

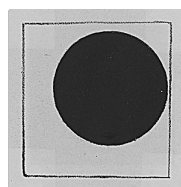
Para una teoría crítica del capitalismo. Hegel,  
el fetichismo de la mercancía y la «ensoñación»  
benjaminiana: hacia una filosofía del arte político

For a critical theory of capitalism. Hegel,  
commodity fetishism and Benjaminian  
“dreaming”: towards a philosophy of political art

Raúl Caballero Pérez

Universidad Complutense de Madrid

raulcaba@ucm.es



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, N° 21, 2024: 174-183

ISSN: 1132-3329, E-ISSN: 2173-6464

[https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos\\_filosofia.2024.02.17](https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.17)

## Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo

Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

### Editores

Juan José Gómez Gutiérrez (director)

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Alejandro Martín Navarro

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

### Comité científico

José Luis Abdelnour Nocera, University of West London

Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia

Claudia Giurintano, Università di Palermo

Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla

Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia

Jean-Yves Frétygné, Université de Rouen

Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla

Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla

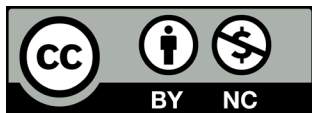
José Ordóñez García, Universidad de Sevilla

Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz

Hugo Viciano Asensio, Universidad de Sevilla

### Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

[https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos\\_filosofia/index](https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index)

Correo: [jgomez32@us.es](mailto:jgomez32@us.es)

El espíritu sólo gana su verdad en tanto que se encuentre a sí mismo en el absoluto desgarramiento. Él no es ese poder como lo positivo que aparta los ojos de lo negativo (...); sino que sólo es este poder en tanto que le mira a la cara a lo negativo, se demora en ello. Este demorarse es la fuerza mágica que torna lo negativo en el ser (Hegel 2022 XXX)

### 1. Introducción a una teoría crítica del capitalismo: totalidad social como sistema.

**Resumen:** A partir de la hegeliana *Fenomenología del espíritu* pretendemos establecer un recorrido crítico que profundice en el estado actual del así llamado «sistema de la totalidad», estableciendo una comparativa entre Hegel y el marxismo heterodoxo de un autor como György Lukács, y queriendo trazar, además, un puente crítico entre éste y la categoría benjaminiana de «ensoñación». Así, esbozaremos una especie de ontología del presente que no dejará de señalar algunos signos de época como son el problemático estatuto de la subjetividad y la experiencia o el potencial emancipatorio que pudiera residir en el arte.

**Palabras clave:** Fetichismo de la mercancía; Experiencia; Subjetividad; Benjamin; Ensoñación.

**Abstract:** Starting from the Hegelian *Phenomenology of the Spirit* we intend to establish a critical path that delves into the current state of the so-called “system of totality”, establishing a comparison between Hegel and the heterodox marxism of an author like György Lukács, also pretending to lay out a critical bridge between this and the Benjaminian category of «dreaminess». Thus, we will outline a kind of ontology of the present that will not fail to point out some epoch signs such as the problematic status of subjectivity and experience or the emancipatory potential that could reside in art.

**Keywords:** Commodity fetishism; Experience; Subjectivity; Benjamin; Daydream.

El presente trabajo de investigación se erige desde la pretensión por considerar algunos motivos hermenéutico-críticos fundamentales en relación con el afán por diagnosticar el «mundo de la vida» que habría configurado un sistema social como el capitalismo de las primeras tres décadas del pasado siglo. Un afán que, además, pretende concretar una humilde aportación teórica de raigambre estética a los objetivos fundamentales de la contemporánea «teoría crítica del valor». Para ello, y en vistas a configurar una «ontología del presente» como teoría crítica de este sistema de la totalidad representando socialmente en el capital, trazaremos un recorrido por el pensamiento de un autor como György Lukács, quien – influido notablemente por una lectura hegeliana de la obra madura de Marx – ofrece, a nuestro juicio, una sistematización dialéctica bastante acertada y funcional para una comprensión general del entramado social capitalista. No obstante, y en relación con algunas de sus tesis más problemáticas y desactualizadas, trataremos de ofrecer una versión matizada de su pensamiento atravesándolo de algunas categorías pertenecientes al imaginario filosófico benjaminiano. Y, todo ello, en la medida en que dichas categorías enriquezcan –expandiendo y actualizando– el análisis lukacsiano de la sociedad capitalista.

De este modo, comenzaremos elaborando un pequeño comentario de la *Fenomenología*, fundamentalmente, por la relevancia que esta obra esconde para la posterior consideración del pensamiento de Lukács. A continuación, profundizaremos en el análisis lukacsiano del entramado social capitalista, sin dejar de considerar, por un lado, la importancia de algunos conceptos y formulaciones de gran valor para el proyecto de una teoría crítica del valor y,

por otro lado, la necesidad por repensar críticamente algunas consideraciones del pensador húngaro a la luz de los acontecimientos posteriores a la elaboración de su teoría sobre el sistema de la totalidad social capitalista. En este sentido, recurriremos a algunas formulaciones del imaginario filosófico benjaminiano para poder hacer valer en la actualidad el contenido crítico positivo de una interpretación como la de Lukács; postulando, por otro lado, y aunque de manera prematura y quizá muy abstracta, la exigencia por concretar un espacio reflexivo, próximo a la estética, que no deje de pensarse como el ámbito donde se juega la posibilidad de una configuración consciente de nuestras posibles formas de experiencia y, asimismo, la consolidación de un mundo de la vida a escala humana.

## **2. La “Fenomenología” como primera aproximación al «sistema de la totalidad».**

Pensamos que, de algún modo, las claves de una crítica que quiera desentrañar en su ser nuestro presente histórico pueden venir dadas por una filosofía como la hegeliana, que precisamente termina por persuadirnos de que subjetividad y experiencia, el yo y lo otro, son, en el fondo, una y la misma cosa. Mediante el método dialéctico, consistente en el proceso según el cual se toma conciencia de la progresiva realización de la identidad entre la identidad y la no-identidad, Hegel acomete una procesualización de la subjetividad desde su misma experiencia – o desde la historia rapsódica de sus distintos momentos de fracaso –, para terminar diluyéndola, al final, en su identidad absoluta con la objetividad de los objetos. Pues, como bien lo expresó Heidegger en su día, la «parusía de lo Absoluto» – el principio sobre el que se asienta el entero sistema hegeliano – consiste precisamente en la liberación de la autocerteza, o, dicho de otro modo, en esta idea de que, si en realidad somos lo que conocemos – y no podemos conocer otra cosa que lo que ya es –, entonces en nosotros sólo hay eso que es lo absolutamente verdadero – a saber, la Idea (Heidegger 2010, 106).

Pero no es desde Hegel desde quien podemos vislumbrar las limitaciones subrepticias que esconde el propio sistema hegeliano a un

pensar que busque transgredir las fronteras de lo efectivamente dado. Lo cierto es que la visión hegeliana de la historia, en último término, carece de un elemento de potencialidad real que exija de la puesta en juego de una libertad creativa – de un afuera más allá de lo que es, de una potencia emancipadora respecto de la objetividad imperante – en la realización misma de la historia, fundamentalmente, al quedar ésta constreñida a la idea de que el progreso está fundado y arraigado esencialmente en el «trabajo del concepto». De este modo, lo que habrá de ser en el devenir está contenido ya de antemano, aunque sólo potencialmente, en el concepto, que va desplegando sus contenidos a lo largo de la progresiva experiencia que se va forjando la conciencia – o de lo que propiamente habríamos de denominar «fenomenología del espíritu» – en el camino hacia su absoluta realización. La fenomenología del espíritu es concebida entonces como la ciencia encaminada a dar cuenta de la «experiencia» que la conciencia se forja en su proceso de elevación al conocimiento de lo Absoluto como autoconocimiento de sí, y que, por otro lado, no redundaría, como resultado, sino en la identidad entre sujeto y objeto.

El contenido de la *“Fenomenología del espíritu”* (1807) resulta ser la exposición de un recorrido que la conciencia pone en marcha desde la originaria conciencia natural hasta la fase última representada en el Saber Absoluto, donde quedaría cancelada, no sólo toda posibilidad de objetivación – dado que al ser solamente real lo racional y viceversa, la libertad quedaría constreñida al Ser mediante la anulación de su dimensión creativa –, sino también y por tanto, todo posible rastro de enajenación, en la medida en que sujeto y objeto terminarían por identificarse por completo. Hará falta la impronta de un marxismo heterodoxo como el de Lukács para entender que, en realidad, esto último es completamente a la inversa: si la enajenación tiene lugar es precisamente en la medida en que un determinado sistema de la totalidad ha anulado dialécticamente la conciencia de la diferencia entre el individuo y los objetos. Esto es, a grandes rasgos, en lo que consiste el fetichismo de la mercancía como principio de organización social, idea de la que se servirá la actual teoría crítica del valor para elaborar su particular

interpretación de la totalidad sistémica que conforma el capital.

### **3. Hacia una teoría crítica del valor: Lukács y la sistematización dialéctica del capital.**

Para entender en qué sentido el fetichismo opera como principio de organización social de nuestra experiencia del mundo –y cómo, en definitiva, promueve que la vida no viva–, antes que nada hay que asumir, en primer término, que ni la experiencia ni la subjetividad son sencillamente algo ya dado sin más; y, en segundo lugar, que si esto es así es, precisamente, porque hay ciertas condiciones sociales, culturales y políticas que conforman un sistema de categorías y prácticas comunes entre medias de las cuales se determina nuestra experiencia del mundo y, con ello, también nuestra subjetividad. Para llegar a recaer en el punto crucial de la investigación de Lukács, nos remontaremos a uno de los capítulos de su texto titulado *Historia y conciencia de clase* (1923) – concretamente, al capítulo cuarto titulado “La cosificación y la consciencia del proletariado”. Allí, Lukács, en un intento por descifrar críticamente el enclave social de arraigo capitalista sobre el que se cimenta el marco de su posible experiencia del mundo, comienza señalando el problema de la estructura de la mercancía como origen y núcleo de toda posible forma de objetividad y, así, de sus correlativas formas de subjetividad.

A partir de aquí, el filósofo húngaro postula que la esencia de la estructura de la mercancía consiste en una «objetividad fantasmal» según la cual lo que originariamente constituía una relación entre hombres se presenta, en la realidad capitalista, bajo la forma de una sociedad mercantil que deja de lado el carácter eminentemente humano de esa relación (Lukács 2021, 28). Lukács, entonces, pretende limitarse a señalar los problemas fundamentales resultantes del carácter fetichista de la mercancía, que determina tanto la forma de la objetividad como un comportamiento subjetivo que le es correlativo. Siendo el problema del fetichismo de la mercancía un problema específico de nuestro tiempo, su comprensión resulta indispensable para una visión esclarecedora del entramado ideológico capitalista. El análisis de Lukács comienza con

la siguiente pregunta, que pretende ser respondida de un modo cualitativo: ¿en qué medida el tráfico mercantil y sus consecuencias estructurales son capaces de influir en la sociedad entera? La respuesta debe ser la que sigue: en la medida en que la mercancía se hace concepto, falseándose y postulándose como categoría universal de todo el sistema social; es decir, en la medida en que la forma mercancía pasa a dominar la realidad social del hombre, constituyéndose de manera inconsciente y colectiva, y adquiriendo toda la apariencia de un hecho natural y transhistórico.

El fetichismo de la mercancía se erige de este modo como el problema fundamental de la realidad capitalista y, sólo en este contexto cobra una relevancia fundamental el concepto de «reificación» o «cosificación». Este es el nombre que se le da al hecho de que el hombre se enfrente a la actividad en que consiste su trabajo como si fuera algo objetivo e independiente de él que, además, lo dominara según leyes ajenas a sí mismo – como si el proceso global de producción hubiera adquirido una especie de autonomía respecto, no sólo de la labor del trabajo, sino también de quienes la llevan a cabo. Y ello tanto desde el punto de vista objetivo como subjetivo: la cosificación, objetivamente, conlleva la cristalización de un mundo de cosas y relaciones cósmicas, y, subjetivamente, promueve que la actividad en que consiste todo trabajo humano se convierta para el hombre mismo en una cosa-mercancía. En este sentido, la posibilidad histórica del carácter universal de la forma-mercancía tiene que ver con la ejecución real y efectiva de un proceso de abstracción del trabajo humano que quedaría cosificado o hecho cosa en las mercancías.

El trabajo abstracto es, en sí mismo, una categoría social fetichista que, según Lukács, está a la base de la racionalización tayloriana de la actividad laboral y de la calculabilidad como su principio fundamental (Lukács 2021, 13). Es a consecuencia de este proceso de racionalización que empieza a entenderse el tiempo vinculado al trabajo como tiempo de trabajo socialmente necesario para producir una cosa, y que pasará a ser fundamento del cálculo racional. En este sentido, se le atribuye un valor a la mercancía en función del tiempo requerido para producirla: el tiempo se erige como criterio del cálculo.

Esta racionalización basada en la calculabilidad supone dos tipos de transformaciones. Por un lado, respecto al objeto económico, se produce la desaparición del producto unitario como objeto del proceso de trabajo y la descomposición mecánica del proceso de producción. De otra parte, la racionalización, imposible sin la especialización, reduce el trabajo a una función específica desempeñada mecánicamente por el trabajador. Además, la unidad del producto en tanto mercancía —un puro valor de cambio— no coincide ya con su unidad como valor de uso. Así es como, respecto al sujeto económico, se termina produciendo la objetivación de su fuerza de trabajo y también de las relaciones de producción en las que aquél está inmerso. De este modo, quedan también diluidos los vínculos que en la producción orgánica unían a los trabajadores en comunidades —gremios, manufactureras, etc.—; y, por el contrario, comienza a ser el proceso de producción capitalista quien media exclusivamente en la configuración inconsciente de esas relaciones.

Lukács menciona en este punto un fenómeno idiosincrásico del mundo capitalista: la fetichización del capital, según la cual el interés habido en la plusvalía se invierte, teniéndose como el fruto auténtico del capital, y olvidando que es precisamente su origen. Esta fetichización del capital resulta del fenómeno originario de la cosificación, que invierte la conciencia respecto a las relaciones de producción y pone en el centro al capital como fuente autónoma de creación del valor, concretándose así eso que el propio Lukács ha llegado a considerar la mistificación del capital en su forma más llamativa (Lukács 2021, 21). La reificación es entonces la estructura por medio de la cual las distintas subjetividades quedan relegadas a una mera labor mecánica de cálculo y ordenamiento dentro de un sistema productivo estructuralmente prefijado de acuerdo a la forma-mercancía. Llegados a este punto del análisis crítico de la sociedad capitalista efectuado por Lukács —y que en lo fundamental contiene nociones como «fetichismo» y «cosificación» que, si bien quizá no como categorías de alcance universal, sí disponen todavía hoy de un potencial crítico-emancipatorio ¿qué oposición cabe plantear a un orden de lo dado que posibilita una muy

prefigurada posibilidad de nuestra experiencia real del mundo?

Según Lukács, la lógica fetichista-cosificadora que nos impone el mundo del capital se perpetúa a sí misma sobre la base de una incoherencia, y ella sólo se nos muestra en su evidencia en un momento concreto: en tiempo de crisis. La crisis permite, en la medida en que despierta un vivir cotidiano que pone freno a las dinámicas capitalistas, alcanzar una conciencia totalizadora del verdadero ser social del hombre. Tal y como el propio Lukács señalará, todo el entramado estructural de la producción capitalista se mueve en la interacción entre una necesidad rígida en todos los fenómenos singulares y la relativa irracionalidad del proceso conjunto (Lukács 2021, 29). La crisis nos haría caer precisamente en la conciencia de esto último. Sin embargo, parece pertinente reconocer el hecho de que para nada parece quedar resuelta la cuestión de cómo pudiera ser posible descosificar unas formas de conciencia capaces de combatir o enfrentar la ideología capitalista imperante. En este sentido, ¿cómo puede plantearse la posibilidad de una conciencia de clase como autoconciencia? Lo que se denomina habitualmente «conciencia de clase», en Lukács parece adquirir el carácter de un acto de aprehensión dado entremedias de la crisis, y por medio del cual no se alcanzaría sino una toma de conciencia respecto de las posibilidades mismas que nos abriría la conciencia de las contradicciones implícitas en el seno de la realidad capitalista misma.

En este sentido, el límite actual de la propuesta lukacsiana reside para nosotros en haber creído —queriendo preservar el elemento espontáneo que Marx consideró en sus “Tesis sobre Feuerbach” para una efectiva toma de conciencia sobre el orden de lo real — que la condición de posibilidad para la configuración efectiva de una conciencia proletaria de pleno alcance vendría dada, simplemente, con la llegada de tiempos de crisis —y que Lukács concebía nada más que como una mera intensificación de la cantidad y la intensidad de la vida cotidiana de la sociedad burguesa (Lukács 2021, 29). La realidad misma sirve como prueba a la hora de señalar lo erróneo de semejante diagnóstico: el capitalismo tardío, especialmente a partir de la década de los sesenta del pasado siglo, fue

volviéndose cada vez más capaz de integrar las crisis en la propia dinámica de crecimiento de la producción, hasta el punto en que logró hacer de las crisis una variante más al servicio de un progreso técnico y socioeconómico inquebrantable e incuestionado.

Un autor como Lukács termina encontrando en el marxismo una gramática que le permite pensar las formas de objetivación de una forma precisa, a saber, en tanto que inscritas en el marco de la categoría forma-mercancía, de la cual surgirá la teoría del valor. Lukács, por tanto, declinará de una forma bastante particular los temas filosóficos acerca del estatuto de la experiencia y de las formas historizadas de conciencia, fundamentalmente, a partir de la idea de una extensión social completa del principio de la forma-mercancía, esto es, de la percepción naturalizada del intercambio de todo por todo; o, dicho de otra manera, de la mercantilización de las relaciones sociales que nos inscriben en el hechizo de una objetividad fantasmal erigida sobre el fetichismo de la mercancía. De este modo, en el planteamiento de Lukács, lo enigmático – lo mágico, lo onírico – aparece al comienzo; y, así, la modernización no supondría un desencantamiento del mundo, sino un reencantamiento de las cosas de tal modo que, en el fondo, no se puede pensar el capital – ni las formas posibles de experiencia del mundo que éste dispone y cancela – sin pensar el fantasma que perpetúa nuestro sonambulismo vital. Y este es justo el punto donde cabe pasar a hablar de Benjamin.

#### **4. Del carácter onírico del fetichismo: apuntes sobre la «ensoñación» en Benjamin.**

Si el fetichismo de la mercancía se constituye en Lukács como una objetividad fantasmal, en Benjamin, dicha fantasmagoría opera y se torna funcional en la dimensión onírica, esto es, como erigiéndose en una especie de estado psíquico-anímico en el nivel del inconsciente colectivo. Benjamin vehicula un análisis del ser social de lo real que, fuertemente influido por un marxismo heterodoxo como el de Lukács, no podrá dejar de pensar sino como erigida sobre una objetividad fantasmal e inconsciente que degradaría el mundo de la vida hasta limitar

nuestra posible experiencia del mundo a una experiencia tan particular como la de la dimensión onírica:

La vida solamente parecía digna de vivirse allí donde el umbral que abre y separa la vigilia del sueño había quedado del todo destruido por pisadas de imágenes que ahora, de repente, fluían en masa, y a su vez el lenguaje ya solo parecía ser el mismo donde palabra e imagen se entrelazaban tan plena y felizmente, con una exactitud tan automática, que no dejaba resquicio ya para el “sentido” (Benjamin 2014, 78)

Un autor como Burkhardt Lindner ha considerado que esta experiencia particular relativa a la esfera onírica constituye un estado particular de la conciencia en el que el yo se encuentra puesto ante sí mismo de una cierta manera que no es posible en la vigilia. En el «mundo onírico», tan inquietante como confortable, se dan lo mismo el miedo a la muerte que la satisfacción de algún deseo, pues en el sueño retornan, de forma transfigurada y profundamente enigmática – alegórica –, imágenes que nos recuerdan tanto a los traumas reprimidos de un pasado más o menos reciente como a las de nuestra feliz primera infancia. El mundo onírico escapa al yo despierto y crea, tal como lo considera Benjamin, un dominio en el cual reina un «hechizo», un espacio con límites exteriores en el que el yo que sueña se encuentra encerrado, a su vez, junto con las fuerzas oníricas dominantes. En este sentido, el despertar no sería entonces un cambio abrupto del sueño a la vigilia sino más bien un estado limítrofe, al modo de una especie de «penumbra»: un estado en que se iría recuperando lentamente la unidad del cuerpo y el orden del espacio, al mismo tiempo que la experiencia onírica continuaría actuando sobre el yo (Lindner 2014, 127).

En definitiva, lo que con Benjamin podría llegarse a pensar en este sentido no es otra cosa que el hecho de que nuestra percepción del capitalismo, así como el mundo de la vida que desde dicho sistema socioeconómico e ideológico podemos llegar a vivenciar, es completamente onírica. Una experiencia onírica del mundo que redundaría en el hecho de que, ante la dictadura omnipresente y absoluta del capital en la configuración de nuestros distintos modos de vida, nos relacionamos siempre con las cosas

como si estuviéramos inmersos en un estado de irrevocable ensoñación. De este modo, Benjamin terminará concibiendo el fetichismo de la mercancía como aquella dimensión onírica que mantiene, en cierto sentido a través de la producción de formas históricamente determinadas de conciencia, el rodaje perpetuo del capital como sistema de la totalidad social. Así pues, desde la conciencia de que una vida atravesada por una racionalidad mercantil erigida como sistema absoluto produce formas de conciencia tendentes a la perpetuación de la cosificación, Benjamin querrá pensar si es posible la configuración de un nuevo y alternativo modo de experiencia distinta de aquel estado de irrevocable ensoñación colectiva en que nos sumerge la objetividad idiosincrásica de la forma-mercancía.

Para el desarrollo de la investigación en torno a una posibilidad semejante, Benjamin tomará de forma literal la idea lukacsiana de que estamos inscritos en un modelo de socialización total que es, ante todo, ajeno a nuestra simpatía o rechazo respecto de dicho modelo; es decir, Benjamin entiende que no sería preciso un acto de conciencia para caer dentro de una estructura social naturalizada como es la capitalista, pero sí resultaría precisa una toma de conciencia para rebasar el orden imperante de lo dado y poder romper así la ensoñación de la que vive el capital:

Benjamin era un pionero de lo que hoy halla amplia difusión con expresiones tales como la de cultura del recuerdo y la de la memoria colectiva (...). Su extraordinaria concepción de lo que es el sueño colectivo y del despertar de dicho sueño es más radical aún que en Marx. El enfoque especulativo de la teoría consistía en la tesis de que el capitalismo se apoderó de la modernidad como hipnótico sueño colectivo y bloqueó su recuerdo histórico (...). El recuerdo histórico debía descubrir, dentro del sueño, la estructura dialéctica del despertar (...). El pasado reciente debe, según tal experimento, llamar a la puerta de nuestra conciencia del presente, como el sueño reciente a la conciencia diurna. Lo realmente nuevo solo se materializa en ese caso cuando el pasado reciente ha sido realmente penetrado como espacio de imágenes y cuerpos (Lindner 2014, 150-151)

En este sentido, pensamos que el diagrama que plantea Benjamin alrededor de su ontología

del sueño ofrece la posibilidad de entender el fetichismo y la cosificación lukacsianas desde los parámetros de la ensoñación y la configuración onírica del mundo de la vida. Ello, sin embargo, no terminaría de ofrecernos un diagnóstico completo de lo que suponen la muerte de la experiencia y la subjetividad como matriz fundamental sobre la que podría asentarse, en nuestro presente histórico, una crítica filosófica con voluntad de emancipación. Señalada en Lukács la problemática tensión habida entre sujeto y objeto en las coordenadas de un mundo que es también el nuestro, es requerido, para el propósito de esclarecer las posibilidades actuales de la crítica, pasar a considerar ahora la posibilidad de que la subjetividad sea o no una categoría filosófica válida para nuestro presente. De este modo, creemos pertinente para dicho propósito pasar a considerar la idea benjaminiana acerca de la exigencia de un programa para una posible filosofía venidera, acompañada de su diagnóstico estético acerca de la pobreza de experiencia, y que constituye todo un verdadero punto de partida para una reflexión estética y política que se quiera revolucionaria.

Además, de esta manera cabe pensar correlativamente dos dimensiones fundamentales en lo referido a la transmutación que la filosofía académica comenzará a experimentar durante la primera mitad del siglo XX, entre otros, de la mano de un pensador como Benjamin; hablamos, como no podría ser de otra manera, del hecho de que el diagnóstico del estado de pobreza de nuestra experiencia del mundo lleva aparejado dos momentos irreductibles pero necesarios el uno respecto del otro: la muerte de la subjetividad y la politización del arte. Aunque hemos dado algún indicio más bien escaso para formular un pensamiento en torno al primer motivo, lo cierto es que aún nada cabe decir respecto del segundo. O quizá sí, aunque de nuevo, de forma tan lapidaria como prematura. La exigencia de una politización del arte resulta, en último término, la consecuencia revolucionaria directa del diagnóstico de la pobreza de nuestra experiencia. En lo subsiguiente, trataremos de justificar esto exponiendo dicho diagnóstico, y vinculando la politización del arte con la muerte de la subjetividad que de aquella pobreza de experiencia pensamos que se desprende.



## 5. Últimas valoraciones: de la pobreza de experiencia a la politización del arte

La pregunta que seguramente ronda al lector llegados a este punto tiene que ver con el pensamiento acerca de si la muerte de la experiencia es anterior a la disolución de la subjetividad como categoría para una filosofía crítica, o, por el contrario, ocurre a la inversa. Lo cierto es que no cabe concebir estos dos motivos como fenómenos interrelacionados pero distinguidos en su especificidad y que podrían deducirse uno del otro. La muerte de la experiencia es a todas luces el signo de una época, una época para la que la vieja categoría moderna o burguesa de subjetividad habría perdido la vigencia discursiva de la que antaño había disfrutado. Pero no sucede que la muerte de la experiencia haya causado la disolución de la subjetividad y su validez categorial. Ambas son, a lo sumo, dos maneras de señalar una y la misma cosa. Si nos atenemos a la dialéctica hegeliana sucede precisamente lo siguiente: experiencia y subjetividad resultan ser nociones idénticas e intercambiables. Una identidad que, por otro lado, supone que la muerte de ambas cristalice en una configuración del mundo de la vida arraigada en una objetividad fantasmal que, al amparo de los medios técnicos necesarios para su perpetua reproducción, nos ha instaurado en una pobreza nunca antes conocida: la pobreza de experiencia.

Con Lukács, en cierto sentido, era aún posible hablar de la incidencia de dicha objetividad fantasmal sobre la subjetividad. Sin embargo, el modo en que Benjamin declina la historización de las formas de conciencia pone coto a la posibilidad de poder seguir hablando con sentido de algo así como la subjetividad o la individualidad. Para Benjamin, lo que se ha transformado de forma absolutamente decisiva es el modo en que el hombre se relaciona con la naturaleza, así como con su entorno social, cultural y simbólico. Al hilo de las transformaciones históricas, socioeconómicas y culturales cristalizadas en los primeros compases del siglo XX, en plena era de la masa, las formas de producción y consumo se ven sometidas a un nuevo sujeto que no es ya el individuo, sino algo más homogéneo, menos plural y diverso. En buena medida, lo que ocurrió fue justamente que el avance de la

sociedad industrial, la construcción masiva de nuevas urbes o la progresiva tecnificación de la vida socavaron las formas tradicionales de elaboración y transmisión de la experiencia: ya no había palabras viejas para lo nuevo (Benjamin 2021, 57).

Entremedias de un sistema de la totalidad que exigía de un proceso de modernización constante para garantizar su perpetuo devenir, el diminuto y frágil cuerpo humano, al regresar de la Gran Guerra, se encontró con un mundo en el que prácticamente todo había cambiado a expensas de un proceso de despliegue impremeditado de la técnica, que, por otro lado, nos instauró a todos en un nuevo modo de pobreza, en un nuevo tipo de barbarie, a saber, la pobreza de la experiencia humana en general. En el texto *Experiencia y pobreza*, Benjamin emplea el recurso a la fábula para explicar precisamente la manera en que la experiencia se ha empobrecido. La forma-fábula respondía a los modos tradicionales de transmisión, pues consistía en una narración condensada que contenía formas prácticas de orientación vital para la vida cotidiana. En el momento en que las relaciones generacionales pierden el orden vertical que habían tenido antaño el saber deja de cotizar al alza porque no hay a quien transmitírselo. La transmisión narrada del saber experimental encuentra su término en un contexto donde la copresencialidad ha dejado de acaecer. De este modo, las condiciones de vida intensamente socializadas del capitalismo tardío, que fomentan una intensa atomización de las individualidades vivientes, habrían cancelado aquella facultad antaño vigente, cristalizada en el formato fábula, que constituía el hecho de transmitirse experiencias y aprendizajes vitales recíprocamente.

En este sentido, el diagnóstico benjaminiano en torno a la pobreza de experiencia no está señalando sino el hecho de que el valor de la experiencia para la interpretación del presente se ha devaluado o depotenciado por completo, precisamente, porque lo que sabían nuestros mayores no tiene hoy ya ningún valor. Ha llegado a producirse una discontinuidad tal en el marco de la transmisión simbólica y cultural que la experiencia previa ha dejado de servir para interpelar a un escenario nuevo y completamente desfigurado. Desde la perspectiva

de un autor como Benjamin, en este sentido, lo realmente valioso reside en poder detenerse a figurar un futuro desde el presente, porque estamos precisamente ante un tiempo en el que lo presente se convierte irremediabilmente en pasado. En el ámbito de un espacio social completamente transparente y galvanizado, donde todo lo presente se convierte en pasado y viejo, las fórmulas propias del modo de vida burgués quedan anuladas – y, así también, la categoría de sujeto. Aunque las únicas certezas sean la muerte y el capital, el futuro todavía es nuestro, pero tenemos que inventarlo. El arte juega aquí un rol fundamental.

Desde aquí, Benjamin establecerá que el precio a pagar por poner fin a la noción de libertad burguesa –anclada fundamentalmente en la categoría del sujeto autónomo– no es otro que el hecho de abrir nuestras voluntades a una noción sin precedentes: la así denominada «barbarie positiva». Un tipo de barbarie que es entendida por Benjamin como potencialmente emancipatoria, precisamente, porque nos permitiría empezar una y otra vez, pudiendo crear modos nuevos de experimentar el mundo desde las coordenadas de una corporalidad no rebasada ni dominada por el aparato sociotécnico. Es en este preciso sentido como en último término, en el marco de un texto como “*Experiencia y pobreza*”, termina vinculándose el diagnóstico de la pobreza de nuestra experiencia con la exigencia revolucionaria de una politización del arte. Lo que no podemos perder de vista respecto al diagnóstico acerca de la pobreza de experiencia es, precisamente, el hecho de que, como diagnóstico de un umbral de época, alumbra lo que está en juego en las disputas históricas de un futuro perdido que todavía hoy convive con nosotros: lo que no ha dejado de estar en juego es la relación que un arte político puede guardar con una transformación fundamental de las condiciones de experiencia y de nuestra relación con el mundo de la vida.

El arte es uno de esos lugares donde todavía hoy se juega la configuración política de nuestra experiencia del mundo, o, dicho con Benjamin, donde aún es posible absorber la potencialidad de los avances técnicos mediante nuevos usos y posibilidades sociales que no fomenten una destrucción masiva y fríamente organizada de la corporalidad humana. Si la experimentación

artística cabe ser tenida por una forma de anticipación de la praxis social es precisamente en el sentido de que es a través de ella que podría lograrse la ansiada fusión entre naturaleza y técnica, entre primitivismo y confort (Benjamin 2021, 60). Benjamin entendió a la perfección el sentido de un arte para el mundo de nuestro presente: una función social eminentemente orientada a establecer un equilibrio entre el hombre, su cuerpo y el sistema de aparatos. Sólo de este modo cabría entender lo que en Benjamin termina adquiriendo la forma de una filosofía del arte político como teoría estética de la redención.

### Referencias

- BENJAMIN, W.: *Sobre el programa de la filosofía venidera*. En *Obras Completas Libro II, Vol. II*. Madrid, Abada, 2007.
- BENJAMIN, W.: *Experiencia y pobreza*. Madrid, Alianza, 2021.
- BENJAMIN, W.: *El surrealismo*. Madrid, Abada, 2014.
- BENJAMIN, W.: *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros ensayos sobre arte, técnica y masas*. Madrid, Alianza, 2021.
- FISHER, M.: *Realismo capitalista*. Buenos Aires, Caja Negra, 2016.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Madrid, Abada, 2022.
- HEIDEGGER, M. “El concepto de experiencia en Hegel”. En *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza, 2010.
- JAPPE, A.: *La sociedad autófaga: capitalismo, desmesura y autodestrucción*. Logroño, Ed. Pepitas de calabaza, 2017.
- JAPPE, A.: *Crédito a muerte*. Logroño, Ed. Pepitas de calabaza, 2011.
- LINDNER, B.: “Benjamin como soñador y como teórico del sueño”. En BENJAMIN, W. *Sueños*. Madrid, Abada, 2014.
- LÓPEZ-ÁLVAREZ, P. “Las formas de la objetividad. En torno a un vínculo entre Lukács y la primera teoría crítica”. *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 10, 2, 2023.
- LUKÁCS, G.: *Historia y conciencia de clase*. Madrid, Ediciones siglo XXI, 2021.
- MARX, K.: *El capital: crítica de la economía política* (Obra completa). Madrid, Ediciones siglo XXI, 2017.





















