

XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

# **Crítica de la vergüenza, vergüenza de la crítica. Marx, Ruge y los Deutsch- Französische Jahrbücher.**

Santiago Roggerone.

Cita:

Santiago Roggerone (2015). *Crítica de la vergüenza, vergüenza de la crítica. Marx, Ruge y los Deutsch-Französische Jahrbücher. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/268>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## **Crítica de la vergüenza, vergüenza de la crítica. Marx, Ruge y los *Deutsch-Französische Jahrbücher***

Santiago M. Roggerone

UBA/ CONICET

[santiagoroggerone@gmail.com](mailto:santiagoroggerone@gmail.com)

### **Resumen**

Tomando como punto de partida la experiencia teórico-política de los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, en la ponencia se buscará arrojar luz sobre dos ideas íntimamente relacionadas con las que el joven Marx trabaja durante los años 1842-1844: la idea de crítica y la idea de vergüenza. Mediante ello se espera poder ofrecer un delineamiento de los contornos de la mencionada experiencia clave del movimiento jovenhegeliano. Se hará hincapié no sólo en los textos de Marx más importantes del período sino también en el intercambio epistolar que éste mantiene con Arnold Ruge en un contexto signado por la censura y el exilio. Dar cuenta del lugar que ocupan los *Deutsch-Französische Jahrbücher* en la historia de las ideas a través de las nociones de crítica y vergüenza supondrá no sólo registrar algunos de los desplazamientos teórico-políticos más significativos de los que Marx es protagonista durante sus años de juventud, sino también reparar en las condiciones de posibilidad de aquello que llamamos marxismo.

**Palabras clave:** Marx, Ruge, *Deutsch-Französische Jahrbücher*, vergüenza, crítica.

La experiencia de los *Deutsch-Französische Jahrbücher* constituye sin dudas un momento clave en la trayectoria del joven Marx. También ocupa un lugar central en la génesis de aquello que, por razones que muchas veces van en contra de la voluntad del hombre que le dio su nombre, nos hemos empeñado en llamar *marxismo*. Fruto inmediato del reagrupamiento de una tendencia de la izquierda hegeliana que venía siendo hostigada por la censura prusiana y empujada al exilio, el único número doble de los *Deutsch-Französische Jahrbücher* aparece en febrero de 1844. Marx lleva adelante la empresa en estrecha colaboración con Arnold Ruge, publicista que, ciertamente, fue el verdadero gestor del proyecto —a fin de cuentas, es él quien redacta el plan, convoca a los

que serán los participantes y hace las gestiones con Julius Froebel y la editorial *Literarisches Comptoir* de Zürich para la edición de la tirada. El título de la publicación alude a una de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, en la que Ludwig Feuerbach afirma que «el filósofo verdadero, el filósofo idéntico a la vida y al hombre, debe ser de estirpe galo-germánica» (1969: 42) —es decir, debe conjugar la cabeza con el corazón, la teoría con la práctica, el poder del intelecto con el poder material de las fuerzas revolucionarias. Sin embargo, pese a la intención, Marx y Ruge no consiguen que ningún francés participe del proyecto. En consecuencia, el peso recae exclusivamente sobre las espaldas de los alemanes.

Un rápido vistazo al índice de la publicación permite constatar que los artículos de Marx y Engels son los preponderantes. Ello tiene que ver con que, poco antes de que Marx arribara a París, Ruge cayó enfermo, situación que le impidió entregarse de lleno a la empresa. Si bien como decíamos éste fue quien originalmente ideó el proyecto, es Marx entonces quien lo concretiza. Con los *Deutsch-Französische Jahrbücher* ya impresos, Ruge se muestra en desacuerdo con sus planteamientos generales y particularmente con la línea de algunos de los artículos. Pronto se desencadena la ruptura y con ella el abrupto final de la experiencia. Afianzada con motivo de la rebelión de los hilanderos de Silesia, sellada en el contexto de la redacción de ese *no-libro* que fue *La ideología alemana* —junto a Moses Hess, allí Marx se refiere a Ruge como *il Dottore Graziano de la filosofía*—, la ruptura tiene que ver, en última instancia, con el democratismo. Ciertamente, para el pensador de Tréveris ya no era posible abogar, a la manera de Ruge, por la consecución de «un Estado con forma de Estado» (1997: 135). Para entender esto plenamente, es necesario hacer un poco de historia.

Tras descartar la posibilidad de proseguir una carrera académica, hacia principios de 1842 el joven Dr. Marx se encuentra volcado de lleno a la actividad periodística —era su convencimiento que sólo a través de la misma la filosofía podría realizarse. Instalado en la ciudad de Colonia y estrechando filas con la burguesía renana francófila, batalla, desde las páginas de la *Rheinische Zeitung*, contra el orden establecido por el rey Federico Guillermo IV. Como ha señalado Louis Althusser, es éste «el momento racionalista-liberal» (2004: 26) del período de juventud de Marx —un «momento maquiaveliano», dice Miguel Abensour (1998: 18) siguiendo a John. G. A. Pocock; un momento populista, humanista-antropológico, agreguemos.

Prohibida por la censura prusiana en enero de 1843, la *Rheinische Zeitung* deja de aparecer en marzo del mismo año —por entonces, algo similar sucede con los *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* de Ruge. Derrotado, Marx rompe su alianza con la burguesía renana y emprende voluntariamente el camino del exilio. El 25 de enero de 1843, aún en Alemania, escribe a Ruge:

la atmósfera se me hace ya irrespirable. Es malo tener que prestar servicios de vasallo incluso a favor de la libertad y luchar con alfilerazos en vez de descargar golpes de mazo. Estoy ya harto de tanta hipocresía, de tanta necesidad, de tanto brutal autoritarismo, de tanto agacharse, adaptarse, doblar el espinazo, de tanto tener que cuidar y escoger las palabras. Es como si el gobierno me hubiese devuelto la libertad [...] En Alemania ya no tengo que hacer. Aquí uno se falsea a sí mismo (1982a: 691).<sup>1</sup>

En ese territorio llamado *Alemania* que ni siquiera un país era todo se descomponía — recordemos, si no, aquel «proceso de putrefacción del Espíritu absoluto» del que Marx y Engels (1985: 15) hablan al comienzo de *La ideología alemana*. Hasta Hegel, el más grande de los filósofos, había terminado allí corrompido. Tras corroborar en su paso por la localidad de Kreuznach que la filosofía del derecho hegeliana ya no podía ser reescrita de tal modo que lograra hacerle justicia a la realidad, Marx concluye que hay que abandonar Alemania. El aire que allí se respiraba lo hacía «a uno siervo»; en ese sitio no existía «el menor margen para una actividad libre» (AA. VV., 1982: 457). Sólo abandonando Alemania era que podía evitarse acabar como acabó Hegel.

Empujado hasta el borde del abismo, alejándose del epicentro de los territorios germánicos y ubicándose en consecuencia en una fructífera posición fronteriza, da comienzo a una serie de vertiginosos saltos. De Colonia a Kreuznach y desde allí a París; desde la lucha por la libertad de prensa y los derechos de los pobres a la lucha por el establecimiento de una verdadera democracia y desde allí a la lucha por una verdadera revolución; desde el liberalismo al democratismo, desde el democratismo al socialismo y desde allí al comunismo; desde la militancia por un Estado *à la Hegel* a la crítica de la filosofía del derecho hegeliana, desde esta crítica al proyecto de los *Deutsch-Französische Jahrbücher* y desde allí a la ruptura con Ruge y a la colaboración con Engels.

---

<sup>1</sup> La traducción ha sido ligeramente modificada.

De transición en transición, de pasaje en pasaje, de umbral en umbral. Marx no detiene su infatigable marcha siquiera para contemplar el camino recorrido. Llegando a París, termina de distanciarse de la fracción berlinesa del movimiento jovenhegeliano que era animada por su antiguo mentor Bruno Bauer y concluye que la condición de la emancipación es el reconocimiento y la organización de las «*forces propres*» como «*fuerzas sociales*» (Marx, 2011: 87). En la introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel da un paso más y describe al sujeto de dicho reconocimiento y dicha organización como el proletariado; al instrumento de este sujeto como la revolución. Tras romper con Ruge y luego con Feuerbach y Proudhon, el resultado alcanzado es la asunción de una posición abiertamente comunista mediante la que puede rechazarse la *crítica crítica* y su *sagrada familia*, la *ideología alemana* y la *miseria de la filosofía*; mediante la que se toma «la cosa desde su raíz» (Marx, 2004a: 62) y se pasa a «la crítica de las armas» sin renunciar al «arma de la crítica» (ibídem: 71-72); en suma, mediante la que se emprende una crítica real —*la crítica del estado de cosas existente*.

La correspondencia que Marx mantiene con Ruge entre febrero de 1842 y septiembre de 1843 es sumamente significativa a causa de que retrata la veloz evolución intelectual del autor. Del entusiasmo puesto en la batalla encarnizada contra las autoridades prusianas que es librada codo a codo con la burguesía renana, a la frustración y amargura de la derrota. Las cartas que Marx y Ruge se envían retratan el «bochorno», «la vergüenza nacional» (AA. VV., 1982: 441) experimentada por el progresismo alemán de la época. Contra filósofos como el propio Ruge, Marx sacará una importante conclusión: lo que se precisa a la hora de ofrecer resistencia a la derrota no es ningún «entendimiento» —si lo que se desea es «descubrir la fuente de la penuria social» (1982b: 518) para así destruirla, ello no alcanza. Como apunta Bruno Bosteels en su lectura de estas cartas, para ofrecer resistencia a la derrota lo que ante todo se impone es «una apuesta subjetiva para revolucionar la vergüenza» (2013: 69).

En marzo de 1843, a bordo de una barcaza, volviendo de un paseo por Holanda que le había permitido ver las cosas con la claridad que concede la distancia, Marx escribe a Ruge:

Me mirará usted sonriendo, y me preguntará: ¿Y qué salimos ganando con ello? Con la vergüenza solamente no se hace ninguna revolución. A lo que respondo: La vergüenza es ya una revolución: fue realmente el triunfo de la revolución francesa sobre el patriotismo alemán, que la derrotó en 1813. La

vergüenza es una especie de cólera replegada sobre sí misma. Y si realmente se avergonzara una nación entera, sería como el león que se dispone a dar el salto (AA. VV., 1982: 441).

Algo de las palabras de Marx habita en la introducción que el propio Ruge redacta para los *Deutsch-Französische Jahrbücher* —la impresión de que «una derrota» como la que les había sido infringida por las autoridades prusianas suponía «ya la victoria» (1970: 38), la intuición de que era preciso «trocar en rabia la cólera» provocada por la «ignorancia y brutalidad» (ibídem: 41) de los censores, la convicción de que era necesario dar el «salto» (ibídem: 42). Sin embargo, disiente con él en un punto muy importante. Mientras que para Marx se trata de hacer que la vergüenza prenda en las masas de tal manera que éstas consigan pegar un salto revolucionario, para Ruge se trata de *ser realistas*, de abandonar toda utopía y aceptar que la satisfacción del deseo constituye un imposible. En su respuesta afirma: «Es dulce esperar y amargo renunciar a todas las quimeras. La desesperación exige más valor que la esperanza. Pero es el valor de la razón, y hemos llegado al punto en que ya no tenemos derecho a seguirnos engañando» (AA. VV., 1982: 442). Leídas hoy, resulta verdaderamente difícil no hallar en las líneas de Ruge resonancias de la provocación que Jacques Lacan lanzara al movimiento estudiantil sesentayochesco: «A lo que ustedes aspiran como revolucionarios, es a un amo. Lo tendrán» (1992: 223). *Realpolitik* y melancolía —eso es todo, no hay nada más a lo que pueda aspirarse.

Durante meses, Marx reflexiona sobre las palabras de Ruge. Son meses decisivos. Meses en los que da por liquidada la tarea de criticar la filosofía del derecho de Hegel. Meses en los que el ya firme distanciamiento de Bauer lo conduce a considerar la espinosa cuestión judía, la espinosa cuestión de la emancipación. Meses en los que abandona definitivamente el democratismo. Meses en los que planea su traslado a París y sueña con círculos socialistas y movimientos obreros.

En su réplica a Ruge de mayo de 1843, sostiene: «Ningún pueblo desespera, y aunque tenga que esperar largo tiempo solamente por necesidad, al cabo de muchos años, un buen día, en una llamada súbita de inteligencia, llega la hora en que ve colmados, de pronto, todos sus buenos deseos» (AA. VV., 1982: 445). Marx ya nunca volverá a desesperar. A partir de estos años, lo propio de la «situación desesperada» pasa a infundirle «esperanza» (ibídem: 449). Realmente difícil no relacionar esto con lo que Walter Benjamin arroja al final de *Las afinidades electivas de*

*Goethe* —«sólo por mor de los desesperanzados nos ha sido dada la esperanza» (2007: 216). Imposible no encontrar cifrado aquí lo que, en referencia al trabajo del propio Benjamin, Theodor W. Adorno denomina *irrealidad de la desesperación* —esto es, la doctrina de un mundo trastornado al que se adaptan los dementes y al que los excéntricos ofrecen resistencia: en definitiva, sólo ellos son los que pueden tomar conciencia del carácter aparente del infortunio y reparar no sólo en que siguen vivos sino también en que «aún existe la vida» (2006: 208).

Desde que estas cartas fueran escritas, para Marx se trató siempre de mirar «fijamente a los ojos» (AA. VV., 1982: 445) de los filisteos, que por definición son los ojos de los que experimentan «desvergüenza» (ibídem: 448), los ojos de los *sinvergüenzas*. Enfrentarse «cara a cara» (ibídem: 449) con el estado de cosas existente. Someterlo a una crítica implacable. Contraponer a la miseria de lo posible lo que se presenta como imposible, la posibilidad de lo que no es pero podría llegar ser. Decir a las masas la verdad, por más amarga que ésta sea. Asustarlas de sí mismas, para infundirles coraje.

Hay que hacer de la opresión real una aún más opresiva, añadiendo a ella la conciencia de la opresión; hay que hacer la vergüenza aún más vergonzosa, volviéndola pública. Hay que presentar cada una de las esferas de la sociedad [...] como la *partie honteuse* de esta sociedad; hay que obligar a estas relaciones fosilizadas a danzar, ¡cantándoles su propia melodía! Hay que enseñar al pueblo a *asustarse* de sí mismo, para darle así *coraje* (Marx, 2004a: 54-55).

*Desvergonzados del mundo, ¡avergüéncense!* Ésta es la condición *sine qua non* para poner coto a la «miseria real», para acabar con «una situación que necesita de ilusiones» y de opiáceos como el de la religión con los que suspiran las «criatura[s] atormentada[s]» (ibídem: 50). Ésta es la condición para que el «poder social» —esto es, «la fuerza de producción multiplicada que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo»— que en el estado de cosas existente adopta la fisonomía no de «un poder propio, asociado» sino más bien la de un «poder ajeno», extraño, se transmute en «un poder “insoportable”, es decir, en un poder contra el que hay que sublevarse» (Marx y Engels, 1985: 36).

Pese a que Marx enunció esto por primera vez en la década de 1840, todavía hoy el orden global se encuentra sobredeterminado por una cínica desvergüenza. Sólo experimentando la indignación

asociada a la vergüenza es que los derrotados de la historia pueden ofrecer resistencia al destino que les ha tocado en suerte. Sólo con ella, con el acuciamiento del pensamiento por parte de la realidad, es que la desesperación puede dar paso a la esperanza —a una *desesperanzada esperanza*. Sólo avergonzándose es que se percibe la rabia por haber fracasado, por haber sufrido la derrota. Se trata del momento en el que el león se agazapa —no pega aún el «salto mortale» (Marx, 2004a: 64), pero *ruge*.

Doblada sobre sí misma, la vergüenza esconde infinitos recovecos donde atesorar la reserva de una autoridad paradójicamente inagotable. No es ira acumulada para el contrasalto: la vergüenza es la rabia de la derrota puesta al servicio de una nueva lucidez filosófica. Una lucidez ajena a cualquier apuesta que no sea la crítica interminable de los espectros mismos (Bosteels, 2013: 74).

La lucidez tiene lugar entonces cuando la vergüenza consigue torcerse en rabia. Con la rabia, la ira o la cólera sobreviene el coraje. Y con el coraje el entusiasmo. En alguna oportunidad el filósofo esloveno Slavoj Žižek sugirió que la resignación y el entusiasmo no son dos cosas opuestas —a su entender, «es la propia “resignación”, es decir, la experiencia de una cierta imposibilidad, la que incita el entusiasmo» (2000: 267). *Vergüenza-rabia-coraje-entusiasmo*: éste es el derrotero que se impone a quienes pretenden resistir la derrota.

Y esto es algo que Marx sabía bien, algo que siempre supo. Desde sus primeros escritos, el tema de la vergüenza se repite una y otra vez. El saber al que da nacimiento, de hecho, podría ser conceptualizado como un saber de la vergüenza, como un conocimiento de aquel estado afectivo que mora entre la derrota y la resistencia. Aquello que opera como el *mediador evanescente* que permite pasar de una a la otra para luego desaparecer. Aquello que antecede a la dilucidación de la condición de la emancipación y la identificación de su sujeto —esto es, el proletariado, la «parte de los que no tienen parte» en el cuerpo social, como dice Jacques Rancière (1996: 25) en *El desacuerdo*— y del medio requerido para ponerla en acto —esto es, la revolución, ese «derrocamiento del poder existente y [...] *disolución* de las viejas relaciones» que «se sitúa» siempre «en el punto de vista del *todo*» (Marx, 1982b: 520). La vergüenza es un sentimiento que al igual que la angustia o el miedo mismo, *no traiciona*. Según Žižek, se trata de un signo de lo que «se impone al sujeto cuando se enfrenta a lo que, en él, permanece *no-castrado*, con el embarazoso apéndice extra que continúa en movimiento» (2006: 183). Indicador de los *restos*



*indivisibles* de la simbolización, índice inefable de la verdad, la vergüenza es un trauma que conlleva un encuentro con el desierto de *lo Real* y el abismo del *Acto*.

Si el análisis empieza cuando el sujeto experimenta angustia, la emancipación sólo puede hacerlo entonces cuando los desvergonzados se avergüenzan. Bosteels ha llamado la atención sobre esto del mejor modo:

para Lacan, el anverso del proyecto subversivo es el deseo de un nuevo valor absoluto. Este deseo lleva inevitablemente al dogma o al culto de la personalidad. Un análisis realmente lúcido, por el contrario, debería abordar el tema de la vergüenza sin miedo de tocar allí el punto de un imposible, es decir, sin miedo de descubrir en él un reducto saludable —quizá el único reducto junto a la angustia o el miedo mismo— de la verdad. El reverso del análisis, en otras palabras, debe ser el sentimiento de una inescapable vergüenza (2013: 72-73).

Aparte del tema del sentimiento o estado afectivo de la vergüenza, hay algo más, en íntima conexión con ello, que recorre las cartas que Marx y Ruge se escriben al momento de proyectar los *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Algo que en último término tiene que ver con el estatuto mismo del conocimiento al que Marx da comienzo. Daniel Bensaïd mediante podríamos decir que el mismo no es ni «una filosofía especulativa de la historia», ni «una sociología empírica de las clases» (2003: 21) ni mucho menos «una ciencia positiva de la economía acorde al paradigma [...] de la física clásica» (ibídem: 22) —jamás implicaría él algo de esto, pues ante todo se distingue por suponer un tajante rechazo de la razón histórico-sociológica y de la positividad científica. Tampoco es una filosofía decimonónica, como gustaba decir a Michel Foucault (s/f); siguiendo a Herbert Marcuse, podría decirse más bien que lo que lo que entraña aquello a lo que Marx dio nacimiento es «la culminación final de la filosofía», «su abdicación», el pasaje a «otra cosa» (1971: 32). Y bien, ¿qué es esta *otra cosa*?

Lo que ante todo *hay* en eso que para bien o para mal llamamos *marxismo* es ciencia. Pero una ciencia hecha de *otro modo*; una ciencia del trabajo de lo negativo y el punto de vista de la totalidad asociada con nombres como los de Platón, Descartes, Spinoza y Leibniz; una ciencia que posee el sentido de la *deutsche Wissenschaft* hegeliana a la que no asusta la ausencia de clasificaciones estáticas o definiciones unívocas y seguras —antes que de éstas, para la formulación conceptual ella se vale de determinaciones momentáneas—; una ciencia escurridiza, dialéctica, cuyo objeto no es otro que la complejidad de lo real; una ciencia en donde las

variaciones e inconsistencias terminológicas conviven con la rigurosidad y la argumentación; una ciencia, en pocas palabras, en la cual el saber racional se anuda con la política, la ética y el goce estético. Al no revestir la forma de ningún tipo de sistema doctrinario, a causa de que no mantiene vínculo alguno con la lógica subyacente a la razón instrumental y el positivismo, a esta *otra cosa* a la que Marx da paso, a esta peculiar ciencia *hecha de otro modo*, sólo puede caberle el estatuto de «una teoría crítica de la lucha social y de la transformación del mundo» (Bensaïd, 2003: 22).

Con la emergencia del marxismo la filosofía se niega a sí misma, superándose. Se produce entonces el pasaje a la «ciencia misma del capitalismo» (Jameson, 2013: 465); la «transición», como en alguna oportunidad apuntó Marcuse, «hacia la teoría crítica de la sociedad» (1971: 253). La caracterización del marxismo implícita aquí es ciertamente la mejor de todas las que se hallan a la mano. Kant tiene en verdad poco que ver con ella, pues la ciencia crítica marxista no trata de un esclarecimiento trascendental de las condiciones de posibilidad del conocimiento, un develamiento ético del imperativo categórico del actuar o una tematización estético-teleológica de la facultad de juzgar. Si bien el sentido de ciencia que posee es el de ciencia alemana, si bien es dialéctica, la crítica marxista no guarda tampoco un vínculo en demasía estricto con Hegel y el idealismo. Al comienzo de la *Fenomenología del espíritu*, el filósofo germano enunciaba que «lo más fácil es enjuiciar», lo medianamente difícil «captar», comprender o representar, y lo más difícil de todo «la combinación de lo uno y lo otro» (2007: 9): exponer, presentar. Para Marx todo esto encarna un «movimiento todavía acrítico» (2004b: 188). En Hegel, sostiene en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, los elementos de la crítica se despliegan «en una forma alienada»; «yacen [...] ocultos y a menudo ya *preparados* y de una manera que va mucho más allá de la perspectiva» (ibídem: 192). Convencido de ello, sitúa la crítica más allá del juicio moral, la representación ideológica y la exposición positivista. A su entender, aquella arranca «las cadenas a las flores ilusorias [...] para que se desembarace de ellas y recoja flores vivas» (Marx, 2004a: 51). Pues cuando realmente se yergue contra un determinado «estado de cosas», la crítica no equivale a «la pasión del cerebro» sino más bien al «cerebro de la pasión»; no a «un bisturí» sino a «un arma» (Marx, 2004a: 53).

Conceptualizada de este modo, la crítica tiene por «objetivo» entonces un «enemigo» al que busca «*aniquilar*» (ídem); su tónica o *pathos* es el de la «indignación», el del avergonzamiento;

su tarea u «obra» la «denuncia» (ibídem: 54). Tiene que ver en lo fundamental con la producción de un cambio en las condiciones en las que se enjuicia, comprende y presenta. Pues la crítica «no cierra su camino en ella misma, sino que se extiende hacia los *problemas* para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica*» (ibídem: 61). Contra la especulación y el filisteísmo, contra el entendimiento y la reconciliación, contra la desvergüenza y el cinismo, contra las *críticas críticas* que dan vueltas sobre sí mismas, contra todos aquellos que «no se consideran *personas* que se dedican a la *crítica*, sino *críticos* que solo *por casualidad* tienen la desgracia de ser personas» (Marx, 1969: 22), Marx echa a andar un modo de la crítica fundamentado a partir de la fractura entre realidad y pensamiento que es constitutiva de toda subjetividad; un modo de la crítica consistente en poner en crisis el estado de las cosas y pasar a la acción. Y este pasaje a la acción, este tomar cartas en el asunto, es lo que torna verdaderamente *crítica* a una crítica, pues, como indica Bensaïd, cuando ella es auténtica

no puede hacer nada mejor que desengañar y resistir, plantear las condiciones para el desilusionamiento y el desengaño reales. Lo demás se juega en la lucha. Donde las armas de la crítica ya no pueden prescindir de la crítica de las armas. Donde la teoría se vuelve práctica. Y el pensamiento, estrategia (2003: 342).

En fin, un modo de la crítica el marxiano apto para afrontar práctica y estratégicamente aquello por lo que, en tanto reclama para sí justicia, somos convocados y urgidos.

Ni acomodación, ni consuelo, ni resignación: de lo que siempre se ha tratado para Marx es de solidarizarse con los derrotados de la historia, de ofrecer resistencia al rumbo de los tiempos, de adoptar un punto de vista realista e intransigente, de criticar con ferocidad todo lo que *es*. El principal legado que Marx ha hecho a la posteridad es el del establecimiento de la piedra angular de una crítica no solo del discurso de la economía política sino también del modo de producción del capital; no solo de la política de las clases dominantes sino también de la política y la propia existencia de *clases* de hombres; no solo del derecho y de las leyes del Estado sino también del *estado de cosas* mismo. En suma, y tomando lo que el propio Marx dijera en carta a Ruge en septiembre de 1843, el marxismo no es ni una sofisma ni una filosofía: es una crítica, una «*crítica implacable de todo lo existente*» (AA. VV., 1982: 458). Una verdadera teoría *crítica y radical* de lo que ha sido, es, y probablemente, si no actuamos a tiempo, *continuará siendo*. Crítica de los tiempos pero también de lo que se encuentra a destiempo, arte del tiempo y el contratiempo, el

marxismo, más allá de lo que posteriormente pudieran establecer las fétidas ortodoxias petrificadas, se articularía en su devenir vívidamente, como un pensamiento de la política — como un pensamiento de la revolución permanente, un pensamiento de los desarrollos desiguales y combinados, un pensamiento de la «discordancia de los tiempos» (Bensaïd, 2003: 49) y la «no contemporaneidad» (ibídem: 50).

*Crítica de la vergüenza, vergüenza de la crítica.* Poner en pie una perspectiva crítica del estado de cosas existente que lleve a las masas a indignarse y tomar coraje para actuar sobre él y subvertirlo; avergonzar a los críticos del estado mismo en el que su práctica teórica se halla. En este doble frente es en el que el joven Marx se debatió; en este doble frente es en el que hoy día debemos continuar debatiéndonos. En alguna oportunidad, Fredric Jameson indicó que el marxismo se encuentra obligado a «volverse verdadero otra vez» (1997: 83). Y bien, para lograrlo tiene ciertamente que avergonzarse de la situación en la que se halla. Criticar implacablemente todo lo que *es* pero también lo que *él mismo es*; pelear por abolir el estado de las cosas pero también *sus propios modos de acontecer allí*. Sólo mediante ello es que podrá dar paso al *nuevo comienzo* que tanto necesita. Sólo mediante ello es que, en vez de limitarnos a *interpretar* la obra de Marx de diversas maneras, podremos *transformarla*.

## **Bibliografía**

AA. VV. (1982), «Cartas cruzadas en 1843» [1844], en: Marx, K., *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.

Abensour, M. (1998), *La democracia contra el Estado* [1997], Buenos Aires, Colihue.

Adorno, T. W. (2006), *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* [1951], Madrid, Akal.

Althusser, L. (2004), *La revolución teórica de Marx* [1965], México, Siglo XXI.

Benjamin, W. (2007), «*Las afinidades electivas de Goethe*» [1922], en: *Obras I/1*, Madrid, Abada.

- Bensaïd, D. (2003), *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica* [1995], Buenos Aires, Herramienta.
- Bosteels, B. (2013), *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos al comunismo*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Feuerbach, L. (1969), «Tesis provisionales para la reforma de la filosofía» [1842], en: Feuerbach, L. y Marx, K., *La filosofía del Futuro – Tesis sobre Feuerbach*, Buenos Aires, Calden.
- Foucault, M. (s/f), *Nietzsche, Freud, Marx* [1967], Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Hegel, G. W. F. (2007), *Fenomenología del espíritu* [1807], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Jameson, F. (1997), *Periodizar los 60* [1984], Córdoba, Alción.
- Jameson, F. (2013), *Valencias de la dialéctica* [2009], Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Lacan, J. (1992), *El reverso del psicoanálisis, 1969-1970* [1991], Buenos Aires, Paidós.
- Marcuse, H. (1971), *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social* [1941], Madrid, Alianza.
- Marx, K. (1969), «Carta a L. Feuerbach, escrita en París el 11 de agosto de 1844» [1844], en: Feuerbach, L. y Marx, K., *La filosofía del futuro – Tesis sobre Feuerbach*, Buenos Aires, Calden.
- Marx, K. (1982a), «Carta de Marx a Arnold Ruge» [1843], en: *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1982b), «Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano”» [1844], en: *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2004a), *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción* [1844], Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Marx, K. (2004b), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* [1844], Buenos Aires, Colihue.

Marx, K. (2011), «Sobre la cuestión judía» [1844], en: AA. VV., *Volver a la cuestión judía*, Barcelona, Gedisa.

Marx, K. y Engels, F. (1985), *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas* [1846], Buenos Aires, Pueblos Unidos.

Rancière, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía* [1995], Buenos Aires, Nueva Visión.

Ruge, A. (1970), «Plan de los anales franco-alemanes» [1844], en: Marx, K. y Ruge, A., *Los anales franco-alemanes*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca.

Ruge, A. (1997), «La filosofía del derecho de Hegel y la política de nuestra época» [1842], en: Barrio, J. (comp.), *Jóvenes hegelianos. Textos sobre cuestiones histórico-políticas*, Madrid, Ediciones Libertarias Prodhufi.

Žižek, S. (2000), «Más allá del análisis del discurso» [1990], en: Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Žižek, S. (2006), *Visión de paralaje* [2006], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.