

De lo ineluctable a lo horrífico: o cómo el sufrimiento en Marx quiere su emancipación

Jaime Otavo*

Resumen

En este artículo me ocupo de las ideas de lo horrífico y el sufrimiento en Marx. Parto de la metáfora del vampiro para proponer que lo que les ocurre a los seres humanos bajo el capitalismo implica comprender la economía política de los muertos. Para conceptualizar el sentimiento de sufrimiento, hago una comparación entre *El Capital* y los *Manuscritos de Economía y Filosofía*, principalmente. Sugiero que la expresión alemana *Selbstgefühl der Arbeiter* no es traducible como conciencia de clase, ya que la misma prescinde de una sensibilidad del sujeto histórico. Sobre todo, sostengo que la literatura en Marx no es un adorno suplementario, sino que es esencial para la crítica.

Palabras clave: Marx; horror; sufrimiento; economía política de los muertos, *Selbstgefühl der Arbeiter*.

From the ineluctable to the horrific: or how suffering in Marx seeks its emancipation

Abstract

This paper addresses the ideas of the horrific and suffering in Marx. By drawing on the metaphor of the vampire, I suggest that what happens under capitalism to human beings involves an understanding of the political economy of the dead. In order to conceptualize the feeling of suffering, I draw a comparison between *Capital* and the *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Here my suggested approach is that the German expression of *Selbstgefühl der Arbeiter* cannot be translated as class consciousness, such a thing turns the sensibility of the historical subject into something impracticable. Overall, I argue that literature in Marx is not a mere supplementary ornament, but rather is essential to the critique.

Keywords: Marx; horror; suffering; political economy of the dead, *Selbstgefühl der Arbeiter*.

* Sociólogo, filósofo y magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Candidato a Doctor en Filosofía por esta misma universidad. Profesor catedrático de los programas de sociología e historia de la Universidad del Tolima.

Contacto: jotavog@ut.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-8047-2064>

De lo ineluctable a lo horrífico: o cómo el sufrimiento en Marx quiere su emancipación

Y es que, quizá, se hablaría lo más bellamente posible cuando se hablara con nombres semejantes en su totalidad o en su mayoría –esto es, con nombres apropiados–, y lo más feamente en caso contrario.

Platón, *Crátilo*, 435c.

Todo está falsificado excepto «yo».

Philip Roth.

Toda metáfora [*μεταφορά*] se forma, por lo general, cambiando una palabra habitual para un determinado contexto por otra poco común, en virtud de alguna comparación. Tal como aparece el tema en *Ética a Nicómaco* (2012), sabemos que conocemos muchas cosas por analogía, un término que Aristóteles define como “igualdad de razones” (V, 3, 1131a). En la *Poética* (2020), el conocimiento captado por la metáfora, en cuanto asigna un nombre extraño a un objeto (XXI, 1457b), se halla fuera de lo propiamente dicho; siendo este un aspecto necesario para la formación de premisas y silogismos. Sin embargo, la analogía como estrategia argumentativa captada por *Eragogé* [*ἐπαγωγή*], aunque es distinta, constituye igualmente conocimiento. Yo precisaría esta formulación del Estagirita con la siguiente aclaración –asociada a Hans Blumenberg (2000)–: el conocimiento obtenido a través de la comparación convierte a las metáforas en artificios que funcionan como patrones de sentido, lo que permite al entendimiento humano poner en marcha el proceso de ordenación de lo social. De ahí que las metáforas sean consideradas como unidades simbólicas con capacidad generadora de sentido que alcanzan incluso lo que los conceptos son incapaces de captar: lo inconceptualizable.

Si recurro ahora, en Karl Marx, a la metáfora del vampiro, es por su capacidad de orientar la *praxis* y por ser un medio de reflexión sobre la existencia, la muerte y

el sentido del ser humano en el orden capitalista. Según se verá, lo vampírico es lo que permite apreciar con claridad la íntima dependencia entre horror, sufrimiento y valor. Este artículo trata de Marx, del horror y del sufrimiento. Pero, para decir algo, es necesario dar cuenta de más espacios en los que podríamos estar, de espacios, digamos, que podrían ser lo que imaginamos que son. Así que voy a escribir desde varios lugares a la vez: porque, para decir Marx, hay que poder hablar de literatura y de imágenes y metáforas errantes, entre lo espontáneo y lo grandilocuente de la filosofía y la sociología. Así pues, escribo sobre Marx: sobre su estilo –sobre las molduras expresivas, sobre las bóvedas verbales, sobre los pilares conceptuales–, si por estilo se entiende lo que el *estilete* era originalmente para los romanos: un lápiz de acero de punta afilada para escribir y apuñalar.

Lo vampírico del capital

En «La llamada acumulación originaria», Marx (2011) emplea uno de sus habituales recursos dramáticos para afirmar que el dinero nace con manchas naturales de sangre en la mejilla y que el capital viene al mundo chorreando sangre y barro por los poros, de la cabeza a los pies (p. 646). No deja de ser significativo que Marx equipare el capital –esto es: la plusvalía [*Mehrwert*], el valor en movimiento–, si bien aparece bajo mil y una formas diferentes, con un proceso que está empapado de sangre: el capital es trabajo muerto [*verstorbene Arbeit*] que no sabe alimentarse, dice Marx, más que chupando trabajo vivo [*lebendiger Arbeit*], “como los vampiros [*vampyrmäßig belebt*]” (p. 179), que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa¹⁶. Con ello se quiere mostrar que, en el momento en que el ser humano se ve obligado a vender su fuerza de trabajo, “su vampiro” [*sein Sauger*] –el capital– “no cesa en el empeño mientras quede un músculo, un tendón, una gota de sangre que chupar” (p. 241). Es más, si se considera desde la perspectiva del proceso de valorización, el

¹⁶ En alemán: *Das Kapital ist verstorbene Arbeit, die sich nur vampyrmäßig belebt durch Einsaugung lebendiger Arbeit*. En español –según mi traducción–: el capital es trabajo muerto, que sólo se anima vampíricamente succionando trabajo vivo.

capital sólo existe para absorber trabajo y, por cada gota de trabajo, una cantidad equivalente de plustrabajo. De ahí que la prolongación de la jornada laboral, según Marx, sólo actúe como paliativo, mitigando sólo un poco “la sed vampírica” [*Vampyrdurst*] de trabajo vivo que siente el capital (p. 200).

En el reino de las monstruosas barbaridades, el capital sólo tiene un impulso vital, el impulso de valorizarse, de crear plusvalía, de alimentarse de la mayor masa posible de plustrabajo. Así que estoy convencido de que con la metáfora del vampiro puede decirse mucho sobre el proceso de explotación capitalista. Pero ¿qué quiere decir Marx cuando describe el capital como vampírico? Trataré de responder a esta pregunta primero desde el horror, y luego desde la economía política de los muertos.

Lo horrible

Según Robert Paul Wolff (1988), en los primeros capítulos de *El Capital* el lector –es decir, nosotros– se sumerge en un extraordinario mundo literario como no se había hecho en economía política antes o incluso después de la publicación del primer volumen en 1867. Marx invoca en su obra imágenes religiosas, mefistofélicas, políticas. A veces escribe con burla y desprecio; otras con la sobriedad y la severidad propias de un profesor; pero también lo hace con rabia y acritud. Además, pasa con una rapidez desconcertante de las reflexiones metafísicas más abstrusas a “evocaciones vivamente sensuales” [*vividly sensual evocations*] de los sufrimientos y las luchas de los trabajadores contra la opresión de sus patronos” (p. 13). En esta misma línea, Marshall Berman (1998) sostiene que la prosa modernista de Marx se vuelve luminosa, incandescente, cuando, con imágenes brillantes, no sólo describe, sino que al mismo tiempo evoca y escenifica la marcha desesperada y el ritmo frenético que el capitalismo imprime a todas las facetas de la vida humana (p. 133). A nosotros, lectores que somos, nos hace sentirnos parte de la acción arrastrados por la corriente, deslumbrados y amenazados al mismo tiempo por la avalancha que se nos viene encima. De ahí que Stanley Edgar Hyman (1974) opine que, en lo que

respecta a *El Capital*, nos acercamos más a su naturaleza esencial si lo tratamos, no como ciencia, sino como “literatura imaginativa” (p. 133).

Coincido con Wolff (1988) en que la literatura contiene presupuestos ontológicos, y que el estilo literario de Marx es un intento deliberado de encontrar el lenguaje más apropiado para expresar la realidad social (pp. 20, 43), y por ello, siguiendo a Mark Neocleous (2003), recurro aquí a la metáfora del vampiro para designar la relación entre trabajo vivo [*lebendiger Arbeit*] y trabajo muerto [*verstorbene Arbeit*], ya que asocio ambos elementos con la dimensión horribil del capital. Yo entiendo con esto último el deseo de sangre del vampiro, el cual adquiere en Marx, el carácter metafórico de mostrar que el capitalismo recibe su particular aliento de vida del afán de acumular capital. Así, cuanto más plusvalía consigue acumular, más fuerza tiene y, a la inversa, se supone que si el capital tiene más fuerza, más se deprime la vida humana de la que se alimenta. En otras palabras, lo que alimenta al capital como forma vampírica es un crecimiento continuo, una expansión ilimitada de su dominio, que también utiliza la acumulación como proceso inherente, necesario, a su naturaleza de valor en movimiento.

Así el capital, como el vampiro, es una figura que penetra en lo social para succionar su fuerza de trabajo y, con ello, mediante el exceso y el apetito desenfrenado, propiciar la acumulación desigual de la riqueza social. Ahora bien, más allá de entender al capitalista como un personaje sanguinario –que lo es–, me interesa situar lo vampírico en el marco de una economía muy particular: la economía política de los muertos, donde el ritual de la muerte se despliega como principio fundante del orden social burgués.

En *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Marx escribe:

la revolución social del siglo XIX no puede tomar su poesía del pasado [*kann ihre Poesie nicht aus der Vergangenheit schöpfen*], sino solamente del porvenir [*sondern nur aus der Zukunft*]. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa del pasado. Las anteriores

revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos [*muß die Toten ihre Toten begraben lassen*], para cobrar conciencia de su propio contenido (2015, pp. 153-154).

Encuentro significativo mencionar que en el *Evangelio de San Mateo 8:22* aparece un rasgo importante relacionado con la idea de que los muertos entierran a sus muertos: «Jesús le dijo: sígueme; y deja que los muertos entierren a sus muertos». El mismo rasgo se encuentra en la respuesta de Marx a Arnold Ruge (1970), quien, en carta de mayo de 1843, señala: “dejad que los muertos entierren y lloren a sus propios muertos [*Laßt die Toten ihre Toten begraben und beklagen*]. Es envidiable ser los primeros en entrar vivos en la nueva vida; ese debe ser nuestro destino” (p. 51). Esta idea se encuentra también tanto en *La Ideología alemana* como en el *Manifiesto Comunista*. En el primero, Marx y Engels (2014) escriben: “[...] las cosas viejas han pasado, aquí todas son hechas nuevas” (p. 120). En el segundo, Marx y Engels (2015) declaran: “en la sociedad burguesa el pasado domina sobre el presente; en la sociedad comunista es el presente el que domina sobre el pasado” (p. 130). Sólo quiero con esto subrayar que la idea de los muertos desempeña un papel importante en Marx; ahora es cuestión de examinar *El Capital* con cierto detalle, siempre y cuando se descubra la economía política correspondiente a esta idea principal.

La economía política de los muertos

En el prólogo a la primera edición de *El Capital*, Marx (2011) expresa que “no sólo nos atormentan los vivos, sino también los muertos”. *¡Le mort saisit le vif!* –escribe–: o “lo muerto se aferra a lo vivo” (p. XIV). Quisiera explicar, en este sentido, la sangrienta relación entre lo horrible y el intercambio de valores. Fundamental para la crítica de la economía política es el carácter dual del trabajo (p. 688), según el cual

el trabajo necesario para reproducir el valor de la fuerza de trabajo es trabajo necesario, mientras que el tiempo de trabajo del que se apropian los capitalistas es trabajo excedente. La doble naturaleza del trabajo encarna así el dualismo entre trabajo vivo y trabajo muerto. Para Marx, que rechaza la concepción del capital como una sustancia productora de valor independiente del trabajo, el capital es un proceso de circulación de valores. Sin embargo, estos valores se coagulan en cosas diferentes en varios puntos del proceso: al principio como dinero (D) y luego como mercancías (M) para volver de nuevo a la forma-dinero como plusvalía ($D' = D + \Delta D$). Esto quiere decir que, con la compra de fuerza de trabajo, el capitalista la incorpora como “fermento vivo” a los elementos constitutivos para la elaboración del producto que le pertenece (p. 137).

Este es el sentido en el que, como menciona Marx (2009) en los *Grundrisse*, el trabajo es el fuego vivo que da forma al valor [*das lebendige, gestaltende Feuer*] (p. 306). Así que lo que se llama «capital» no es más que trabajo acumulado o, si se quiere, una criatura de trabajo compuesta por el valor de los capitales constante y variable más la plusvalía ($C + V + P$), donde el elemento activo del proceso de trabajo –el fuego que, como trabajo vivo, anima la producción– es absorbido por el capitalista para poder vivir rodeado de riqueza. El proceso de crecimiento del capital lo expone Marx en *Trabajo asalariado y capital* de 1849, siendo su argumentación bastante adecuada para explicitar la relación entre trabajo muerto y trabajo vivo que me interesa destacar.

Es el dominio del trabajo acumulado, pretérito, materializado sobre el trabajo inmediato, vivo, lo que convierte el trabajo acumulado en capital. El capital no consiste en que el trabajo acumulado sirva al trabajo vivo como medio para nueva producción. Consiste en que el trabajo vivo sirva al trabajo acumulado como medio para conservar y aumentar su valor de cambio [...] Pero ¿qué significa el crecimiento del capital productivo? Significa el crecimiento del poder del trabajo acumulado sobre el trabajo

vivo. El aumento de la dominación de la burguesía sobre la clase obrera (2019, pp. 39, 41).

Estas son las palabras con las que Marx hace una importante observación: si el proceso de crecimiento del capital contiene exactamente la diferencia entre el trabajo acumulado y el trabajo vivo, entonces tiene sentido afirmar que el capital es trabajo muerto.

Las observaciones de Marx son muy significativas en *El Capital*:

al transformar el dinero en mercancías, que luego han de servir de materias para formar un nuevo producto o de factores de un proceso de trabajo; al incorporar a la materialidad muerta de estos factores la fuerza de trabajo viva [*lebendige Arbeitskraft*], el capitalista transforma el valor, el trabajo pretérito, materializado, muerto [*tote Arbeit*], en capital, en valor que se valoriza a sí mismo [*sich selbst verwertenden Wert*], en una especie de monstruo animado [*ein beseeltes Ungeheuer*] que rompe a “trabajar” como si encerrase un alma en su cuerpo (2011, p. 146).

El capitalista es el propietario del ser humano y de su trabajo, es decir que, como valor de uso, el trabajo pertenece al capitalista, pero como valor de cambio, pertenece al trabajador. Este último transforma las cosas del capital, los medios de producción o el trabajo ya objetivado en un modo objetivo de existencia del trabajo vivo. Entonces, en el proceso productivo, dice Marx (2009), “el trabajo vivo convierte el instrumento y el material en el cuerpo de su alma y así los despierta de entre los muertos” (p. 310). La misma idea está en *El Capital*, cuando se menciona que todas las cosas del capital –las máquinas, las herramientas– permanecen inactivas, cadavéricas, hasta que el trabajo vivo no las pone en movimiento; en esencia, una máquina que no presta servicio en el proceso de trabajo es una máquina inútil. Marx

(2011) escribe al respecto: “el trabajo vivo [*Die lebendige Arbeit*] tiene que hacerse cargo de estas cosas, resucitarlas de entre los muertos [*von den Toten erwecken*], convertirlas de valores de uso potenciales en valores de uso reales, activos” (p. 135).

Ahora bien, al tener en cuenta que la distinción entre trabajo vivo y trabajo muerto se encarna en el capital como trabajo acumulado, se puede relacionar –una vez más– el capital con la metáfora del vampiro. En la «Sección Tercera: La producción de plusvalor absoluto», la capacidad de los capitalistas para extraer más valor, ganancia, comienza necesariamente con el fuego del trabajo vivo que devora, rentable y racionalmente, los valores de uso del trabajo muerto dentro de los límites físicos y sociales de la jornada de trabajo. Es por ello que, según Marx (2019), el capital al vivir del trabajo “es ese gran señor, a la vez distinguido y bárbaro, que arrastra consigo a la tumba los cadáveres de sus esclavos: hecatombes enteras de obreros que sucumben en las crisis” (p. 59). Esta cuestión es crucial, ya que se trata de la cantidad de valor de uso coagulado en valor –en mercancías– que el trabajador debe entregar al capitalista; lo que está en juego aquí es nada más y nada menos que la controversia sobre la duración de la jornada laboral, de la que surge un conflicto político crucial, la lucha de clases.

El capital, como ya dije, es trabajo muerto que sólo revive como los vampiros; chupando trabajo vivo. Entonces, si el trabajador consume para sí una mayor cantidad de tiempo de trabajo necesario, se lo estaría robando al capitalista. Así las cosas, aquí surge un problema central: al ser el capital el impulso vital [*Lebenstrieb*] de valorizarse [*den Trieb, sich zu verwerten*], de crear plusvalía [*Mehrwert zu schaffen*] (Marx, 2011, p. 179), de absorber con su cuota constante los medios de producción para apoderarse de la mayor masa posible de plustrabajo, ¿no conlleva esto el riesgo de desactivar lo social, o sea, la lucha histórica que se enfrenta a la existencia totalitaria del capital? A mi modo de ver, el análisis de la jornada laboral ofrece una solución práctica a este problema.

La producción capitalista, que en lo esencial es producción de plusvalía, la absorción del trabajo excedente, no sólo causa el empobrecimiento de la fuerza de

trabajo humana, sino que también la despoja moral y físicamente de sus condiciones sociales de desarrollo y actuación. El capital produce, en palabras de Marx (2011), “el agotamiento y la muerte prematura de la propia fuerza de trabajo; alarga el tiempo de producción del obrero durante cierto período a costa de acortar la duración de su vida” (p. 208). Pero, así como el capital es un instinto de muerte que consume la fuerza humana para mantenerse con vida, no obstante, gracias a la lucha de clases lo social también se mantiene en su existencia como fuerza [*als Kraft*]; porque hace que los trabajadores, cuando se identifican como clase¹⁷ [*als Klasse*], tengan éxito no sólo en protegerse del vampiro, “la serpiente de sus tormentos” (p. 240), sino que con ello logran “imponerse un obstáculo social insuperable [*ein übermächtiges gesellschaftliches Hindernis*] que les impide [...] venderse a sí mismos y a su prole como carne muerta y esclavitud mediante un contrato libre con el capital” (p. 241).

En el apartado séptimo, «La jornada de trabajo», Marx menciona explícitamente la metáfora del vampiro. Después de haber definido el capital como trabajo muerto que, como un vampiro, vive absorbiendo el trabajo vivo, le atribuye una sed vampírica de la sangre del trabajo vivo. En la “casa del terror”, en la fábrica o en la “casa del trabajo”, el capital prolonga, según nuestro autor, la jornada de trabajo hasta su límite máximo normal, y luego la sobrepasa hasta tropezar con la jornada natural de 12 horas (p. 219). Así, para Marx, al impulso vampírico del capital no le interesa liberar fuerza de trabajo hasta que no quede un músculo, un tendón o una gota de sangre por explotar.

Lo vampírico, creo, aporta herramientas para comprender el fetichismo de la mercancía desde el punto de vista de la economía de los muertos. No voy a centrarme, a este respecto, en los desplazamientos de los resabios teológicos ligados

¹⁷ Así puede entenderse, según David Harvey (2016), la posición de Marx: no hay forma de juzgar “justamente” entre derechos iguales (ambos sellados por la ley del intercambio). Lo único que se puede hacer es tomar partido por uno u otro bando. El capítulo sobre la jornada laboral en *El Capital* concluye así con una observación muy escéptica sobre el pomposo catálogo de derechos humanos inalienables frente a lo que se puede conseguir mediante la lucha de clases (p. 138).

mágicamente al fetichismo de la mercancía, ya que, como es sabido, la forma fantasmagórica [*phantasmagorische Form*] no es más que una relación social concreta que se establece entre los seres humanos (p. 36). Lo que me llama la atención del fetichismo es más bien su cercanía a aquello que Marx está poniendo en valor como muerto.

Así, Mark Neocleous (2003) piensa que, “puesto que el capital es trabajo muerto, el deseo de vivir la propia vida a través de las mercancías presupone el deseo de vivir la propia vida a través de los muertos” (p. 683). Entonces, el fetichismo podría identificarse con “la necromancia que envuelve a los productos del trabajo y que, necesariamente, desaparece en cuanto los seres humanos alcanzan otras formas de producción: el comunismo” (p. 684). No olvidemos que el fetichismo, según Marx (2011), es la forma en que el valor, evocando un ser fantástico, trascendente y misterioso, actúa como soberano; y, por lo tanto, “el movimiento social de las mercancías adquiere a los ojos de los hombres la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en lugar de ser ellos quienes las controlan” (p. 40). Puede decirse, pues, que el misterio del fetichismo es que persigue también un fin profano: en cuanto hace posible que la mercancía participe del reino de los muertos, el fetichismo contiene el poder de hacer que los muertos parezcan vivos.

Para Marx, “en cuanto empieza a comportarse como una mercancía, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico” [*sinnlich übersinnliches Ding*], es decir:

no sólo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso (2011, p. 37).

Es así como creo haber demostrado a través de la metáfora del vampiro que la forma-valor y su función social consisten en dominar a los vivos, y que la economía política

de los muertos rige cuando el trabajo muerto domina sobre el trabajo vivo. Lo vampírico está al servicio de lo horriblo, de lo monstruoso, porque el orden social burgués está encaprichado con la muerte. De ahí que lo vampírico esté relacionado con las palabras «*monstrare*», que significa «exhibir», y «*monstrum*», que significa «lo que revela» o «lo que advierte». Lo vampírico del capital, pues, exhibe el horror de la forma-valor y nos advierte de su necrofilia. Ahora será necesario hacer un recorrido por la experiencia del sufrimiento en tanto que algo destacado del horror.

La experiencia del sufrimiento

Louis Althusser (2010) resalta en *La revolución teórica de Marx* la existencia de una ruptura epistemológica entre el pensamiento filosófico de Marx y los textos de su madurez, donde Marx considera necesario “ir a las cosas mismas, acabar con la ideología filosófica y ponerse a estudiar lo real” (p. 20). En este corte epistemológico el pensamiento de Marx se divide en dos periodos esenciales: “el período ideológico antes de la ruptura de 1845, y el período científico después de la ruptura de 1845” (p. 25). Y el paso de uno a otro es también el paso de la filosofía a la economía, de la ideología a la crítica –de la economía política–, del exceso figurativo y poético a la ciencia histórica que, ya dentro del materialismo histórico, propone “una nueva teoría de la historia de las sociedades”, pues “sólo se puede saber algo de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre” (pp. 189, 190).

El problema que yo veo en la interpretación de Althusser es que suscribe toda posible lectura de *El Capital* a un criterio severamente restrictivo, a la estructura lógica; como se lee también en el conocido libro de Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de El Capital de Marx* de 1974. Esta cuestión es un tanto espinosa porque creo que *El Capital*, aunque está organizado según una investigación científica ineludible, sin embargo, algunos de los conflictos expuestos en él se inscriben en una consideración filosófica ya tematizada por el joven Marx: me refiero aquí a una antropología de las pasiones y emociones humanas capaces de transformar lo social.

Si soy sincero, me sorprende también que David Harvey sólo considere la literatura de *El Capital* como un lugar de accesorios poéticos¹⁸ que, si bien ayuda a entender muchas cosas, sin embargo, no tiene la misma importancia que el sistema empírico de conceptos básicos que organizan el libro. Y así, en *Guía de El Capital de Marx*, Harvey (2016) afirma que *El Capital* es “un libro asombrosamente rico”; del mismo modo, la referencia a “Shakespeare, los clásicos griegos, Fausto, Balzac, Shelley, la poesía, los cuentos de hadas, las historias de licántropos y vampiros [...]”, presentes en sus páginas, “puede ser instructivo –y divertido– de rastrear” (p. 10). El geógrafo británico atribuye además a las cualidades literarias de *El Capital* poco más que una construcción “enormemente gratificante” (p. 11); son artificios narrativos destinados a aliviar en nosotros, sus lectores, la experiencia conceptualizada de la exposición estadística, la teoría económica y las ecuaciones lógico-matemáticas contenidas en el libro.

Althusser (2010), en *Para leer El Capital*, defiende con ahínco que *El Capital* no es más que la teoría de la estructura real de la sociedad en forma de ciencia (pp. 68, 72), que, por los criterios epistemológicos e históricos que ofrece –a saber: fuerzas de producción, relaciones de producción, etc.–, despliega una prodigiosa abstracción teórica indispensable para liquidar la delirante conciencia filosófica. Así, el filósofo francés dice en el Prefacio a la edición francesa del Libro I de *El Capital* (1992), que *El Capital* es “un sistema de conceptos”; y, en consecuencia, “teoría científica” que, para ser comprendida, los lectores debemos acostumbrarnos a la “práctica de la abstracción” (p. 21). En mi opinión, ocurre –en cierto modo– lo contrario: si bien Althusser (2010) tiene razón cuando afirma que “el análisis concreto de la situación concreta” apunta al detalle visible de los fenómenos empíricos a la luz de la demostración conceptual (pp. 129, 292), no obstante, considero que sustraer estos

¹⁸ El término «poética», tal como lo utilizo aquí, es a la vez más general y más específico que el de «poesía». Con él me refiero al lenguaje figurado de Marx, que no es accidental, sino que muestra toda la densidad argumentativa, cognitiva y expresiva que puede apreciarse en sus obras. En sentido estricto, «poética» significa, naturalmente, teoría de la poesía; pero aquí no se explora tal interpretación.

conceptos, así como el texto en su conjunto, de su constelación literaria, equivale – en lo que a su fuerza crítica se refiere– a leerlos de manera equivocada. Sobre este punto, coincido con Gillian Rose (1992) cuando afirma que el descuido del estilo literario de *El Capital* resulta en el “funcionalismo del sujeto”, es decir, en que el teórico crítico convierte su voz autorizada en un discurso imparcial, neutral, sin ninguna implicación con su objeto, ya que “descalifica el contenido poético” (p. 245), convirtiendo, por lo tanto, a los lectores en cómplices de su objeto, que es el propio capital –el fetichismo del valor–.

Por eso, con Robert Scott (2022), propongo una interpretación de *El Capital* en la que el horror del capitalismo está estrechamente ligado al sufrimiento del ser humano: lo que hace que tanto lo social como el lector sientan radical y dolorosamente la lógica destructiva del capital, y no que la conozcan sólo teóricamente, como propone Althusser. Por eso mi decisión de acoger las ideas de Scott, para quien el sentimiento de sufrimiento de Marx activa la pasión revolucionaria en el ser humano. Así, según el crítico inglés, tanto los *Manuscritos de Economía y Filosofía* como *El Capital* explorarían el lugar del “sentimiento revolucionario del sufrimiento” [*revolutionary feeling of suffering*] en la crítica marxiana al orden social burgués (p. 79). A este respecto, me parece que existe efectivamente una ruptura en Marx, pero que no es la misma que explica Althusser: en tanto que los *Manuscritos* dan por sentado que el ser humano es capaz de sentir el sufrimiento, *El Capital*, en cambio, está insinuando que es necesario hacer sentir al ser humano su sufrimiento, es decir, que, por mucho que el obrero experimente el dolor, la miseria, el agotamiento, la muerte, es indispensable que el sufrimiento se imponga a su propia existencia, pues sólo a partir de él se abre paso la salvación agónica de lo social.

Sintiendo el capital, queriendo su destrucción

El sufrimiento es, en los *Manuscritos*, un hecho ontológico universal de la existencia; es lo que define la vida misma. Sufrir, dice Marx (2014), es “ser natural, corpóreo,

sensible; objetivo es un ser sufriente [*gegenständliches Wesen ein leidendes*], condicionado y limitado, como los animales y las plantas” (p. 188). Por el sufrimiento, el hombre es un ser real, sensible [*wirkliches, sinnliches Wesen ist*]. Y lo característico de él con respecto a los demás seres vivos es que “experimenta su sufrimiento” [*sein Leiden empfindendes*] por el hecho de que “es un ser apasionado” (p. 189). La autorreflexividad de sentir el propio sufrimiento es, según Scott (2022), lo que hace que “el hombre desarrolle una fuerza creativa y emancipadora” (p. 79). En Marx (2014) esta condición puede identificarse con la “pasión” [*die Passion*].
Escribe nuestro autor:

el hombre como ser sensible objetivo [*ein gegenständliches sinnliches Wesen*] es un ser sufriente [*ein leidendes*], y como experimenta su sufrimiento, es un ser ser apasionado [*ein leidenschaftliches Wesen*]. La pasión [*Die Leidenschaft, die Passion*] es la fuerza esencial del hombre [*Wesenskraft des Menschen*] que se esfuerza por alcanzar su objeto (2014, p. 189)

Me parece que esto tiene consecuencias liberadoras para el ser humano: la pasión se concibe como el rasgo distintivo del cambio social porque, como muestra Marx, ser sensible equivale a tener objetos sensibles fuera de uno mismo, es decir, objetos de las propias sensaciones. De ahí que, como “fuerza vital” [*Lebenskräften*] o “como impulso” [*als Triebe*] (p. 188), la pasión corresponda al empeño humano por transformar las cosas, esfuerzo que, según las *Tesis sobre Feuerbach*, pasa por la modificación de las circunstancias y de la actividad humana como práctica revolucionaria. Lo que quiero decir con esto es que la transformación revolucionaria no se produce simplemente a través del cambio inevitable de las condiciones, como dicta el cientificismo marxista, sino también a través de la necesaria transformación del propio ser humano; la transformación impulsada por la pasión que surge de la experiencia del sufrimiento. No es por casualidad que, en alemán, «sufrimiento» y

«pasión» estén relacionados etimológicamente: «*Leiden*» y «*Leidenschaft*»; siendo el primero la condición de la segunda.

De Feuerbach (2007) procede la elaboración que Marx hace del sentimiento de sufrimiento; aquél, inspirándose en Hegel, considera que lo que distingue al hombre de los demás seres vivos no humanos es “la conciencia de su propia esencia” (p. 18), es decir, que el hombre tiene autoconciencia “porque la conciencia es el signo característico de un ser consciente” (p. 19). Pero Feuerbach –al contrario que el filósofo de Stuttgart– opina que la fuerza del sentimiento en el ser humano es lo que le da autoconciencia: el hombre es lo que es –afirma– por la fuerza de la pasión, del sentimiento y de la razón, “que lo anima, lo determina y lo domina”; es, pues, lo que es por esa fuerza absoluta y divina a la que no puede ofrecer resistencia (p. 15).

Algo similar encuentro en Marx (2014): “los sentimientos, las pasiones [*Leidenschaften*], no son simplemente características antropológicas en sentido estricto, sino verdaderos enunciados ontológicos del ser [*wahrhaft ontologische Wesens bejahungen sind*]” (p. 170). Es a la luz de estas consideraciones –de Hegel y Feuerbach– que Marx exige que pensemos el sentimiento de sufrimiento como únicamente humano, para así expresar el hecho de que la autorreflexividad de sentir el propio sufrimiento puede servir de guía para actuar con pasión; pues esto, indica Scott (2022), producirá una investidura afectiva o emocional de cara a la revolución (p. 80).

Hay una obra de Camille Claudel, *L'Age mûr* –o el camino de la vida o la fatalidad– (figura 1) de 1899, que representa la desesperación humana como un apasionado arrebató cómplice evidente del horror y el sufrimiento que yo inscribo en Marx. *La Edad Madura* es un conjunto escultórico de bronce moldeado en yeso y lágrimas –las de Claudel¹⁹–, que da cuenta de un tormento eterno: un cuerpo varonil,

¹⁹ La escultura es un autorretrato premonitorio de Claudel, de su olvido y su abandono en un sanatorio durante treinta años. Humillada, Camille implora con adoración tocar a su maestro, Auguste Rodin, con quien mantiene un idilio de quince años, que degenera en una crisis obsesiva de celos. Rose, la anciana con el rostro vampírico, es la esposa de Rodin. Es ella, quien se apropia de la figura del hombre, la cruel vencedora.

amado, extiende su brazo para retrasar la inminente partida. A sus pies, otro cuerpo, lleno de vida, femenino y delicado, deshecho por el sufrimiento, levanta los brazos, como intentando detener la marcha. Otra silueta, semioculta, permanece amenazadora; es la de una anciana surcada de arrugas, que marcan la rendición de la carne en el tiempo, y en cuyo cuerpo decrepito y marchito se intuye ya una invitación a la muerte. Las tres edades –la anciana, el hombre y la suplicante– contienen tres evidencias, tres formas de ser o de sentir: la sucesión sempiterna de días y noches; de nacimientos, crecimientos, muertes; de pequeñez y grandeza; de demolición. Pero es el cuerpo de la mujer implorante, humillado de rodillas, el que a mi modo de ver representa el horror al abandono, la entrega de la voluntad; además de un hecho por el que se siente impotente: el sacrificio ontológico de su ser –como diría Marx–. Esta escultura, pues, me remite a la cuestión de cómo vivir sometido a la Ley de la muerte –a la economía política de los muertos–, ¿puede el ser humano inventar al interior de la muerte un nuevo nacimiento, un resurgir de su fuerza vital creadora?

Volvamos a Marx. En los *Manuscritos* existe la originalidad conceptual de entender al ser humano como un ser sensible, pasional y sufriente; pero desde *La Ideología* en adelante, el mecanismo básico para entender lo humano es la historia, es decir, dicen Marx y Engels (2014), los “individuos reales”, “su acción y sus condiciones materiales de vida” (p. 16). Entonces, ¿en virtud de qué conexión puede considerarse el sentimiento de sufrimiento y pasión dentro del tema fundamental de la vida material y la historia? Soy de la opinión de que en la actividad revolucionaria resultante de la crítica de la economía política, tanto el sufrimiento como la pasión encuentran su razón. Pero, a este respecto, hay una diferencia entre los *Manuscritos* y *El Capital*, a saber, que en este último el sentimiento de sufrimiento pierde de vista su naturaleza, y la potencialidad de su escalada revolucionaria se ve disminuida por el carácter fetichista de la forma-valor. Así considerado, como un misterioso gozne inseparable de la mercancía, el movimiento del valor aparece como el robo objetivo de las pretensiones ontológicas del ser, lo que en última instancia

impide a los seres humanos experimentar su sufrimiento, al igual que la pasión que pone en peligro el orden social burgués. Por este motivo, entre otros, *El Capital* tendría un propósito liberador superior a la mera exposición de la estructura lógica del capital, a saber, hacer sufrir a las personas; hacer que los seres humanos sientan su sufrimiento, oculto por el fetichismo de la mercancía. Quisiera dejar esto claro.

Marx (2014), ya desde los *Manuscritos*, advierte que el capital es demoledor: “como poder desintegrador” [*Als verkehrende Macht*], “lo confunde y lo transforma todo”; las emociones y los vínculos sociales: “transforma la fidelidad en infidelidad, el amor en odio, el odio en amor, la virtud en vicio, el vicio en virtud, el siervo en amo, la estupidez en inteligencia y la inteligencia en estupidez” (p. 174). Pero es en *El Capital* en el que nuestro autor escenifica, como si de un espectáculo teatral se tratara, esta desgarradora inversión. Recorro a la idea de teatro en la medida en que en él se exponen claramente las reflexiones sobre la diferencia y la identidad, la unidad y la multiplicidad, y también porque a través de él es posible abordar los conflictos entre capital y trabajo articulándolos con una representación concreta: la imposibilidad de que los personajes, trabajo muerto y trabajo vivo, coexistan, pues, si cada uno actúa según el papel que le corresponde –acumulando riqueza, por un lado, e intensificando la pobreza, por otro–, no es posible tender ningún puente entre las posiciones objetivas que cada uno defiende, la explotación capitalista y la liberación proletaria. Así por ejemplo, en *Su moral y la nuestra*, León Trotsky (1983) escribe que, como en las tragedias, la burguesía y los marxistas están condenados a la lucha histórica; pero que “los revolucionarios saben nadar contra la corriente, con la profunda convicción de que el nuevo flujo histórico de poderoso impulso los llevará a la orilla. Aunque no todos la alcanzarán: muchos se ahogarán” (p. 71).



FIGURA 1. CAMILLE CLAUDEL, *LA EDAD MADURA* [ESCULTURA] (1899). © MUSEO D'ORSAY, PARIS.

En *El Capital* puede leerse que, en la objetividad del valor [*Wertgegenständlichkeit*] no hay articulación objetiva del sentimiento con la pasión humana –con el amor, el odio, la virtud o el vicio– porque sólo es cognoscible y reconocible la potencia del valor, es decir, el trabajo abstracto, la magnitud del valor, el valor de cambio, la equivalencia de la mercancía B con la mercancía A, la cantidad, la conmensurabilidad, etc. Y así, escribe Marx (2011): la objetividad del valor es una “materialización sublime del valor” [*sublime Wertgegenständlichkeit*] (p. 19), una materialidad sin materia, que está por encima y más allá de su opuesto directo, de la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de la mercancía, o de la vida misma [*sinnlich groben Gegenständlichkeit*] (p. 14). Me parece, pues, que la objetividad del valor se manifiesta violentamente, ya que consume, como un vampiro, la vida humana; absorbiéndola, expulsa su contrafigura: la plusvalía de la que se alimenta la economía política de los muertos. De ahí que el protagonismo del valor, reproduciéndose como lo hace, insensibiliza al ser humano; lo embota. Hay que

decirlo así: la vida no vive cuando no hay posibilidad de sufrimiento, cuando el ser humano es incapaz de sentir que sufre.

En *El Capital*, Scott escribe:

el capital asume la posición de Espíritu, de *Geist*, como sujeto universal auto-realizador [*self-actualising subject*] que empobrece al trabajador, reduciéndolo a nada más que a tiempo de trabajo abstracto, y al capitalista, a nada más que a su yo personificado, como representante de determinados intereses y relaciones de clase (2022, p. 83).

Y es así como se puede hablar de que la pasión por la plusvalía imprime en el capitalista un papel que debe seguir en todo momento cuando actúa. Me refiero, como lo señala Marx (2011), a “la desenfrenada carrera tras el valor” [*diese leidenschaftliche Jagd auf den Wert*], a “la pasión por gastar” [*Leidenschaft für Ausgabe*] y a su contraparte, “la pasión por acumular” [*Leidenschaft für Akkumulation*] (pp. 109, 502.). Esto demuestra que la sublime materialización del valor no es sólo una construcción subjetiva, sino una objetividad que actúa según sus propios impulsos lógicos. Entonces, cuando el capital ya comienza a operar por sí mismo, se transforma en una especie de deidad profana que se mantiene viva absorbiendo continuamente la muerte del trabajador: “la muerte de este hombre”, dice Marx, “se produce cada día durante 24 horas, aunque su aspecto no nos diga con precisión cuántos días lleva ya muerto” (p. 153). El capital es, bajo esta perspectiva, la exteriorización real y violenta de las fuerzas productivas del ser humano; exteriorización semejante a la que, según Feuerbach, es Dios como alienación [*Entfremdung*] de la humanidad de su ser genérico [*Gattungswesen*], si bien la plusvalía de la que se apropia el capital no contempla en absoluto la justicia, sino que es más bien el medio para reafirmar y preservar su derecho a la explotación humana –a la muerte–.

Hay en los *Manuscritos* una expresión que ahora quiero subrayar: “en el hombre que se aliena”, dice Marx (2014), “el trabajo implica sacrificio de sí mismo [*Selbsaufopferung*] y mortificación [*Kasteiung*]” (p. 108). Luego, en rigor, el producto del trabajo, la mercancía, no es otra cosa que la expresión inevitable de la castración humana, de la pérdida de la vitalidad creadora y su transformación de potencia en impotencia; gracias a lo cual se hace posible el sufrimiento humano, en la medida en que el capital –ya lo he dicho– vincula dramáticamente lo horrible, cargado de violencia, con el orden social, al punto de que sin sacrificio y mortificación no hay capitalismo. Pero si existe la experiencia del sufrimiento, entonces lo social posible también se abre a la práctica revolucionaria para transformar el horizonte dominante actual.

Feuerbach (2007) escribió en *La esencia del cristianismo* que “el poder que el objeto ejerce sobre él [sobre el hombre] es, por tanto, el poder de su propia esencia” (p. 18). Pero Marx no sólo sostiene esto, sino que lo hace de un modo más radical: el poder de la mercancía es el poder del ser humano. A diferencia del poder de Dios, que mantiene, según Feuerbach, al ser humano materialmente intacto, aunque mentalmente alienado (p. 285), en Marx lo que ocurre es que el ser humano es inventor e invención de su propia tragedia²⁰: la riqueza de las sociedades en las que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece [*erscheint*] como un inmenso arsenal de mercancías determinantes del drama humano, es decir, de la producción de una vida zombificada –medio muerta– que activa los resortes ya bien engrasados de la maquinaria capitalista para que las cosas funcionen por sí mismas. Después de todo, en el capital hay trabajo muerto que sólo resucita a la manera de un vampiro; chupando trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vivo absorbe.

Que el poder de la mercancía sobre el ser humano sea el poder por el que el capitalismo le arrebatara su fuerza vital –sensible, creadora–, es lo que me permite

²⁰ Sobre lo trágico en Marx, véase: Otavo, J.A. (2019) Lo trágico en Marx: un diagnóstico de la condición humana en el capitalismo. *Universitas Philosophica*, 36 (73), 63-91.

distanciar a Marx de Feuerbach, a partir de lo cual es posible vincular el sentimiento de sufrimiento con la pasión revolucionaria con capacidad de transformación social. Dice Feuerbach (2007) que “el hombre es el principio de la religión, que es el centro de la religión, que es el fin de la religión” (p. 225). Le basta, pues, que la humanidad comprenda cognitivamente que Dios es la esencia abstracta del ser humano para resolver el misterio de la alienación. En cambio, para Marx, como el capital sólo vive del robo real de la vida humana, es necesario que los seres humanos, asociándose a los intereses de clase del proletariado, luchan violentamente para romper sus cadenas y recuperar su humanidad robada.

Esta es la razón por la que me gusta leer en *El Capital* la escritura de una ruptura radical con la economía política: una fenomenología de la violencia, que tiene su origen en las condiciones materiales de la producción capitalista –en la fuerza de trabajo, en la mercancía, en el trabajador–. La “contradicción inmanente” [*immanenter Widerspruch*] de la mercancía, escribe Marx (2011), “asume sus formas dinámicas más plenas en los antagonismos de la metamorfosis de las mercancías” (p. 73), es decir, en la contradicción entre valor de uso y valor, donde el trabajo privado tiene que presentarse como su contrario, como trabajo directamente social, específico y concreto, y como trabajo a la vez general y abstracto, como personificación de la cosa y cosificación de las personas.

Hay una cuestión en *El Capital* sobre el sufrimiento a la que Scott (2022) presta atención y que, a propósito de su relación con la lucha histórica, me interesa destacar aquí. Se trata del hecho de que el proletariado –el sujeto histórico–, según el crítico inglés, es una subjetividad sintiente (p. 85). Marx (2011), en el apartado «Ilustración de la ley general de la acumulación capitalista», lo expresa así: con la acumulación de capital se desarrolla la lucha de clases y, con ello, “el sentimiento de propia estimación del obrero” [*Selbstgefühl der Arbeiter*]” (p. 554). En la versión inglesa de Ben Fowkes (1990), sin embargo, la expresión «*Selbstgefühl der Arbeiter*» se traduce como «conciencia de clase» [*class-consciousness*] (p. 808), que es diferente de «sentimiento de sí mismo», según traduzco de la versión. Algo similar ocurre con la

traducción al español de Pedro Scarón (2009a), quien propone una traducción cercana a la de Fowkes: “[...] con la acumulación de capital se desarrolla la lucha de clases y, en consecuencia, la conciencia de sí entre los trabajadores” (p. 816). Me permito, con Scott 2022, algo así en pp. 85, 86), insistir sobre un punto de gran importancia: *Selbstgefühl der Arbeiter* no es *Klassenbewusstsein*, es decir, no es conciencia de clase, porque, al fin y al cabo, la conciencia de clase oscurece por sí sola las alusiones de Marx al sufrimiento, a lo sensible, a la pasión. La expresión «*Selbstgefühl der Arbeiter*» significa así que, en Marx, el ser humano no sólo conoce o es consciente de su posición socioeconómica en relación con el capital, sino que radical y dolorosamente siente su yo sufriente dentro de esta relación.

Los *Manuscritos*, ya lo he dicho, presentan la idea de que el ser humano es un ser sensible y sufriente. También dije que *El Capital*, aunque retoma esta última idea, le añade algo más, a saber, que el sentimiento de sufrimiento es necesario para que el ser humano pueda sentirlo. Entonces no es casual que Marx, al referirse a la clase burguesa, lo haga en términos de «conciencia burguesa» [*bürgerlichen Bewusstsein*], pero no de «sentimiento burgués» –algo como *bürgerlichen Gefühle*– y tampoco de «sentimiento de sí mismo de la burguesía» –semejante a *Selbstgefühl der Bourgeoisie*–: porque el sentimiento de sufrimiento parece indicar que es exclusivo de los personajes identificados como proletarios. Sobre el sufrimiento diré algo más antes de pasar a las conclusiones.

En el apartado «La filosofía del espíritu» de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de 1817, Hegel (2005) distingue el “sentimiento de sí” [*Selbstgefühl*] (§ 407) de la “vida del sentimiento” [*Gefühlsleben*] (§ 406). En esta última, dice, la vida está inmersa en el sentimiento, de modo que la vida que sufre lo hace sin sentir su sufrimiento, tal como sugería Marx en los *Manuscritos*. En cambio, el “sentimiento de sí”, escribe Hegel, es “la totalidad que siente en tanto individualidad; [es] distinguirse en sí y despertar al juicio dentro de sí, según el cual esa totalidad tiene sentimientos particulares y como sujeto se refiere a estas determinaciones propias” (§ 407). Así, sólo el ser humano que tiene un sentimiento de sí mismo siente que

siente, o mejor dicho: sólo cuando siente sus sentimientos, el ser humano, que se siente a sí mismo, se convierte en un Yo –se convierte en un sí mismo–. La investigación de Edipo revela también que el cumplimiento de su destino es la revelación de su carácter: la vida es un desvío hacia la muerte y ante esta circunstancia expresa: soy ahora, que no soy nada, cuando me he convertido en hombre.

Esto no lo digo sin más. Tanto el sufrimiento como la pasión forman parte del desarrollo subjetivo que, en Marx, estructuran la *praxis* revolucionaria del sujeto histórico, del proletariado: que es la subjetividad sensible [*fühlende Subjektivität*]; la subjetividad que es activa y que se realiza a sí misma como expresión de la pasión [*Leidenschaft*], conformada además por un contenido sufriente: la explotación capitalista. Como sugieren los *Manuscritos*, el ser humano siente su propio sufrimiento a causa del sentimiento de sí mismo, que también a él le apasiona. Entonces, me parece que el sufrimiento es en sí mismo un impulso activo que está en la base de la subjetividad sensible. Ahora bien, mientras que Hegel (2005) asocia el desarrollo de la sensibilidad con el individuo sensible [*fühlende Individuum*] (§ 403) y con el movimiento que este realiza desde el alma sensible [*die fühlende Seele*] hasta la conciencia [*Bewusstsein*] (§ 413) y el espíritu [*Geist*] (§ 440,); en Marx, por el contrario, la manifestación concreta de la subjetividad sensible es el proletariado, que hace de sí mismo un sujeto histórico al pasar del sufrimiento pasivo [*Lebensgefühl*] al sentimiento de sentir su propio sufrimiento [*Selbstgefühl*] del que surge la pasión revolucionaria [*Leidenschaft*].

Esta es la razón por la que creo que la *praxis* forma parte de la pasión revolucionaria: porque transforma apasionadamente la identidad de los seres humanos que participan en la lucha histórica. Así lo expresa con precisión Eduardo Rinesi (2011) cuando observa que la verdadera acción política fuerte en Marx es la *praxis*, que trastoca el orden y es partera de nuevas identidades. La mera acción política presupone una idea de orden: los trabajadores, escribe Rinesi, actúan dentro de una esfera de acción que no pretende superponerse a la totalidad de lo social; en

cambio, “la acción política del proletariado implica siempre una alteración del orden de las identidades” (p. 22). Voy a decirlo así: el obrero que sólo sufre tiene *Lebensgefühl*, pero el obrero que siente su sufrimiento tiene *Selbstgefühl*. Y como el sufrimiento es activo, porque pone en marcha la pasión revolucionaria, la *praxis* transformadora no puede ignorar el estallido sensible inseparable de la pregunta por el sujeto histórico, que es el proletariado.

Conclusiones

De la acumulación capitalista surge la lucha de clases y esta, a su vez, es indisoluble del horror y el sufrimiento de los seres humanos. Es eso lo que, a través de lo vampírico, el horror y el sufrimiento, quise demostrar en este artículo. En *El Capital*, ¿en qué orden se sitúa el conflicto de la subjetividad sensible –de contenido sufriente– y la producción de mercancías? Me parece que este conflicto se da entre el proceso de producción capitalista y los medios que, forzados, los seres humanos utilizan para oponerse a la dominación totalitaria del capital. Si se presta atención, con su personalidad vampírica, el capital, cumpliendo el papel que le ha sido asignado, prepara las condiciones para que el sufrimiento, desprovisto de existencia objetiva dentro de la órbita del valor, se convierta él mismo en una forma de agencia en la historia.

Como Edipo, que no puede sino convertirse en rey, pues nació para ello, el proletario se esfuerza por indagar quién más es; una indagación que, al igual que en la tragedia de Sófocles, coincide con el reconocimiento de la necesidad de su historia. En el inicio del desenlace de su destino, tras resolver el enigma de la esfinge acertando la respuesta –el hombre–, esa misma hazaña es la que, según el drama, le lleva a ser parricida e incestuoso, pero también a salvar a Tebas de la peste. Estando ciego y viejo, próximo a la muerte; habiendo recorrido un largo camino apoyado en el bastón, en la tercera pata que son sus hijas y hermanas –Antígona e Ismene–, Edipo comprende que, al responder «el hombre», él ha dicho «yo». La investigación de Edipo revela que el cumplimiento de su destino es, también, la ominosa

revelación de su carácter: que la vida es un desvío hacia la muerte –él ya lo sabe–, y en estas circunstancias, expresa: «es ahora, que no soy nada, que me he convertido en hombre».

El proletariado como subjetividad sensible es lo único que mantiene viva la insinuación de la vida en medio de la dominación de su contrario, de los muertos que resucitan de entre los muertos. Mientras más plusvalía se acumula, más humanidad roba el capital; aunque eso reduce cuantitativamente el sentimiento de sufrimiento, no por ello deja de desarrollarlo [*entwickelt*] cualitativamente, de intensificarlo hasta hacerlo insoportable, hasta que estalla como pasión revolucionaria. El capital, en este sentido, insisten Marx y Engels (2014), para convertirse en un poder insoportable, en un poder contra el que hay que hacer la revolución, es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente desposeída (p. 28).

La misma idea se encuentra en *El Capital*, cuando Marx escribe:

al llegar a cierto grado de progreso, él mismo [el capital] alumbra los medios materiales para su destrucción. A partir de este momento, en el seno de la sociedad se agitan fuerzas [*Kräfte*] y pasiones [*Leidenschaften*] que se sienten encadenados [*gefesselt fühlen*] por él [por ese modo de producción]. Este debe ser aniquilado [*vernichtet werden*], será aniquilado [*wird vernichtet*] (2011, p. 647).

No puedo terminar estas páginas sin recurrir a dos fuentes literarias que, en mi opinión, enriquecen la relación entre horror y sufrimiento, sin por ello perder el optimismo y el entusiasmo antropológico –la pasión revolucionaria–. Por un lado, me parece que el orden social burgués provoca en el ser humano un fenómeno similar al que destaca W. B. Yeats (2022) en el poema de 1921, *El segundo advenimiento*: “las cosas se desmoronan; el centro no puede sostenerse [*Things fall apart; the centre cannot hold*]” (p. 177). Pero, desde Marx, cuando el capital alcanza

cierto grado de desarrollo, es decir, cuando se convierte en un poder insoportable, introduce en el mundo los medios materiales de su propia destrucción; resurgen nuevas fuerzas y nuevas pasiones en el ser humano, que, identificándose con el proletariado, lucha ahora por destruirlo.

Por otro lado, ya dentro de la discusión sobre el sentimiento de sufrimiento, me parece oportuno abordar creativamente esta cuestión teniendo en cuenta la novela *Bajo el volcán* de 1947, de Malcom Lowry (2014), ya que la espeluznante realidad de su protagonista, Geoffrey Firmin, es la misma que, como en Marx, va del sufrimiento a la liberación. Tras perder la ilusión de vivir, el cónsul Firmin implora: “déjame hundirme aún más para llegar a conocer la verdad” (p. 315). Para Lowry, la precipitación del final de una vida es lo que permite a la víctima dar paso a una nueva vida: “me encanta el infierno. Se me hace tarde para regresar a él. De hecho, voy corriendo, ya casi estoy de vuelta a él” (p. 341). Sólo cuando está a punto de morir, el cónsul, ya rendido, de rodillas como la suplicante de Claudel, comprende su destino y, al igual que Edipo, al igual que el proletariado, se siente capaz de hacer realmente algo: “permíteme sufrir de verdad, devuélveme el conocimiento de los Misterios que he traicionado y perdido [...] ¡Destruye el mundo!” (p. 315).

Por todo ello, me parece que la subjetividad sensible que desde el horror y el sufrimiento se hace real, proclama su asombro –el nuestro, el de los lectores– desde la extrema pobreza a la que el capital reduce al ser humano, sin embargo, no es ni más ni menos que la clase social que celebra el matrimonio entre lo moribundo –el trabajador– y lo muerto –el capital– alcanzando con ello la coronación como sujeto histórico redentor y emancipador.

Referencias:

- Althusser, L. (1992). Prefacio a la edición francesa del libro I de *El Capital*. *dialéctica. Revista de filosofía y teoría social*, 1(2), 18-39.
- Althusser, L. (2010). *La revolución teórica de Marx* (M. Harnecker, Trad.). Siglo veintiuno editores.
- Althusser, L., & Balibar, É. (2010). *Para leer El Capital* (M. Harnecker, Trad.). Siglo veintiuno editores.

- Aristóteles. (2012). *Ética a Nicómaco* (J. L. Calvo Martínez, Trad.). Alianza Editorial.
- Aristóteles. (2020). *Poética* (A. Lecumberri Villar, Trad.). Alianza Editorial.
- Berman, M. (1998). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad* (A. Morales Vidal, Trad.). Siglo Veintiuno.
- Blumenberg, H. (2000). *La legibilidad del mundo* (P. Madrigal Devesa, Trad.). Paidós.
- Claudel, C. (1899). *La Edad Madura* [Escultura].
- Feuerbach, L. (2007). *La esencia del cristianismo* (L. M. Arroyo, Trad.). Tecnos.
- Harvey, D. (2016). *Guía de El Capital de Marx. Libro primero Libro primero* (J. Madariaga, Trad.). Akal.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (R. Valls Plana, Trad.). Alianza Editorial.
- Hyman, S. E. (1974). *The Tangled Bank: Darwin, Marx, Frazer and Freud as Imaginative Writers*. Holiday House.
- Lowry, M. (2014). *Bajo el volcán* (R. Ortiz y Ortiz, Trad.). Ediciones Era.
- Marx, K. (1990). *Capital: A Critique of Political Economy: Volume One* (B. Fowkes, Trad.). Penguin Books.
- Marx, K. (2009a). *El Capital 1. Crítica de la Economía Política* (P. Scarón, Trad.). Siglo veintiuno editores.
- Marx, K. (2009b). *Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (P. Scaron, Trad.). Siglo veintiuno editores.
- Marx, K. (2011). *El Capital I. Crítica de la economía política* (R. Wenceslao, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2014). *Manuscritos Económico-Filosóficos*. En E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2015). *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (P. Scaron, Trad.). En H. Tarcus (Ed.), *Antología. Karl Marx*. Siglo Veintiuno.
- Marx, K. (2019). *Trabajo asalariado y capital* (F. L. Cabal Riera, Trad.). Mandala Ediciones.
- Marx, K., & Engels, F. (2014). *La ideología alemana* (R. Wenceslao, Trad.). Akal.
- Marx, K., & Engels, F. (2015). *Manifiesto del Partido Comunista* (P. Scaron, Trad.). En H. Tarcus (Ed.), *Antología. Karl Marx*. Siglo Veintiuno.
- Marx, K., & Ruge, A. (1970). *Los anales franco-alemanes* (J. M. Bravo, Trad.). Martínez Roca.
- Neocleous, M. (2003). The political economy of the dead: Marx's vampires. *History of political thought*, 24(4), 668-684.
- Rinesi, E. (2011). *Política y tragedia: Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo* (2. ed). Colihue.
- Rose, G. (1992). *The Broken Middle Out of Our Ancient Society*. Blackwell.
- Scott, R. (2022). Suffering and the feeling of suffering in Marx's Capital. *Textual Practice*, 36(1), 76-93.
- Trotsky, L. (1983). *Su moral y la nuestra*. El Yunque.
- Wolff, R. P. (1988). *Moneybags Must Be So Lucky: On the Literary Structure of 'Capital*. University of Massachusetts Press.
- Yeats, W. B. (2022). *El Segundo Advenimiento* (D. Aguirre Oteiza, Trad.). En

Antología poética: W. B. Yeats (p. 177). Penguin Random House.