

EL FANTASMA DE MARX RECORRE EL SIGLO XXI: LUCHA DE CLASES Y FETICHISMO DE LA MERCANCÍA

DAVID DEL PINO DÍAZ

I

«Tras la conmoción de noviembre de 1989, sin embargo, ese relato se desvaneció, enterrado bajo los restos del Muro de Berlín. La dialéctica del siglo XX estaba rota. En vez de liberar nuevas energías revolucionarias, el derrumbe del socialismo de Estado parecía haber agotado la trayectoria histórica del propio socialismo»³¹⁸. Es significativo que el *zeitgeist* de nuestra época, la del Realismo Capitalista, confluya abierta y decididamente a transitar el lugar común de observar las ruinas de la utopía de masas socialista merced a una ortopédica reducción totalitaria. Posiblemente haya sido la filósofa Susan Buck-Morss quien mejor ha planteado en las

317. *Ibidem*.

318. Traverso, E.; *Melancolía de izquierdas. Después de las utopías*, 2019, Galaxia Gutenberg, Barcelona, p. 25.

319. Jameson, F.; *Teoría de la postmodernidad*, 2020, Trotta, Madrid, p. 220.

últimas décadas la sincronía oculta bajo el lóbrego horizonte neoliberal de las dos grandilocuentes utopías de masas del siglo XX. ¿Y no se traduce todo este aparataje sincrónico en lo que Fredric Jameson ya anunciaba, bajo el telón de fondo de la postmodernidad, como la victoria sin ambages del mercado como estructura totalizadora, esto es, en su capacidad de proporcionar un modelo de «una totalidad social»³¹⁹? La respuesta es sencilla: sí. Además, es justamente en este sentido, donde resiste vigorosamente una parte de la recepción de Marx en un presente cargado por un largo y hondo desaliento y desesperanza impuesto por una rigidez estructural que ha cortocircuitado la posibilidad de imaginar otros mundos alternativos henchidos de esperanza y alegría.

Continuando con Susan Buck-Morss, el interés de su fantástica obra *Mundo soñado y catástrofe* reside, más allá de algunas discusiones coyunturales, en su novedoso y satisfactorio modo de exponer como durante la Guerra Fría, y a pesar de sus obvias diferencias, ambos bloques, el estadounidense y el soviético, compartían un objetivo común: competían por la lealtad de las masas. La caída del Muro de Berlín en 1989 y la desaparición del sueño de masas del bloque del Este, no sólo auspició la victoria sin paliativos de la industria cultural de masas occidental, sino que presentaba el enterramiento de un posible sueño del presente, y con ello, toda posibilidad de imaginar una alternativa utópica a una asfixiante realidad, ya que la ruptura de una de las dos utopías de masas que recorrieron los procelosos laberintos de la Guerra Fría desvincijaba la posibilidad otrora factible de establecer puntos de fuga en cada uno de los bloques, imponiendo un presente continuo en el que se han roto los lazos con el pasado y en el que se nos ha negado imaginar un futuro alternativo.

La caída del Muro de Berlín evidenciaba claramente el paisaje político, económico y cultural que se estaba milimétricamente construyendo desde 1970 y que el crítico cultural Mark Fisher denominó como Realismo Capitalista. Este Realismo Capitalista imponía evocando a Raymond Williams una

nueva estructura del sentir caracterizada por la existencia de un sentimiento generalizado de desamparo, incertidumbre y profunda rabia para un amplio conjunto de la población mundial, cuyo resultado trágico queda evidenciado con otra gran sentencia de Fisher: la lenta cancelación del futuro³²⁰. La cartografía histórica que presentaba Mark Fisher no sólo conformaba el certificado de defunción de la estructura del sentir de los eminentes trabajos desarrollados por el triunvirato destacado de los estudios culturales Richard Hoggart, Raymond Williams y E. P. Thompson, sino que validaba la manida sentencia de Fredric Jameson en sus *Semillas del tiempo*, según la cual es más fácil pensar el fin del mundo que el fin del capitalismo.

320. Fisher, M.; *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, 2018, Caja Negra, Buenos Aires.

Para Jameson y Fisher la peculiar y exitosa lógica del neoliberalismo impuesta desde 1970 hunde el hierro precisamente en un intento de restauración conservadora cultural que estuviera en condiciones de descerrajar y destartalar aquellos vínculos de solidaridad, empatía y de experiencia cotidiana que se vivían en el seno de las clases populares, esto es, las semillas de solidaridad que Raymond Williams entendía como imprescindibles para la conformación de una cultura común plebeya o popular que terminara por cubrir su proyecto de *La larga revolución*. La estructura del sentir propia del Realismo Capitalista implicaría en forma de «mengua de historicidad» la imposición de una naturaleza de las cosas que terminaba por perforar una crisis de la temporalidad cultural basada en la experiencia o, dicho de otra manera, en la experiencia de la materialidad de las clases populares, propalando, a su vez, un «realismo» epitomizado por la fatiga y el atomismo sin reservas.

El diagnóstico de Jameson y Fisher arroja una luz fulgente en lo que según Perry Anderson era característico del programa cultural del neoliberalismo conceptualizado como postmodernidad: la plebeyización. Dicha categoría hace perfectamente referencia a la patología cultural de la contemporaneidad. Patología generalizada que tiñe de oscuridad

321. Eagleton, T.; *Por qué Marx tiene razón*, 2015, Península, Barcelona.

un horizonte político y cultural que poco se parece al dibujado por los pensadores de los estudios culturales afincados en Birmingham. La supuesta disolución de las fronteras de la distinción —por decirlo *à la Bourdieu*— ponía encima de la mesa la hegemonía de un modelo global no simplemente destinado al cálculo o las finanzas, sino de un régimen histórico que comenzaba paulatinamente a tomarse muy en serio los deseos humanos, tratando de conformar un nuevo tipo de subjetividad o, dicho de una manera un tanto más compleja, abría la puerta a la creación de un nuevo principio existencial o antropológico: el *homo oeconomicus*. Un modelo, el sistema capitalista en su fase neoliberal, que observó sus propias costuras en la herida necrosada generada en el Mayo de 1968, por el que entendieron que su propia transformación, atendiendo a una tasa de ganancia decreciente que los obligaría a reinventarse, pasaba no sólo por la desindustrialización de los diques más sólidos y la búsqueda de mano de obra más barata, sino de cooptar y preocuparse por los anhelos subjetivos de una población que se sentía atrapada y con grilletes en los tobillos por las rigideces burocráticas de los Estados sociales.

Sea como fuere, en el estómago de los intrincados muros de la razón neoliberal y la disolución de las fronteras pretéritas, continuaba dándose cita el mal endémico que ya observaba descorazonadoramente Marx en el siglo XIX: la desigualdad y la lucha de clases.

II

Me interesa analizar brevemente qué fue lo que ocurrió entre la década de 1976-1986 por la que, según Terry Eagleton³²¹, muchas personas que en Occidente creían que el marxismo conformaba una caja de herramientas apropiada para el estudio de la realidad social, en 1980 habían dejado ya de considerar que fuera así. Permítaseme decir que a partir de mediados de 1970, el sistema capitalista industrial experimentó ciertos cambios y transformaciones en el corazón de

su ser histórico. Se evidenció una transición desde un modelo de producción industrial tradicional a un sistema económico y cultural postindustrial caracterizado por el consumismo, las comunicaciones, la tecnología de la información y el auge del sector servicio. En esta coyuntura histórica, según el sociólogo francés Alain Touraine: «todos los terrenos de la vida social, la educación, el consumo, la información, se hallan integrados cada vez más estrechamente a lo que antaño podían llamarse fuerzas de producción»³²². Las empresas comenzaron a experimentar transformaciones titánicas y asumieron un nuevo tipo de organización que se alejaba sinuosa y substancialmente del modelo organizativo propio de la sociología de Max Weber. Los mercados se abrieron camino en base a una volcánica desregulación que empujaba a la clase obrera a ser el objeto de una feroz ofensiva y ataque legal y político, como evidencia la batalla de Margaret Thatcher contra los mineros y que cartografió enormemente bien Stuart Hall en su obra *El largo camino de la renovación. El thatcherismo y la crisis de la izquierda*.

Las transformaciones globales que dieron origen al neoliberalismo no venían precedidas por una suerte de alegría generalizada y disfrute apasionado por una boyante coyuntura histórica. Muy al contrario, la decisión de trasladar el modelo industrial a espacios de barbecho en la regulación de la ontológica asimetría capital/trabajo estaba condicionada por la situación que comenzaba a experimentar Estados Unidos a partir de 1960. Antes de afrontar una nueva regulación real de un capitalismo keynesiano e intervencionista que se resquebrajaba, decidió y optó por iniciar una contraofensiva por una economía sin límites y de un tratamiento de las finanzas que los podía hacer ganar la batalla frente a la Unión Soviética. En palabras de José Luis Villacañas: «Visto en perspectiva, podemos decir que la propuesta neoliberal fue la huida hacia delante para evitar el siguiente paso regulativo del capitalismo, el de imponer aquellos tres límites ecológico, antropológico y geoestratégico trazados por Habermas»³²³.

322. Touraine, A.; *La sociedad post-industrial*, 1973, Akal Ed., Barcelona, p. 7.

323. Villacañas, J. L.; *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*, 2020, Ned Ed., Barcelona, p. 33.

324. Laval, C. y Dardot, P.; *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, 2015, Gedisa, Barcelona, p. 15.

Asimismo, el neoliberalismo como realidad histórica desde la década de 1970, y a pesar de todas sus complejidades y desacuerdos entre teóricos tales como David Harvey, Jürgen Habermas o Michel Foucault, puede ser definido como una nueva y novedosa sistematicidad para construir y organizar unas relaciones internacionales globales mediante la financiarización de la economía, cuyo resultado más visible y destacado fue poner fin a la división internacional que dividía al mundo en dos bloques, y destruir a la Unión Soviética. La publicación del libro de Wendy Brown *El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo* supone una magnífica aportación al campo de estudio sobre el neoliberalismo, en tanto que pone el acento en la cara oculta de los trabajos sobre *El nacimiento de la biopolítica* de Foucault al insistir en el vaciamiento de las redes institucionales republicanas, la proliferación de las prácticas atomizadas que generan desnortados individuos sin capacidad de organizarse conjuntamente y el desafío real a la democracia. La brillante aportación de Wendy Brown conforma una versión integradora de posiciones pretéritas, no sintéticas, ni tampoco sincrónicas, sino enormemente abarcadora. Una Wendy Brown revestida de un acopio enormemente valioso de fuentes y trabajos previos sobre la cuestión del neoliberalismo se acercaba en su crítica e impugnación a la lectura más propiamente marxiana epitomizada por David Harvey y a las contemplaciones de Laval y Dardot, para quienes con una clara herencia foucaultiana lo definían como:

«El neoliberalismo es la razón del capitalismo contemporáneo, un capitalismo sin el lastre de sus referencias arcaizantes y plenamente asumidas como construcción histórica y norma general de la vida. El neoliberalismo se puede definir como el conjunto de los discursos, de las prácticas, de los dispositivos que determinan un nuevo modo de gobierno de los hombres según el principio universal de la competencia»³²⁴.

Sin embargo, el neoliberalismo es algo más que la nada baldía cuestión de la economización de esferas y prácticas

nunca antes mercantilizadas, puesto que responde claramente a una restauración cultural definida por el amigo y alumno de Pierre Bourdieu, en unos términos muy parecidos al maestro, como de «revolución conservadora». La deuda de Eribon con Bourdieu queda perfectamente iluminada desde la primera línea del trabajo: «J'aimerais qu'on lise les pages qui suivent comme un hommage à Pierre Bourdieu»³²⁵. Dicho de otra manera, esta revolución conservadora definía las coordenadas de la victoria de lo que el filósofo Jacques Rancière definió como *La haine de la démocratie*.

Retomando la idea con la que comenzábamos este apartado, el encapsulamiento y la lejanía con la que en la década de 1980 se trataba con la caja de herramientas teóricas y prácticas de las obras de Marx se corresponde con la preponderancia de lo que Boltanski y Chiapello definieron como la crítica artística en *El nuevo espíritu del capitalismo*. La coaptación por parte del modelo capitalista del hondo sentimiento de libertad de una crítica artística profundamente atrapada bajo la cárcel de las rigideces industriales se tornó en lo que el pensador italiano Marco Revelli definió como mercantilización de la imaginación: «finalmente, proclamaron la imaginación al poder como forma de liberación y, ahora, nos descubrimos esclavos del poder de la imaginación, que se ha convertido en mercancía y, al mismo tiempo, en medio de producción»³²⁶.

Entonces, la publicidad como el estandarte más llamativo de la nueva biopolítica neoliberal, daba carpetazo a los antiguos mitos, ideologías y enraizadas creencias de antaño, para levantar a los nuevos dioses de lo social: los portavoces que propugnan las ventajas del consumo. Dioses cuya presencia se correspondía y arrojaba una nueva forma de retornar al pensamiento de Marx, con el engranaje teórico presentado en *El Capital* sobre el fetichismo de la mercancía.

Para Marx, el fetichismo de la mercancía (o lo que Georg Lukács refiere al concepto de cosificación), alude a que en las sociedades capitalistas todos los bienes son producidos por

325. Eribon, D.; *D'une révolution conservatrice et de ses effets sur la gauche française*, 2007, Leo Scheer, París, p. 11.

326. Revelli, M.; *Más allá del siglo XX. La política, las ideologías y las asechanzas del trabajo*, 2002 El Viejo Topo, Madrid, p. 215.

327. Marx, K.; *Manuscritos de economía y filosofía*, 2018, Alianza Editorial, Madrid, p. 132.

el mercado y de esta forma se distancia de cualquier otra organización social precedente. La distancia que separa al conjunto de las organizaciones sociales anteriores y a la sociedad capitalista estriba precisamente; en que en el conjunto de las sociedades precapitalistas existía un organismo —el que fuere que regulaba conscientemente la producción y la distribución, mientras que, en las sociedades burguesas, piensa Marx en el primer capítulo de *El Capital*, no existe un programa consciente de la producción y del consumo. Esto no quiere decir, sugiere magistralmente Marx, que no existan unas reglas definidas para la producción de bienes, sólo que esta regulación existe velada o implícita, extraña a la conciencia de los individuos, imponiéndose como una fuerza natural exterior. *Grosso modo*, los seres humanos se transforman en objetos semejantes al resto de los objetos, se tornan en mercancías, dicho lo cual, para Marx en su complejo engranaje teórico, los seres humanos convertidos en mercancías; se erigen en la mercancía más valiosa de todas, en la fuerza de trabajo, la cual vende su energía, tiempo y disposición a quienes detentan en su mano los medios de producción, acordando un salario. De esta forma, aquellos aspectos otrora reservados a un plano que traspasaba la individualidad, tales como la moral, la estética; o la fe, desaparecen del horizonte humano, transfiriendo su potencial a una propiedad como las demás, pasando a ser mercancías y otorgándoles un precio. En este sentido, Marx en sus *Manuscritos* sentenció: «Con la economía política misma, en sus propias palabras, hemos demostrado que el trabajador desciende al nivel de mercancía y de una mercancía miserable; que la miseria del trabajador aumenta con la fuerza y el volumen de su producción»³²⁷.

A partir de aquí, en una organización social, la capitalista, que transfiere cualquier fenómeno social u objeto al circuito de la mercancía, se ofrece una ilusión fantasmagórica y cosificada de lo que Marx designa con la expresión de fetichismo de la mercancía, y que en la sociedades construidas sobre el mito del consumo sigue siendo igual o más relevante que en el siglo XIX. Al respecto, sería hartamente interesante revisar la bi-

bliografía de la Escuela de Frankfurt. Este no es el momento de hacerlo, pero queríamos dejar constancia de algunas apreciaciones interesantes. Seguramente es Walter Benjamin quien descifró más vivazmente este nudo gordiano del fetichismo de la mercancía como forma sagrada que encontró la burguesía para ocultar su explotación. Si bien esto acercaba a Benjamin a pensadores como Adorno, Horkheimer o Marcuse, finalmente, arguyó las posibilidades escondidas que tiene la forma mercancía para su propia superación y emancipación de las clases populares, lectura que no compartía en absoluto Adorno. En cualquier caso, la lectura de la Escuela de Frankfurt y, en especial, la realizada por Erich Fromm³²⁸, insistía en un acercamiento al paisaje teórico de Marx de lo que David Leopold construyó en su obra *El joven Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, esto es una defensa del humanismo radical frente al proceso de alienación. Este humanismo radical, en Marx, es enhebrado mediante una crítica sistemática al trabajo enajenado, al trabajo cosificado inserto dentro del circuito de la mercancía como fuerza de trabajo que se vende al capital, por lo que su trabajo exhorta a una crítica radical del proceso que abordará en *El Capital* con el nombre de fetichismo de la mercancía: «El hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y el atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como un animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en animal»³²⁹.

328. Fromm, E.; *Marx y su concepto del hombre*, 2014, Fondo de Cultura Económica, México.

329. Marx, K.; *Manuscritos de economía y filosofía*, *ibid.*, op. cit., p. 139.

Dicha situación contemporánea, nos conduce a considerar otro aspecto relevante de la teoría de Marx que ha quedado desarticulado u olvidado en las últimas décadas: la existencia de las clases sociales y su ontológica lucha social. En torno a la lectura del Roland Barthes en *Sistema de la moda* y del Jean Baudrillard en *El sistema de los objetos* y *La sociedad de consumo*, consideramos que el acto de consumo como un sistema de significación y sentido genera y refleja el horizonte íntimo de expectativas de las personas en el seno de la sociedad. Los objetos que se adquieren, dentro del circuito del fe-

tichismo de la mercancía, no son tanto para el uso diario de los mismos, como sí para exhibirlos con afán de pertenencia a grupos sociales de referencia o como emblemas de estilos de vida. Tal es la relevancia del consumo como sistema de significación, que genera la «verdadera» ilusión o espejismo de la destrucción de las fronteras entre las clases sociales. Nada más lejos de la realidad. Como bien advirtieron Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron en su estudio sobre el sistema de enseñanza francés, las diferencias y fronteras entre las clases sociales no han desaparecido.

Lamentablemente, estamos acostumbrados y, seguramente, hemos escuchado hasta la saciedad, que en las últimas décadas hemos vivido la desaparición de las fronteras entre las clases sociales, y que no podemos, so pena de caer en un reduccionismo anacrónico, seguir hablando de las mismas. Al margen de que esto es una simplificación ideológica rayana con la revolución conservadora del neoliberalismo, dice muy poco de lo que significan las clases sociales para Marx, cuya lectura continúa siendo necesaria para pensar-nos a nosotros mismos insertos en el Realismo Capitalista. La posición de clase tiene que ver con dónde estemos situados dentro del modo de producción concreto, en este caso, en el capitalismo. Eso no significa, en palabras de Marx, que la clase trabajadora tenga que vestir un mono azul, sino que lo que la distingue de las demás y es algo que no ha cambiado a pesar del terremoto neoliberal, es que se tiene que ver obligada a vender su fuerza de trabajo al capital. Al tiempo que pululan discursos que predicán la desaparición de las clases sociales, el capital continúa concentrándose cada vez más en menos manos, y el número mundial de pobres, desposeídos e indigentes sociales crece exponencialmente. Podríamos decir que la globalización de la economía, más que hacer desaparecer las fronteras entre las clases sociales, ha generado un número nunca antes conocido de obreros dispuestos a vender su fuerza de trabajo al capital.

III

«Pero conservemos provisionalmente, para este momento muy preliminar de nuestra introducción, el esquema del discurso dominante. Si un discurso tal tiende hoy a llevar las de ganar en la nueva escena de lo geopolítico, éste es el que diagnostica, en todos los tonos, con una seguridad imperturbable, no solamente el fin de las sociedades construidas conforme a un modelo marxista sino también el fin de toda la tradición marxista, incluso de la referencia a la obra de Marx, por no decir el fin de la historia sin más»³³⁰.

330. Derrida, J.; *Espesros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, 1998 Trotta, Madrid, p. 70.

Leemos aquí unas palabras de Jacques Derrida en su celebrada obra *Espesros de Marx*. En este magnífico trabajo, Derrida muestra a todas luces cómo tras el derrumbe de la Unión Soviética, la publicación del texto de F. Fukuyama *El fin de la historia y el último hombre* responde a la pulsión desenfrenada del escaparate ideológico del capitalismo vencedor en una democracia liberal que, después de todas las zancadillas y piedras en el camino, accedió a la plenitud de su programa.

La invectiva de Fukuyama estaba destinada a vociferar abiertamente, frente a cualquier diatriba alternativa y, por lo tanto, frente al pensamiento crítico del marxismo en cualquiera de sus formulaciones, el convencimiento de una síntesis que se tenía que dar por buena y asentada: la unión de la democracia liberal y del libre mercado. Los rasgos o los asertos críticos con el marxismo del programa neoliberal de Fukuyama ya habían sido desgranados en las décadas de 1970 y 1980 por los considerados pensadores postestructuralistas y postmodernos. Tras la hegemonía de varias décadas durante el siglo XX en Francia de los modelos filosóficos del existencialismo, fenomenología y hermenéutica y de los afamados proyectos intelectuales de herencia marxista, tales como el de la «totalidad» en Jean-Paul Sartre y la bien conocida relación entre la percepción y lo social de Maurice Merleau-Ponty como crítica al modelo solipsista e individualista de *L'être et le néant*, se dieron cita primero los cuatro jinetes del estructura-

331. Žižek, S.; *Ideología. Un mapa de la cuestión*, 2003, Fondo de Cultura Económica, Argentina, p. 351.

lismo, Louis Althusser, Roland Barthes, Jacques Lacan y Claude Lévi-Strauss y, posteriormente, los pensadores de la diferencia y la antimetafísica que abrieron la puerta definitiva al largo y trillado pensamiento de la postmodernidad que llega hasta nuestro presente. Estamos haciendo referencia al trabajo de la deconstrucción o, dicho de una manera diferente, de la diseminación contra la totalidad metafísica occidental en Jacques Derrida; la muerte del hombre en Michel Foucault; la crítica de la normatividad del psicoanálisis y del Edipo de Deleuze y Guattari en *El Antiedipo* (poniéndose en contacto con los nuevos movimientos sociales y la aparición de las nuevas identidades surgidas al calor de 1970-1980, tratando de desbaratarse del inconsciente estructurado como una gramática y definido por la carencia o por la ley); y del derrumbe de los grandes relatos en Jean-François Lyotard.

En última instancia, los intestinos debates teóricos entre postestructuralistas y postmodernos prepararon un supuesto punto y final del marxismo como caja de herramientas de análisis de la denominada sociedad burguesa, ya sea industrial o postindustrial, puesto que, a pesar de las diferencias, comparten un conjunto de rasgos comunes que hacen relevante la obra de Marx en nuestro presente. Asimismo, y frente al horizonte intelectual denominado postmoderno propio del neoliberalismo, el filósofo esloveno Slavoj Žižek daba por pertinente y válido dentro de su retórica psicoanalítica el síntoma que habría articulado Marx: «El rasgo característico del análisis de Marx es, no obstante, que las cosas (mercancías) creen en lugar de ellos, en vez de los sujetos: es como si todas las creencias, supersticiones y mistificaciones metafísicas, supuestamente superadas por la personalidad racional y utilitaria, se encarnaran en las «relaciones sociales entre las cosas». Ellos ya no creen, pero las cosas creen por ellos»³³¹.

Uno de los aspectos más señalados de la obra de Žižek, que vuelve a situar en el centro del debate teórico la consustancial lucha de clases en el capitalismo, consiste en señalar la diferencia radical entre los modelos precapitalistas y la sociedad

burguesa. En el proyecto del feudalismo, la frontera dialéctica entre el amo y el siervo queda perfectamente señalada y delimitada, mientras que, en las sociedades capitalistas, esta frontera se difumina y obnubila hasta mostrar una patológica zozobra que termina por reaparecer en forma de síntoma. Síntoma que ya había atisbado Marx perfectamente. Sin embargo, la vuelta de tuerca de la dialéctica en Žižek³³² se hace más compleja cuando desde su perspectiva psicoanalítica añade un nuevo giro dramático al propio movimiento dialéctico del marxismo, al decir que la representación que tiene el esclavo del amo no es simplemente objetiva e histórica, sino que se debe en una segunda vuelta a la transferencia personal de una imposibilidad de cierre absoluto que se yergue en el propio sujeto, por lo que, la ruptura de las cadenas que Marx había indicado en la figura de la clase obrera en *La Sagrada familia*, tendría que coincidir para la perfecta superación de la coyuntura capitalista con el vaciamiento del propio sujeto, con la caída en el profundo y hondo agujero de la negatividad del esclavo por lo que perecer o perder la vida con el objetivo de superar dialécticamente su posición inicial.

332. Žižek, S.; *Repetir Lenin*, 2004, Akal Ed., Madrid.

En cualquier caso, es relevante y sugerente presentar en estos momentos la figura de Žižek por el incuestionable papel que ha tenido al indicar bajo el horizonte postmoderno que la brújula correcta de intervención política, tanto en el pasado como en el presente, es la lucha de clases. En el presente, y con un acopio de citas y fuentes que incorporan las ideas de la imposibilidad de pensar un mundo otro, una alternativa utópica al capitalismo y a su archiconocida retórica de la disolución de las clases sociales, han surgido tres fantásticas obras que darán para largos e intensos debates merced de repensar las posibilidades de articular un movimiento utópico alternativo, aceptando la tesis de la lucha de clases del esloveno, pero alejándonos de su programa teórico de la negatividad del sujeto. Nos referimos a *Cómo ser anticapitalista en el siglo XXI* de Erik Olin Wright, *Cuatro futuros: Ecología, robótica, trabajo y lucha de clases para después del capitalismo* de Peter Frase, y *Comunismo de lujo totalmente automatizado* de Aaron Bastani.

333. Olin Wright, E.; *Cómo ser anticapitalista en el siglo XXI*, 2019, Akal Ed., Madrid, p. 91.

Lo que tienen en común estas tres obras, al margen de una profunda insatisfacción con el presente continuo del Realismo Capitalista y de repensar el proyecto de la Modernidad, es contrastar, sin ambages, una advertencia ya asumida por Marx en el siglo XIX. Tal proclama, que a tenor de estas tres obras parece que es cada vez más real, sería la del final del trabajo tal y como lo hemos conocido. Marx infatigablemente en *El Capital* asumía que con el avance histórico de las fuerzas productivas del capitalismo, la nítida contradicción entre el capital constante (las máquinas) como mercancía que solo se consume y se gasta, y el capital variable (la fuerza de trabajo) encargada de generar riqueza, pues solo este capital puede producirla, iba inexpugnablemente a ser fagocitada hacia la mejora del capital variable, de las máquinas, y la cada vez más exigua posición de la fuerza de trabajo como generadora de riqueza. Dicho de manera más sencilla, el avance de las fuerzas de trabajo en el modelo de la financiarización de la economía y la inevitabilidad entrópica del desorden como generador de nuevas perspectivas de riqueza o acumulación de espacios nunca antes imaginados, genera ineluctablemente la destrucción de parte del trabajo desempeñado por la fuerza de trabajo, empujando a cada vez más personas en el mundo a una condición de pobreza extrema. Motivos, nada halagüeños, como bien atisbó Marx, que nos obligan a tomarnos muy en serio la coyuntura histórica sin medias tintas o medidas ortopédicas. Algunas de las respuestas que encontramos ante tal situación en estas obras es la nada desdeñable Renta Básica Universal³³³.

En resumidas cuentas, por todo lo dicho, y por algunas cosas más que nos hemos dejado en el tintero, la figura de Marx en el siglo XXI continúa siendo fundamental y de estudio obligatorio si no queremos faltar a la cita de mejorar las condiciones de vida de la gran mayoría de la población mundial y atender también a otros dolores sociales que se articulan junto a los de la dominación social de clase, a decir, el género, la raza, la etnia, etc.