 1932 a 1933, acompañados de tres textos a modo de apéndice sobre la relación Marcuse-Heidegger: la correspondencia de ambos autores en los años 1947 y 1948 y una entrevista y una nota publicadas en 1977 —año siguiente a la muerte de Heidegger— donde Marcuse expresa su decepción ante el que fuera su maestro en la juventud.² Insatisfecho por algunos asuntos de traducción

1 En julio de 1980, la revista *Ideas y Valores* publica esta conversación en traducción de Rubén Jaramillo Vélez (Marcuse, 1980). El número contenía además la traducción de una conferencia de Marcuse, “La rebelión de los instintos vitales”, a cargo de Guillermo Hoyos Vásquez y un valioso artículo de este último titulado “Fenomenología y marxismo en la obra de Herbert Marcuse” que reclama su relectura luego de la publicación del libro que aquí reseño (Cfr. Hoyos Vásquez, 1980; 2012).

2 De toda esta producción teórica de Marcuse sólo tres textos se encontraban ya publicados en español: los ensayos “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico” y “Sobre los fundamentos del concepto científico-económico de trabajo” y la correspondencia con Heidegger que figura como primer apéndice. El primer artículo fue traducido con el título “Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico” (Marcuse, 1971) por la editorial Tiempo Nuevo como parte del

(además de algunas erratas tipográficas que no fueron corregidas por los revisores de las editoriales y algunos errores introducidos luego por algún editor de una de las ediciones) e interesado en que este tramo de la obra de Marcuse estuviera al alcance de los lectores latinoamericanos, Romero Cuevas corrigió sus traducciones y las compiló nuevamente en el volumen de la Editorial Universidad de Antioquia.

El lector podrá apreciar en el libro el tránsito de Marcuse de su *heideggerianismo de izquierda*—expresión acuñada por Richard Wollin (2003)— a la crítica radical a la filosofía heideggeriana a partir de 1933. El periodo que va de 1928 hasta parte del 29, aunque con algunas reservas sustentadas esencialmente en su formación marxista, corresponde al de mayor identificación de Marcuse con Heidegger. Interesado en depurar el marxismo de cierto sesgo cientificista, que lo había llevado a despreciar el elemento subjetivo de la praxis humana, e interesado en depurar a la fenomenología heideggeriana de la abstracción de sus conceptos existenciales, Marcuse se propuso en esta época desarrollar una *fenomenología dialéctica* como intento de lograr una filosofía verdaderamente *concreta* que sintetizara ambas tradiciones (este heideggerianismo de izquierda se encuentra expresado en los tres primeros artículos del libro comprendidos en las pp. 1 a 51). A partir de mayo de 1929, Marcuse tendrá su primera desavenencia personal y teórica con Heidegger: la personal estuvo motivada por el cambio de actitud de éste hacia una “autoridad inquebrantable” (2019, p. 255), adquirida luego de que heredara la cátedra de Husserl en la Universidad de Friburgo; la teórica estuvo motivada por el giro trascendental del autor de *Ser y tiempo* a textos como “De la esencia del fundamento”, *Kant y el problema de la metafísica* y *¿Qué es metafísica?* (de esta etapa corresponden los seis artículos comprendidos en las pp. 64 a 163). El siguiente distanciamiento significativo vendrá en 1932 con motivo a la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, de los cuales Marcuse extraerá la ontología, que en 1929 lo había llevado a Heidegger, para sustentar el elemento subjetivo del marxismo que andaba buscando (a este periodo corresponden los dos textos comprendidos en las pp. 154 a 200). Pero no será sino hasta marzo de 1933, con la noticia de la afiliación de Heidegger al partido nazi, que Marcuse pasará de la desidentificación con heideggeriana a su rechazo total (del rechazo a la filosofía existencial alemana dan cuenta los dos artículos de las pp. 233-254 y que cierran el corpus del libro).

Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933 contiene, además de los textos publicados en los tres libros arriba mencionados y la introducción del editor

libro *Para una teoría crítica de la sociedad*, correspondiente a la compilación de artículos publicados originalmente bajo el título *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft* por la editorial *Suhrkamp*; el segundo fue traducido con el título “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo” (Marcuse, 1970) por la editorial Taurus como parte del libro *Ética de la revolución*— primera edición de 1969— correspondiente a la compilación de artículos publicados bajo el título *Kultur und Gesellschaft*, 2 también de la editorial *Suhrkamp*. De la correspondencia con Heidegger conozco dos traducciones previas: una publicada como apéndice al libro *Guerra, tecnología y fascismo* (Marcuse, 2001, pp. 311-316) y otra realizada por Isabel María Loureiro (2013) publicada en el libro de Gregorio Kaminsky *Marcuse. Una introducción*. A propósito de *Guerra, tecnología y fascismo* ver la siguiente nota al pie.

y traductor, tres textos más de Marcuse que permanecían inéditos: la carta de mayo de 1929, dirigida a Maximilian Beck, donde Marcuse expresó la primera desavenencia con Heidegger y dos reseñas de libro que escribió entre 1928 y 1929. Esta compilación en un solo volumen hace de la edición de la Editorial Universidad de Antioquia la primera edición completa disponible de los artículos filosóficos del primer Marcuse redactados entre 1928 y 1933 en cualquier idioma —incluido el alemán—. Con este, la Editorial Universidad de Antioquia publica ya su segundo libro de Marcuse; anteriormente había publicado *Guerra, tecnología y fascismo* (2001),³ libro que comparte con *Entre fenomenología y marxismo* la particularidad de presentar un *Marcuse desconocido*, como lo adjetiva Douglas Kellner en el prefacio. No podría dejar de señalar, para terminar, que al igual que este número especial de la revista *Estudios de Filosofía*, la edición y traducción del libro que aquí reseño está dedicada a la memoria de Jairo Escobar Moncada, profesor del que varios aprendimos el amor a la teoría crítica y a la filosofía de Marcuse en particular. Así se expresa José Manuel Romero Cuevas en su *Introducción*:

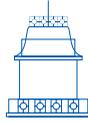
Quiero dedicar el presente volumen a la memoria del profesor Jairo Escobar, persona entrañable a la que guardo gran afecto y profundo respeto intelectual. Sé la gran satisfacción que le habría causado ver editado este volumen en la Editorial Universidad de Antioquia (Romero Cuevas, en Marcuse, 2019, p. xvi).

Referencias

- Hoyos Vásquez, G. (1980). Fenomenología y marxismo en la obra de Herbert Marcuse. *Ideas y Valores* 29(57-58), 2-22. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/19339>
- Hoyos Vásquez, G. (2012). Fenomenología y marxismo en la obra de Herbert Marcuse. En *Investigaciones fenomenológicas* (pp. 245-272). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Marcuse, H. (1970). Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo. En *Ética de la revolución* (pp. 9-54). Madrid: Taurus.
- Marcuse, H. (1971). Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico. En *Para una teoría crítica de la sociedad* (pp. 7-72). Caracas: Tiempo Nuevo.
- Marcuse, H. (1980). Conversaciones (R. Jaramillo Vélez, Trad.). *Ideas y Valores*, 29(57-58), 23-67. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/19340/20294>
- Marcuse, H. (2001). *Guerra, tecnología y fascismo*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

3 Traducción de *Technology, war and fascism* correspondiente al primer volumen de los *Collected papers of Herbert Marcuse* dirigida por Douglas Kellner. *Guerra, tecnología y fascismo* presenta gran parte de la producción de Marcuse en la década del 40, quien, ahora desde suelo norteamericano y afiliado al Instituto de Investigación social de la Escuela de Frankfurt, se dedicara a la reflexión crítica de la tecnología moderna y del nacionalismo alemán y al proyecto de desarrollar una teoría del cambio social en colaboración con Franz Neumann.

- Marcuse, H. (2010). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (J. M. Romero Cuevas, Ed. & Trad.). Madrid: Plaza y Valdés.
- Marcuse, H. (2011). *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931* (J. M. Romero Cuevas, Ed. & Trad.). Barcelona: Herder.
- Marcuse, H. (2013). Heidegger y Marcuse, un diálogo a través de cartas (I. M. Loureiro, Trad.). En G. Kaminsky *Marcuse. Una introducción* (pp. 83-88). Buenos Aires: Quadrata.
- Marcuse, H. (2016). *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)* (J. M. Romero Cuevas, Ed. & Trad.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Marcuse, H. (2019). *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933* (J. M. Romero Cuevas, Comp. & Trad.). Editorial Universidad de Antioquia: Medellín.
- Wollin, R. (2003). *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse* (M. Condor, Trad.). Madrid: Cátedra.



NOTA A LOS AUTORES

La revista *Estudios de Filosofía* publica preferentemente contribuciones que provengan de investigaciones en los diferentes campos de la filosofía, así como artículos que aporten a la discusión, el esclarecimiento, la actualización o la interpretación de problemas filosóficos. Se aceptan contribuciones en español e inglés. Es de suma importancia que los artículos enviados cumplan los siguientes requisitos:

1. Entrega

Para realizar envíos de contribuciones a *Estudios de Filosofía* es necesario que los autores estén registrados en el sitio web de la revista (OJS) en el siguiente link: https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/about/submissions. Acceda al sitio y proceda al envío, que se hace a través de cinco pasos. Así mismo, lea el aviso de derechos de autor.

Preparación

Todos los manuscritos serán sometidos a doble arbitraje anónimo antes de su posible publicación. Por ello, rogamos a los autores eliminar del cuerpo del texto su nombre, afiliación institucional y cualquier referencia que pueda ayudar a identificarlo.

Puede darse el caso de que al autor se le pida revisar su artículo antes de ser publicado. Además, el derecho de rechazar la publicación de los artículos es reservado al editor. Para información sobre los tipos y extensión de los artículos que la revista publica consulte la tipología de los artículos en la página web de la revista. Sugerimos usar el siguiente instructivo como de guía para la preparación de su envío.

Estructura

Proceda según la siguiente estructura para presentar su envío:

- **Título**
- **Resumen:** en inglés y español, entre 130 y 150 palabras en un solo párrafo donde señale los objetivos y propósitos, así como las conclusiones. El resumen no debe contener ninguna abreviatura indefinida ni referencias no especificadas.
- **Palabras clave:** una lista de 5 a 7 descriptores, los cuales son usados con fines de indexación.
- **Texto principal del artículo.**
- **Referencias:** APA (sexta edición).

Diseño del manuscrito

El archivo enviado debe estar en .docx.

Página: tamaño carta, todas las páginas numeradas consecutivamente.

Fuente: tamaño 11 o 12 puntos, Times New Roman

Espaciado: 1,5.

Márgenes: 3 cms. arriba, abajo, derecha e izquierda.

2. Datos imprescindibles que deben incluirse en el sistema de envíos (OJS) de la revista

- El artículo debe ir precedido por un resumen de máximo 150 palabras en el que se describan el contenido y la tesis central del artículo, además de 5 a 7 palabras clave para identificar los temas sobre los que versa.
- Al final del artículo debe ir la lista de referencias.
- **En sistema de envíos OJS:** todas las colaboraciones deben aportar una breve biografía intelectual del autor, que no exceda 150 palabras, en la que aparezcan los siguientes datos: nombre y apellidos del autor, filiación institucional completa (universidad, dependencia, grupo de investigación); estudios realizados (títulos obtenidos, institución); libros y artículos publicados recientemente; áreas de especialización; ORCID, e-mail y dirección postal.

3. Formatos para las referencias bibliográficas

La revista se rige únicamente por el modelo de citación APA sexta edición. En el cuerpo del artículo se hace la referencia entre paréntesis indicando el apellido del autor, el año de publicación de la obra y el número de página, p. ej. (Nietzsche, 1973, p. 20).

Cuando se citan obras de un mismo autor publicadas el mismo año, la diferencia se indica mediante una letra minúscula adjunta al dato de año, p. ej. (Gutiérrez, 1999a). Cuando sea necesario repetir referencias a una misma obra, se usan de nuevo los paréntesis para repetir los datos de autor, año o página, según sea necesario.

El formato de referencias bibliográficas, que debe incluirse al final del artículo, se rige por el siguiente orden, puntuación y resalte tipográfico:

- **Libros**

Nietzsche, F. (1973). *Así habló Zaratustra* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.

- **Artículos de revistas**

García, C. (1985). El problema de la virtud en Platón. *Pensamiento Filosófico*, 12(4), 45-60.

- **Capítulos de libros o colaboraciones en obras colectivas:**

Gutiérrez, A. (1999). La cuestión del juicio determinante en el pensamiento de Kant. En: M. Arboleda (Ed.), *El pensamiento de Kant en la reflexión filosófica contemporánea* (pp. 325-350). Madrid: Tecnos.

- **Recursos electrónicos:**

Pritzker, T. J. (s.f.). An early fragment from central Nepal [sitio en internet]. *Ingress Communications*, <http://www.ingress.com/~astanart/pritzker.html>

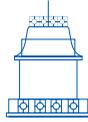
4. Recepción, evaluación y aceptación de contribuciones

- La evaluación de los artículos es anónima. El comité editorial de la revista selecciona a los jurados de un amplio grupo de prestigiosos filósofos colombianos y extranjeros que cubre todas las áreas de la filosofía.
- La revista informará a su debido tiempo los resultados de las evaluaciones de los artículos.
- Con autorización del autor, la revista realizará cambios editoriales cuando sean necesarios.

Las colaboraciones deben ser enviadas a *Estudios de Filosofía* en el siguiente link:

https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/about/submissions

Última actualización: 10 de julio de 2020



Código de ética de publicación

1. Introducción: Temática y alcance de *Estudios de Filosofía*

Estudios de Filosofía es la revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Es una publicación electrónica internacional de acceso abierto regida por el sistema de doble arbitraje anónimo. Circula semestralmente de manera ordinaria, sin perjuicio de que, a juicio del Comité editorial, se realicen publicaciones extraordinarias. Desde su fundación en 1990, *Estudios de Filosofía* se ha concebido como medio especializado para el fomento y la difusión de trabajos de investigación en todos los campos de la filosofía, tanto de investigadores colombianos como de miembros de la comunidad filosófica internacional. La institucionalidad de *Estudios de Filosofía* garantiza su orientación hacia el desarrollo de las investigaciones filosóficas en el país y el fortalecimiento de una cultura de comunicación, bajo el principio del respeto a la libertad de expresión e investigación. Se trata de una publicación dirigida a un público de especialistas en filosofía, pero también a todas aquellas personas interesadas en el debate intelectual contemporáneo.

El propósito de publicar este Código de ética de publicación es señalar las expectativas de *Estudios de Filosofía* y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia con respecto a la ética de publicación, teniendo como referente la temática, enfoque y alcance de la revista. Este código presenta los estándares éticos básicos para autores y evaluadores, así como también señala esquemáticamente las funciones y responsabilidades del editor.

2. Estructura editorial

Estudios de Filosofía está coordinada sólo por un director, quien a su vez coordina al editor (general o invitado), al asistente de dirección y al asistente editorial, al diagramador y al equipo editorial. El director es nombrado por el director del Instituto de Filosofía. El director es el principal responsable de la revista y todo lo que esta implica. El editor determina la temática cada número y evalúa la adecuación temática y la calidad de cada artículo que llega a la revista antes de enviarlo a evaluar. El/la asistente y el comité editorial se encargan de apoyar al editor con la revisión del material potencialmente publicable, así como de la asesoría en el nombramiento de los revisores externos. El diagramador es el responsable del diseño y formato de la revista, y el editor es el encargado de la versión final de cada número publicado de *Estudios de Filosofía*. Todos los cargos antes mencionados son ocupados bajo el principio de la libre voluntad de cada uno de los miembros.

3. Obligaciones y responsabilidades generales del director

El director es responsable de:

- 3.1. Trabajar por satisfacer las necesidades de los lectores y autores.
- 3.2. Tratar de mejorar constantemente la revista.
- 3.3. Tener procesos para asegurar la calidad del material publicado.
- 3.4. Defender de la libertad de expresión.
- 3.5. El mantenimiento de la integridad del expediente académico.
- 3.6. Oponerse a las necesidades empresariales que comprometan los estándares intelectuales y éticos de la revista.
- 3.7. Estar siempre dispuesto a publicar correcciones, aclaraciones, retractaciones y disculpas, cuando sea necesario.

4. Relaciones con los lectores

A los lectores se les

- 4.1. Informará acerca de las fuentes de financiamiento las investigaciones y si los financiadores tenían algún papel en la investigación y su publicación y, en caso afirmativo, cuál fue.
- 4.2. Garantizará que todos los informes publicados y revisiones de la investigación hayan sido revisados por evaluadores calificados.
- 4.3. Asegurará que las secciones no arbitradas de la revista están claramente identificadas.
- 4.4. Informará las medidas adoptadas para garantizar que manuscritos de los miembros de la revista o consejo editorial reciban una evaluación objetiva e imparcial.

5. Relaciones con los autores

- 5.1. Las decisiones del editor de aceptar o rechazar un artículo para su publicación se basarán en la importancia del manuscrito, su originalidad y claridad, así como la validez del estudio y su relevancia para la revista.
- 5.2. El editor no revocará las decisiones del editor anterior de aceptar manuscritos para su publicación, salvo que se les identifique serios problemas.
- 5.3. *Estudios de Filosofía* hace una detallada descripción de los procesos de revisión por pares, y el editor justificará cualquier desviación importante de los procesos descritos.
- 5.4. *Estudios de Filosofía* tiene un mecanismo para que los autores apelen las decisiones editoriales, a través de la comunicación con el Comité editorial.
- 5.5. *Estudios de Filosofía* ha publicado una guía para los autores en la que se señala qué espera de sus manuscritos. Esta guía regularmente se actualiza y señala un vínculo para acceder a esta sección.

6. Compromisos del editor

El editor de *Estudios de Filosofía* se compromete a:

- 6.1. Orientar a los evaluadores en el proceso de evaluación, incluso en la necesidad de manejar el material evaluado con confidencialidad.
- 6.2. Exigir a los evaluadores que declaren los posibles conflictos de intereses antes de aceptar evaluar un manuscrito.

- 6.3. Contar con sistemas adecuados para asegurar que las identidades de los evaluadores estén protegidos.
- 6.4. Impulsar a que los revisores que comenten asuntos éticos y de la investigación, así como la posible mala conducta de publicación planteada en los manuscritos.
- 6.5. Estimular a los revisores para que comenten la originalidad de los manuscritos y a que estén atentos a si la publicación es redundante o constituye plagio.
- 6.6. Enviar, en su totalidad, los comentarios de los evaluadores a los autores, salvo que contengan términos injuriosos o difamatorios.
- 6.7. Reconocer la contribución de los evaluadores a la revista.
- 6.8. Monitorear el desempeño de los evaluadores y tomar medidas para garantizar que sean de alto nivel.
- 6.9. Desarrollar y mantener una base de datos de evaluadores idóneos y actualizarla con base en el desempeño del evaluador.
- 6.10. Dejar de contactar a los evaluadores que de manera recurrente hacen evaluaciones deficientes, descorteses o de baja calidad.
- 6.11. Utilizar una amplia gama de fuentes (no sólo los contactos personales) para identificar posibles nuevos evaluadores (por ejemplo, bases de datos bibliográficas).

7. Relaciones del editor con el Comité editorial

El editor de *Estudios de Filosofía* proporciona a los nuevos miembros del Comité editorial las directrices sobre todo lo que se espera de ellos y mantiene actualizados sobre las nuevas políticas y desarrollos a los miembros existentes. Además de esto el editor:

- 7.1. Tiene políticas establecidas para el manejo de los manuscritos de los miembros del Comité editorial para asegurarles una revisión imparcial.
- 7.2. Identifica miembros para comité editorial, debidamente cualificados, que puedan contribuir activamente al desarrollo y buena gestión de la revista.
- 7.3. Examina regularmente la composición del comité editorial.
- 7.4. Ofrece una orientación clara a los miembros del comité editorial acerca de sus funciones y deberes previstos, que incluyen: (1) actuar como embajadores de la revista, (2) apoyar y promover la revista, (3) buscar los mejores autores y trabajos, y fomentar activamente el envío de manuscritos, (4) revisar los envíos a la revista, (5) aceptar ser comisionados para escribir editoriales, críticas y comentarios sobre artículos en su área de especialización, (6) asistir y contribuir a las reuniones del comité editorial.
- 7.5. Consulta periódicamente a los miembros del comité editorial para conocer sus opiniones sobre la marcha de la revista, informarles cualquier cambio en sus políticas, e identificar los retos del futuro.

8. Procesos editoriales y de evaluación por pares

El editor de *Estudios de Filosofía* vela por:

- 8.1. Esforzarse por garantizar que la revisión por pares en la revista es justa, imparcial y oportuna.
- 8.2. Tener sistemas para asegurar que el material remitido para su publicación es confidencial durante el proceso de evaluación.
- 8.3. Toma todas las medidas razonables para asegurar la calidad del material publicado, reconociendo que las revistas y secciones dentro de las revistas tienen objetivos y normas diferentes.

9. Manejo de casos en que posiblemente se incurra mala conducta

- 9.1. El editor de *Estudios de Filosofía* tiene el deber de actuar cuando haya sospecha de mala conducta o cuando esta sea alegada. Esta obligación se extiende a los artículos publicados y no publicados.
- 9.2. El editor no rechazará simplemente los documentos que plantean dudas sobre posible mala conducta, está éticamente obligado a investigarlos.
- 9.3. El editor sigue los diagramas de flujo que el COPE sugiere para estos casos.
- 9.4. El editor solicitará primero una respuesta de quienes se sospeche que incurren en mala conducta. Si no queda satisfecho con la respuesta, debe pedir a los empleadores respectivos, a la institución, o alguna instancia apropiada, como de la organización nacional de investigación integridad, que se adelante la respectiva investigación.
- 9.5. El editor deberá hacer todos los esfuerzos razonables para asegurar que la debida investigación de supuesta mala conducta se lleva a cabo. Si esto no ocurre, deberá hacer todos los esfuerzos razonables para persistir en la obtención de una solución al problema. En *Estudios de Filosofía* somos conscientes de que esto es un deber dispendioso, pero importante.

10. Fomento del debate académico

- 10.1. El editor promueve y está dispuesto a considerar para su publicación las críticas académicas a los trabajos publicados en esta revista.
- 10.2. Los autores de los trabajos criticados tienen la oportunidad de responder.
- 10.3. El editor está abierto a la investigación que cuestiona el trabajo anterior publicado en la revista.

11. Conflictos de intereses

- 11.1. El editor tiene formas para la gestionar sus propios conflictos de intereses, así como los de autores, revisores y miembros del comité editorial.
- 11.2. *Estudios de Filosofía* tiene un proceso específico para el manejo de los manuscritos de los editores, profesores del Instituto de Filosofía o miembros del consejo del comité académico para asegurar una revisión imparcial.

Este código se realizó usando como base las guías que ofrece el Committee of Publication Ethics (COPE).

Última actualización: 10 de julio de 2020.

Estudios de Filosofía

Presentación

Marx y la crítica radical

Juan David Gómez Osorio

Artículos de investigación

Crítica marxiana de la igualdad en la ciudadanía moderna

Levy del Aguila Marchena

Capital *par excellence*: on money as an obscure thing

Werner Bonefeld

La religión sin Dios de Ernst Bloch como esbozo de una filosofía crítica

Aníbal Pineda Canabal

Consideraciones para una actualización del concepto de totalidad social con base en la obra de Georg Lukács

Alejandro Nahuel Alzu

Towards a theory of action: ontology and politics as foundations of Herbert Marcuse's dialectical phenomenology

Juliano Bonamigo Ferreira de Souza

Los imaginarios de la revolución social. Acción colectiva y representación

Carlos Alfonso Garduño Comparán

Alphaville o la poesía insurrecta. Un retrato del nihilismo moderno

Alfredo Gómez Muller

Artículos de reflexión

Fetishism and narcissism – the base of capitalism?

Anselm Jappe

The posters of May '68 and their significance for a contemporary critique of capitalism

Jones Irwin

Reseñas

Giraldo, J. (2019). *Marx después del marxismo*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia

Leandro Sánchez Marín

Marcuse, H. (2019). *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*

(J. M. Romero Cuevas, Comp. & Trad.). Medellín: Editorial Universidad de Antioquia

Juan David Gómez Osorio

