Marx XXI UN MARXISMO PARA EL SIGLO XXI

Coordinado por Gonzalo Gallardo y Jorge V.

contra cultura

contra cultura

Primera edición:

1100 ejemplares, noviembre de 2021

Coordinación:

Gonzalo Gallardo & Jorge V. (Descansante)

Edición y corrección:

Gonzalo Gallardo & Jorge V. (Descansante)

Diseño y maquetación:

Jorge V. (Descansante)

Impresión:

PASKIN STUDIO C/de la Esperanza, 5. 28012, Madrid

Contacto:

ctrcultura.info@gmail.com https://contracultura.cc/

Se puede compartir, copiar y distribuir la obra de forma completamente libre en cualquiera de los formatos disponibles.

CONTENIDO

Presentación7
Gonzalo Gallardo Blanco
LA CRISIS DEL CAPITAL11
Pablo C. Ruiz
Marx sin atributos.
Sobre la ideología burguesa2
Mario Aguiriano Benéitez
Historia y sistema en marx.
¿HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA DEL CAPITALISMO?
Alejandro Fernández Barcina
Hegel y Marx sobre la libertad: de la doctrina de la esencia a i
DEL CONCEPTO, O DE LA SOCIEDAD CIVIL AL COMUNISMO5
Daniel Moreno Tonda
Extraña igualdad. Marx, Hegel y la lógica de la alienación 6
Ray Brassier
Hacia el rechazo de un activismo irreflexivo.
Apuntes marginales sobre la relación entre teoría y praxis en
Theodor W. Adorno
Alfonso Fernández Bustos
Una defensa crítica del legado del leninismo
Pau Plana

Frente al feminismo y otros movimientos de época
Sobre (y contra) el romanticismo económico
Un breve análisis del movimiento comunista en el paradigma de la posmodernidad
LA DIALÉCTICA MATERIALISTA FRENTE A LOS DEBATES DE LA POSTMODERNIDAD: DICOTOMÍA MATERIAL/CULTURAL, IDENTIDADES E INTERSECCIONALIDAD
EL DINERO, EL ESTADO Y LA COMUNIDAD ILUSORIA
LA CRÍTICA A LA DEMOCRACIA EN ALAIN BADIOU
Ciudadanía bajo el capitalismo dependiente; para una crítica de la ciudadanía en el liberalismo 191 Paula Vidal-Molina & Roberto Vargas-Muñoz
Sobre el eros enajenado: RELACIONES INTERPERSONALES Y TARDOCAPITALISMO
EL FANTASMA DE MARX RECORRE EL SIGLO XXI: LUCHA DE CLASES Y FETICHISMO DE LA MERCANCÍA

Presentación

GONZALO GALLARDO BLANCO

En un momento histórico de tremendas y rapidísimas transformaciones, donde nuestra realidad social es cada vez más compleja, los cambios a los que esta se ve sometida más precipitados y profundos y los fenómenos a los que nuestras vidas se ven expuestas son más difíciles de comprender, ¿qué sentido tiene hoy seguir a vueltas con el marxismo? Un marxismo para el siglo XXI nace con la intención de responder a esta pregunta —y esperemos a otras tantas más— afrontando los grandes debates presentes en nuestra actualidad, con la pretensión principal de volver a situar el marxismo como la verdad alternativa de nuestro presente y futuro en un momento en el que la clase trabajadora de todo el planeta parece no contar ya con verdad alternativa alguna con la que enfrentar la totalitaria verdad capitalista.

El cierre total del ciclo revolucionario del siglo pasado pesa mucho en este sentido, atravesando nuestra clase un momen-

1. Muñoz, J.; «¿Qué es el marxismo?», Lecturas de filosofía contemporánea, 1978, Materiales, Barcelona, p.115. Pues como señala Sacristán: «En el caso del pensamiento económico- social de Marx existe, sin duda, esa relación tecnológica con la práctica que tiene lo científico en sentido normal. Pero además existe otra relación, como es también sabido: una relación política directa, la cual es precisamente servida por la elaboración dialéctica, por la reconstrucción de la realidad coma un todo sistemático individualizado, una reconstrucción que intenta hacer asible el complejo objeto de la actuación política» (Sacristán, M.; El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia, 2020. Ed. Montesinos, Barcelona, p. 41 y 42).

2. Badiou, A.; «¿Qué entiendo yo por marxismo?», 2020, Revista Iconoclasia Nº 2, p. 247. Y es que en este punto nos sentimos totalmente deudores de la concepción del comunista francés al entender el marxismo como la invención constantemente renovada de una práctica de la política, «una práctica al mismo tiempo que la invención de un pensamiento de esa práctica» (ibid., op. cit., p. 251 y 252).

to en el que imaginar el fin del mundo resulta más sencillo que imaginar el fin del capitalismo. La derrota histórica de la clase obrera revolucionaria y su plasmación política, el movimiento comunista, llevó al marxismo, aquel gran misil contra el viejo mundo, a un estado de desorientación general. A las grandes e imprescindibles luchas que este inspiró le siguió no en pocas ocasiones la pretensión de reducirlo a mero dogma y religión de estado. De forma similar, en nuestros días, la pulsión dominante —integrada tanto en la academia, como en muchas organizaciones políticas que se dicen seguidoras de este— trata de hacerlo pasar meramente por el conjunto de ideas y postulados de un par de intelectuales —de los que apenas se dirá nunca nada de su dimensión revolucionaria de los siglos XIX y XX muy interesantes para pensar muchos de nuestros problemas actuales, pero que no sirven ya para ir mucho más de allí. En ambos casos, sin embargo, se niega a nuestro juicio la auténtica especificidad del marxismo, articulada en dos niveles distintos: el del conocimiento científico de la realidad social y el de la programación política con vistas a la transformación revolucionaria de dicha realidad¹.

A lo largo de las páginas que conforman este libro hemos pretendido por ello que el marxismo sea explorado en todo su esplendor, esto es: como pensamiento —unidad de su dimensión de ciencia, filosofía y política— que sólo puede sobrevivir y hacerse efectivo en tanto que organizador, pues la organización no es exclusivamente un medio para fines prescritos desde fuera, sino la constitución de los fines mismos en cuanto fuerzas reales². Es en este preciso sentido en el que surge la intervención del presente número, que pretende sumar su granito de arena a la tarea colectiva consistente en discernir cuáles son hoy, momento de crisis total para las fuerzas emancipadoras, las necesidades reales del movimiento revolucionario y los puntos de quiebra centrales para abrir la posibilidad de una nueva transformación radical de nuestra realidad, encarando el marxismo seriamente los debates más importantes de nuestro momento, de tal forma que lo frag-

PRESENTACIÓN

mentario, irrealizado, inmaduro se haga de nuevo madurez, sistema, conciencia³.

Son por ello muchos y muy variados los temas que esta compilación se ve obligada a afrontar. Comienza esta adentrándose en la crítica de la economía política en un momento de nueva y profunda crisis para el capital, con una potente reivindicación del papel de esta crítica como elemento central del marxismo, frente a la tergiversación de la misma por parte de muchas nuevas lecturas de Marx y el vaciamiento y anulación de todo su potencial revolucionario. Son así estas nuevas lecturas las que pasan inmediatamente después a someterse a ardua crítica, para adentrarse después el número en uno de los temas fundamentales de la tradición marxista en su orientación filosófica: el de la relación de la crítica marxista con la filosofía hegeliana, punto en el cual contamos con un escrito del filósofo británico Ray Brassier, uno de los pensadores marxistas más importantes de nuestro tiempo. Tras ello, no rehúye esta edición de afrontar la crítica entre líneas, tratándose puntos relacionados con el espontaneismo, el leninismo, el feminismo o el romanticismo económico, que dan después paso a un abordaje de la cuestión de la postmodernidad y la relación del marxismo con muchos de sus tópicos principales. Y por si todo esto no fuera suficiente, la última parte del libro termina tratando cuestiones de máxima actualidad para nuestro presente: un breve texto del sociólogo británico Simon Clarke, uno de los marxistas más destacados en este campo, da el pistoletazo de salida en este sentido, al que siguen distintas críticas de cuestiones relacionadas con la democracia, la ciudadanía, las relaciones interpersonales o el fetichismo de la mercancía.

Son, como puede observase, muchos y muy diversos temas los que trata de enfrentar este libro, que, pese a su dimensión lógicamente teórica, tiene en todo momento muy presente la articulación política y revolucionaria (pues, como es de sobra sabido, teoría y praxis no son momentos distintos, sino que forman una compleja y contradictoria unidad en

3. Gramsci, A.; «Nuestro Marx», Escritos (Antología), 2017, Alianza Editorial, Madrid, p. 66 y 67. Y aquí, pese al posible disgusto de unos y otros en uno y otro sentido, creemos que no hacemos otra cosa que seguir la lectura de Lenin, para el cual: «en el marxismo nada hay que se parezca al "sectarismo", en el sentido de que sea una doctrina fanática, petrificada, surgida al margen de la vía principal que ha seguido el desarrollo de la civilización mundial. Por el contrario, lo genial en Marx es, precisamente, que dio respuesta a los problemas que el pensamiento de avanzada de la humanidad había planteado ya. Su doctrina surgió como la continuación directa e inmediata de las doctrinas de los más grandes representantes de la filosofía, la economía política v el socialismo» (Lenin, V. I.; Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo)."

GONZALO GALLARDO BLANCO

4. Benjamin, W. y Scholem, G.; Correspondencia 1933-1940, 2011, Madrid, Editorial, Trotta, p. 116.

la que ambos polos se encuentran continuamente en mutua determinación, de tal forma que al igual que no existe teoría revolucionaria sin práctica revolucionaria, tampoco existe esta sin aquella). Con todo, esperamos que la publicación de este libro pueda abrir en unos y otros sentidos muy diversas críticas y debates, que ayuden a que poco a poco ese estado de desorientación del que comenzamos hablando pueda ser superado. Lo hacemos, como esperemos quede claro a través de estas páginas, abiertos a contribuciones que surgen de orientaciones muy diversas, que deben necesariamente confrontar entre sí para madurar, avanzar y realizarse y que tratan de expresar —siguiendo a Benjamin— que nuestro comunismo «de entre todas las formas posibles y todos los modos de expresión, la que menos hace suya es la de un credo»⁴.

LA CRISIS DEL CAPITAL

PABLO C. RUIZ

«¡Capital, tierra, trabajo! Pero el capital no es ninguna cosa, sino una determinada relación social de producción, perteneciente a una determinada formación social histórica, relación que se representa en una cosa le presta un carácter social específico».

Karl Marx, El Capital

 ${\it «Economics is the formula of an inverted world»}.$

Werner Bonefeld

5. Sobre este asunto, tal vez las Formaciones sean el intento teórico más avanzado de Marx.

Desde que el régimen del dinero se impusiera a sangre y fuego, el carácter cíclico de la producción capitalista y sus crisis han marcado, de forma abrupta, el devenir de la historia de la lucha de clases. Si bien ni Marx ni el marxismo se ocuparon jamás de descifrar los entresijos de las economías premodernas, —al menos con el compromiso que sí marcó el estudio del capitalismo⁵—, sabemos que lo que conocemos como crisis, un cúmulo de circunstancias que detienen la acumulación de la clase dominante, pasó de tener un carácter exógeno a las lógicas propias del sistema, a ser un resultado necesario de la reproducción social. No obstante, esto no nos puede llevar a concluir que las deficiencias de las formas de acumulación premodernas fueran estrictamente ajenas a la misma. Las seguías o las lluvias torrenciales son incontrolables, pero la capacidad de respuesta del sistema depende, entre otras cosas, también de lo estimulante que resulte innovar para aquellos que acumulan, característica propia de la sociedad capitalista. En definitiva, lo que aquí nos interesa es afirmar que las causas de las crisis económicas se encuentran definidas en la propia economía, que no es otra cosa que el movimiento social. Sociedad y economía constituyen, en este sentido, una unidad. Estudiar la sociedad es estudiar la economía, y viceversa. Por lo tanto, si las razones de las crisis son económicas, también son sociales, a pesar de que a primera vista tan solo parezcan técnicas. El funcionamiento objetivo del capitalismo, i.e. la ley del valor, es, ante todo, un funcionamiento social.

Esta es la principal diferencia entre el método de la economía burguesa y el marxismo: la capacidad del segundo de captar la interdependencia de todos los elementos de la economía, esto es, de entender la sociedad como totalidad, superando así la forma cosificada y naturalizante que tiene la realidad social de manifestarse (Lúkacs, 1985). Es en este esfuerzo en el que encontramos el camino para comprender la economía capitalista como algo puramente social e histórico y no como una fuerza sobrenatural e incontrolable que nos somete. La crítica de la economía política ha de entenderse

LA CRISIS DEL CAPITAL

siempre como una herramienta para la revolución y no como una mera descripción técnica del capitalismo, que no sería otra cosa que reproducir la posición del economista burgués que se detiene en las formas económicas y las valida en su expresión inmediata⁶.

Todo marxista que se lance a comprender el despliegue objetivo del capitalismo, esto es, a conocer lo que determina fundamentalmente la vida que llevamos, ha de hacerlo siempre con la pretensión de cambiar la realidad. El objeto de estudio para un marxista no es uno cualquiera. Uno no observa el dominio social o la injustica como el que atiende a la densidad de tal o cual material, salvo en casos terminales de cinismo. Una de las principales lecciones a destacar del materialismo histórico es, precisamente, que cuando uno estudia la sociedad y descubre cómo se relacionan los sujetos —o, en otras palabras, capta el objeto, el orden social, y su funcionamiento- está, de facto, inmerso en proceso de autoconocimiento. Empero, si decimos que estas relaciones constituyen un orden social es porque no son una serie de articulaciones aleatorias, sino un cúmulo de enlaces cuya lógica responde a la existencia de una relación más general: la relación social capitalista7. Esta es la manera en la que podemos captar la sistematicidad de la sociedad, para así comprender que el movimiento social capitalista se expresa de manera objetiva, regido por una lógica discernible, de acuerdo a unas leyes históricas.

Esta parte «técnica» u objetiva de la crítica de la economía política ha suscitado todo tipo de debates en los últimos 150 años. El despliegue la ley del valor es un asunto que mueve pasiones, sobre todo, en esa en ocasiones oscura colectividad a la que conocemos como «economistas marxistas» Desde luego que no es el punto que ahora nos ocupa, pero quien pretenda realizar una aproximación parcial a una doctrina como la marxista —que no es ni económica, ni política, ni filosófica, sino todas a la vez—estará tan perdido como el que intenta conocer una lengua estudiando exclusivamente su parte

6. «En manos de los economistas "la ley de la acumulación capitalista se transforma una ley de la naturaleza"» Bonefeld (2014) citando a Adorno.

7. «El Capital» no es un título que haga referencia a lo que cada burgués hace, ni tan siquiera al conjunto de burgueses, sino a la relación social que rige la sociedad burguesa: «el capitalista no es más que el capital personificado, solo funciona en el proceso de producción como exponente del capital» (Marx, K.; El Capital, vol. IX, 2016, Akal Ed., Madrid, p. 271). [Nota del editor: a modo de clarificación de las referencias a El Capital en este escrito, basadas en la edición de Akal, por la cual cada uno de los 3 tomos de la gran obra está dividida en 3 volúmenes, estos se enumerarán en el mismo del I al IX, de tal forma que del I-III corresponden al Tomo I (El proceso de producción del capital), del IV-VI al Tomo II (El proceso de circulación del capital) y del VII al IX al Tomo III (El proceso global de la producción capitalista)].

léxica, sin duda fundamental pero no suficiente. En cualquier caso, independientemente del grado de compromiso con una comprensión honesta del marxismo de cada uno de ellos, son muchos los teóricos que han abordado los aspectos más técnicos que comentábamos. Hilferding, Luxemburgo, Lenin, Bauer, Bujarin, Grossman, Amin, Tugan-Baranovsky, Rubin, Shaihk, Mandel, Mattick, Heinrich, Kliman...son algunos de los autores que, si no se han dedicado de forma completa a la economía marxista, lo han hecho de manera muy destacada. De entre todas las categorías que han suscitado agitadas disputas acerca de su contenido conceptual —dinero, valor, precios de producción...—, la de crisis tal vez sea una de las que goza de más actualidad; no solo por los recientes debates sobre la ley de la tendencia descendente de la tasa de ganancia entre Kliman y Harvey, sino por lo popular del término en una época marcada por la misma. No se trata de dotar de mayor o menor relevancia a una u otras discusiones -¡qué ridículo sería decirse marxista y pensar que definir la noción de valor no es un asunto central! Al contrario, al ser la crítica de la economía política un corpus teórico en el que todas las categorías están relacionadas de tal manera que la comprensión de una exige la del resto, ser capaces de definir rigurosamente qué son y cómo se despliegan las crisis, ya presupone una correcta asimilación de conceptos como valor, precio o acumulación. Como decía, nuestros tiempos no son otros que los de la interminable recesión y no es ésta una cuestión menor. Las contradicciones internas del capitalismo son tan insalvables como crecientes. Cada recesión, al ser un momento de reordenamiento y reajuste violento, genera una brecha que la ulterior acumulación dificilmente puede reparar. De ahí la tan extendida y agotadora sensación de no haber salido de la crisis desde el boom financiero-inmobiliario del 2008. Si la idea de crisis define para amplios sectores de la población trabajadora el estado actual de las cosas, es tarea innegociable combatir la ideología burguesa que las muestra como una de las diez plagas de Egipto ante las que no queda sino lamentarse. El escuadrón resignificante podría centrar sus esfuerzos en asuntos provechosos como éste y dejar de

LA CRISIS DEL CAPITAL

una vez de lado esa obsesión por convencernos a todos de que los pilares vitales de Franco son una oportunidad para construir hegemonía.

En muy resumidas cuentas, las dos posiciones marxistas sobre las crisis económicas se pueden sintetizar de la siguiente manera8: realización y valorización. La primera de las posturas encuentra en la contradicción entre producción y consumo, característica de la anárquica maquinaria productiva capitalista, la explicación y causa de las crisis. Debido a que la producción de mercancías no está planificada y los productores acuden al mercado de forma separada y sin ninguna garantía de poder dar salida al output producido, el sistema es incapaz de hacer coincidir lo que se produce v se consume. Es uno de los problemas de que la producción esté regida por la ganancia individual de cada productor y no por las necesidades de la sociedad. Si, además, tenemos en cuenta que cada capital tiende a reducir el salario en favor de la ganancia, esto es, a mitigar el poder adquisitivo de la mayoría de la masa consumidora, la situación de subconsumo queda enteramente explicada. Por lo tanto, las crisis capitalistas serían un asunto de mercado. Esta postura presenta varios problemas. Desde un punto de vista empírico, es complicado explicar una situación particular a través de la constatación de una norma. La sobreproducción es sin duda una realidad incontestable, pero presente durante todo el ciclo, lo que hace complicado destacarla como causa determinante o fundamental de la recesión. También es problemática la reflexión relativa a la demanda. El subconsumismo da cuenta de una «demanda insuficiente» que, desde luego, «existe», pero no como causa del estancamiento. La evolución de la compensación real por empleado9 indica que los salarios no caen en momentos previos a la recesión. En el mejor de los casos, se ralentiza el crecimiento del conjunto salarial tras el crash. Tampoco el desempleo aumenta de manera significativa en los años que preceden a la contracción. La desproporción entre producción y consumo es constante, aunque se agrava durante la crisis; la depauperización de la clase trabajadora es

8. Cabe aclarar que en ningún caso son dos corrientes a las que cada uno de sus integrantes se adscriba, sino una categorización realizada a posteriori por los defensores de la valorización para reflejar las contradicciones entre los primeros y Marx.

9. Es importante explicar que en los datos recogidos de AMECO se incluyen empleados de alto rango que no suelen sufrir ajustes salariales en las recesiones, como los directivos. No obstante, es prueba suficiente para aclarar el asunto que nos concierne.

10. Para Marx la falta de demanda no es la verdadera expresión de la crisis que «se manifiestan no en la reducción inmediata de la demanda consuntiva, de la demanda para el consumo individual, sino en la reducción del intercambio de capital por capital, del proceso de reproducción del capital» (Marx, K.; El Capital, vol. V, ibid., op. cit., p. 95).

11. Recuérdese lo que decía Marx: «Toda ciencia estaría de más si la forma de manifestarse de las cosas y su esencia coincidiesen directamente» (Marx, K.; El Capital, vol. VI, ibid., op. cit., p. 269).

12. Los cálculos marginalistas de producción se hacen sobre una función de beneficio mayor que cero, es decir, es un corpus teórico con perspectiva de clase, a pesar de que se revista de esquemas ideales en los que el individuo, como homo oeconomicus, es el sujeto social.

13. La conspiración burguesa no es una fórmula demasiado útil para explicar el nacimiento de una corriente de pensamiento que cuenta con autores de distintas regiones del mundo y que nunca estuvieron en contacto.

un fenómeno que sucede generalmente a posteriori. La teoría subconsumista identifica como causas lo que con seguridad son reglas generales —sobreproducción— o consecuencias —demanda insuficiente¹o —.

Esta falta de comprensión es fruto de, si se quiere, un pensamiento poco científico¹¹. La revolución marginalista rompió definitivamente con la economía política clásica al renunciar por principio a cualquier unidad entre lo económico y lo social. La elevación de la economía a ciencia natural (physics, economics) respondía, por un lado, y de forma directa, a esa reivindicación hiperracionalista de que la realidad social es perfectamente matematizable. Las derivadas e integrales además de la disolución de la sociedad de clases como punto de partida del estudio— ayudarían a poder calcular las necesidades consumidoras (demanda) y las posibilidades gananciales (oferta)¹², en un sistema cerrado de individuos libres e iguales en el que el deseguilibrio brillaría por su ausencia. Por otro lado, y de forma menos directa o intencionada¹³, la transformación nominal que hacía desparecer la palabra «política» de la fórmula anterior, ayudaba a expandir la idea burguesa que quiebra el vínculo entre lo social y lo económico para así constituir dos esferas cosificadas, autónomas, que se explicarían por sí mismas. De esta manera, lo social no sería más que un cúmulo de relaciones inexplicables por una lógica común, arbitrarias, desactivando así cualquier tipo de política; y lo económico un espacio donde el tecnócrata despliega su conocimiento sin prejuicios y ni valores.

Esta delirante visión de la realidad es diametralmente opuesta a la noción de totalidad que comentábamos al comienzo. La idea de totalidad asume que todos los elementos constitutivos de la realidad están vinculados entre sí y sometidos por la lógica mercantil o forma-mercancía. Por lo tanto, vemos, de nuevo, que es en la relación de las partes donde encontramos la verdadera esencia de las mismas. Este es, también, el problema del subconsumismo. Contemplan atónitos cómo una y otra vez el capitalismo termina por producir una

LA CRISIS DEL CAPITAL

ingente cantidad de valores invendibles y constatan, rápidamente, que éste es, de facto, el problema fundamental del capitalismo, cuando la excesiva sobreproducción es sólo la forma necesaria de manifestarse que tiene el contradictorio proceso de valorización. La esfera de la producción y la de la distribución, como sucede con la social y la económica, son dos cuya separación tan solo puede ser categórica o conceptual. La producción es concreta, discernible, cuantificable; mientras que el mercado es una entidad abstracta que reúne de forma casi mística a los productores del sistema. Parece como si fueran dos instancias independientes, autosuficientes, específicas. Pero esto no es más que una apariencia. Un mercado que va no se rige por la arbitrariedad como en los tiempos de Aristóteles (Marx, 2016a), sino por el intercambio de equivalentes, solo es posible con el presupuesto de una producción de tipo capitalista, que a su vez solo puede expandirse necesariamente gracias a un mercado cuyo intercambio posibilite la apropiación de plusvalía y su ulterior capitalización. Así, afirmar que las contradicciones del capitalismo se despliegan sólo sobre una de sus partes es verdaderamente incompatible con la idea de sistema (en un sentido marxista), así como la creencia de que es una de las dos esferas del proceso de valorización la central para explicar la reproducción social se aleja de Marx¹⁴.

No es que Luxemburgo y otros pensaran que la producción estaba exenta de contradicciones, lo cual sería tan estúpido como atrevido de afirmar teniendo en cuenta que, al menos la líder espartaquista, dedicó gran parte de su vida a organizar la revolución proletaria. El asunto más bien tiene que ver con que al no dar cuenta de la relación entre todas las categorías de la crítica de la economía política, era imposible comprender correctamente el despliegue de cada una de ellas¹5. Por ejemplo, Luxemburgo afirmó que la producción capitalista necesitaba de espacios sociales no subsumidos por el régimen salarial, para poder dar salida al excedente mercantil que las propias economías capitalistas no eran capaces de asumir¹6. Así, sabiéndolo o no, renunciaba a la tan popular como bri-

14. Si bien, como veremos, la producción de plusvalía es la actividad que fundamenta la acumulación capitalista, ésta depende «tanto del proceso de circulación como del proceso de producción» (Marx, K.; El Capital, vol. IX, ibid., op. cit., p. 356).

15. Sabemos de los debates de Luxemburgo con otros sobre los esquemas de reproducción del tomo II de *El Capital*. Para más información se recomiendo el capítulo titulado «Los Epígonos» del libro *Teorías de las crisis* (2014) de Paul Mattick.

16. Luxemburgo, R.; La acumulación del capital, 1968, Grijalbo, México. 17. Marx, K.; El Capital, vol. VII, ibid., op, cit., p. 327.

18. En Imperialismo: fase superior del capitalismo. Lenin responde indirectamente a Luxemburgo, con la que mantuvo numerosas disputas fraternales, de la siguiente manera: «Los capitalistas no se reparten el mundo llevados por una particular perversidad, sino porque el grado de concentración a que se ha llegado les obliga a seguir este camino para obtener beneficios; v se lo reparten "según el capital", "según la fuerza"; otro procedimiento de reparto es imposible en el sistema de la producción mercantil y el capitalismo [...]; el rasgo característico del periodo que nos ocupa es el reparto definitivo del planeta, definitivo no en el sentido de que sea imposible repartirlo de nuevo -al contrario, nuevos repartos son posibles e inevitables-, sino en el de que la política colonial de los países capitalistas ha terminado ya la conquista de todas las tierras no ocupadas que había en nuestro planeta. Por primera vez, el mundo se encuentra ya repartido, de modo que lo que en adelante puede efectuarse son únicamente nuevos repartos, es decir, el paso de territorios de un "propietario" a otro» (Lenin, V.I.; Imperialismo: la fase superior del capitalismo, 2012, Taurus, Madrid, p.101).

19. Marx sobre la unidad entre producción y distribución: «El proceso global de circulación, o el proceso global de la llante idea de que «el verdadero límite del capital es el capital mismo»17, para situar ese mismo límite fuera de la acumulación, en este caso en los propios márgenes geográficos del planeta Tierra: una vez todo fuera capital, no podría seguir imperando la lógica de la producción por la producción. Hoy sabemos que nada ha sido así, aunque no era necesaria la espera para constatar el error de la reflexión¹⁸. Cuando se termina por asumir que los aspectos productivos y distributivos del capitalismo no son partes de un proceso unitario y que la dificultad de la acumulación es la asignación de recursos que realiza el mercado, se está bastante más cerca de la Teoría General de Keynes que de la crítica de la economía política¹⁹. Cuando Keynes en 1923 dijo aquello de «en el largo plazo estamos todos muertos» —como una reivindicación de las medidas urgentes para evitar la crisis, independientemente del coste que tuvieran tales políticas a largo plazo en el imaginario liberal— no hizo otra cosa que demostrar la incapacidad del pensamiento burgués de captar las tendencias generales del capitalismo y pensar, por tanto, en el largo plazo. Resultado de esta lectura fracasada del sistema, el keynesianismo siempre ha concebido las crisis como desajustes momentáneos y particulares perfectamente corregibles a través de la redistribución. Se aplica una suerte de juicio moral por el cual el capitalismo egoísta debería ser reeducado por el Estado a través de la política fiscal expansiva y mostrar así su cara más amable. Aunque Luxemburgo y otros tuvieran siempre presente que el capitalismo era un engendro a destruir y sepultar en lo más hondo, de su concepción sobre las crisis sólo cabe concluir que el mismo sistema, mediante una reasignación de recursos que ajusta de nuevo la oferta y la demanda, puede salvar sus contradicciones internas, lo cual hace de este orden social una forma de vivir injusta, pero perfectamente eterna, cuestión que no casa nada bien con la tendencia inherente del capitalismo a destruir sus dos fuentes de riqueza: el trabajo y la naturaleza. La relación social que hizo posible una sociabilidad tan generalizada —en definitiva, la posibilidad de una economía en el sentido moderno de la palabra— es la misma que condena a la sociedad a su desaparición.

LA CRISIS DEL CAPITAL

La postura de la valorización es sustancialmente distinta a la presentada. La premisa central es clara: si el motor de la acumulación es la rentabilidad, las crisis han de ser pensadas como problemas rentables de la inversión. Cuando en distintos textos Marx y Engels afirman que toda expansión capitalista contiene en sí el germen de la crisis, no pretenden otra cosa que situar las razones de la recesión en la lógica interna de la acumulación²⁰. Para Marx, el mecanismo de la crisis es necesario en dos sentidos: por un lado, en un sentido filosófico, la crisis es necesaria porque sucede irremediablemente; por otro lado, en un sentido técnico, es el momento de ajuste que hace posible que la acumulación detenida se reactive. Marx trató en el tercer tomo de El Capital de describir científicamente, entre otras cosas, el contenido de los procesos de recesión. No pudo destapar todas las determinaciones de las crisis hasta la parte final de la obra, ya que, la competencia, el elemento fundamental para explicar la espiral cíclica del capitalismo, no había sido tomado en consideración en toda su complejidad. Es la forma que adopta la relación entre cada uno de los capitales lo que explica su movimiento general, ya que no es sino la competencia la que en definitiva termina por explicar la conformación de la tasa de ganancia media, regla que marca, en una sociedad con libertad de movimiento de capitales, quién produce y quién no²¹. Cuando el mercado se estrecha de tal manera que para un productor ya no resulta rentable la inversión, éste desaparece. La competencia es una cuestión de supervivencia. La innovación técnica y la reorganización empresarial son los dos mecanismos fundamentales para aumentar la productividad -producir más con menos—, siendo el primero notablemente más extensible en el tiempo al depender del progreso tecnológico. La reorganización empresarial como fuente de productividad tiene unos límites muy ajustados. Por lo tanto, diremos que el capital aumenta el peso relativo del capital fijo (tecnológico) de la inversión necesariamente, para así poder aumentar la producción, reducir el coste unitario por mercancía, así como los precios, y ampliar la cuota de mercado al poder vender más cantidad a un precio menor. El problema definitivo reside en que la rela-

reproducción del capital, es la unidad de su fase de producción y de su fase de reproducción, discurriendo por fases a través de ambos procesos. En ello reside una posibilidad ulteriormente desarrollada o una forma abstracta de la crisis. Los economistas que niegan la crisis se atienen, por tanto, únicamente a la unidad de estas dos fases. Si estuvieran separadas sin formar una unidad, no sería, precisamente, posible el establecimiento violento de su unidad, no sería posible la crisis. Si fuesen una única cosa, si no hubiese separación. tampoco sería posible producir una separación violenta, una crisis» (en: Mattick, P.; Crisis económica y teoría de las crisis. Un ensayo sobre Marx y la ciencia económica, 2014, Maia, Madrid, p. 39).

20. L«La crisis es el establecimiento violento de la unidad entre instancias independizadas y la indepen-dización violenta de instancias que, en esencia, forman una unidad» (ibid., op. cit., p. 31).

21. Se recomienda la lectura de los capítulos VIII, IX y X del tercer libro de *El Capital*.

22. «[...] la demanda de trabajo no avanza con el mismo ritmo que la acumulación del capital. Aumenta, sin duda, pero aumenta en una proporción constantemente decreciente, comparándola con el incremento del capital» (Marx, K.; Salario, precio y ganancia, 2018 Sciencie Marxiste. Biblioteca Jovenés, p. 112).

23. Marx, K.; El Capital, vol. VII, ibid., op. cit. p. 319.

ción entre rentabilidad y composición orgánica del capital es inversa, es decir, a más capital constante y, por tanto, mayor composición orgánica, menor rentabilidad en largo plazo. El desplazamiento de la fuerza de trabajo del circuito productivo o la mera disminución de su peso por unidad de capital fijo²² genera que, independientemente del valor absoluto de la ganancia del capitalista, la tasa que mide la rentabilidad sea cada vez más baja, es decir, la proporción entre lo obtenido y lo invertido disminuye. Aumenta más rápido la inversión en capital constante que en variable y eso dificulta enormemente la extracción de plusvalía necesaria para hacer posible la ulterior inversión. Así, lo que en el mercado se manifiesta como un enorme cúmulo de mercancías invendibles no es otra cosa que una escasez de plusvalía en la producción. Cuando la rentabilidad no es suficiente como para proseguir con la capitalización de plusvalía, la acumulación se detiene y llega la crisis. En esto consiste básicamente y de forma muy resumida la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia: el mismo procedimiento que permite a cada capitalista individual mejorar su posición competitiva —el aumento de la productividad—, condena al capital en general a la recesión. Es por eso por lo que afirmamos, junto a Marx y Engels, que el germen de la crisis está en la acumulación misma. Son los mismos elementos que permiten la expansión los que, en definitiva, terminan por desincentivar la inversión, o en palabras de Marx «con la ley de la caída de la tasa de ganancia, el progreso de la capacidad productiva del trabajo implica que al llegar ese progreso a cierto punto se opone de la manera más drástica a sí mismo y ha de ser superado por medio de una crisis»²³. El capitalismo es, en este sentido, un sistema en crisis.

La palabra tendencia desde luego que no es casual. No es una ley inmediatamente observable porque como Marx notó, existen factores que la contrarrestan y hacen de difícil predicción el recorrido exacto de la caída —además de lo complicado que resulta medir la realidad socioeconómica con las categorías de la economía burguesa—. El factor contrarrestante fundamental es el aumento de la tasa de explotación,

LA CRISIS DEL CAPITAL

esto es, la proporción de plusvalor extraído en relación con el valor generado por el trabajador, cuestión que en ningún caso se dirime de forma técnica, sino social, como es evidente. La posibilidad de aplicar una reforma laboral que permita aumentar legalmente la tasa de explotación o la propia cultura trabajadora del país -más o menos laxa a la hora de asumir jornadas laborales más largas- son elementos difícilmente incorporables a una tasa o índice. La lucha de clases no se puede ni calcular, ni predecir. Pero lo que sí podemos afirmar es que cada crisis se salda con una mayor concentración de capital y con una tasa de explotación más elevada, que son las dos formas que tienen las contradicciones capital-capital y capital-trabajo de reordenarse tras tensionarse en exceso. Sin este reajuste doble, la crisis es técnicamente insuperable, pues son las dos maneras de desplazar a los valores menos rentables de la producción.

24. Adorno, T., Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad, 1984, Akal Ed., Madrid.

Este mecanismo sanador es un proceso necesario, es decir, emerge del mismo desarrollo capitalista, de sus componentes contradictorios fundamentales, no de la aplicación de tal o cual política —«la sociedad no se mantiene en vida a pesar de su antagonismo, sino gracias a él» — 24. No hay capacidad de agencia en aquellos que invierten que haga posible evitar o provocar las crisis. En este sentido, el capitalismo es una fuerza que somete no solo al proletariado, lo que es generalmente más inteligible, sino también al capitalista al no ser éste un sujeto capaz de ser dueño de su propio destino²⁵ -lo cual no quiere decir que ambos sean dos sometimientos cualitativamente iguales o de los que se pudieran deducir conclusiones semejantes. Existe en el proletariado una posibilidad de consciencia por el lugar que ocupa en la sociedad que, sin embargo, no está presente en el caso de la burguesía. En cualquier caso, lo que aquí nos interesa resaltar es que, si la sociedad burguesa y todas sus partes están sucumbidas por la lógica mercantil, que presupone las crisis como condición para su reproducción, no hay posibilidad de evitar la recesión ni por parte de los técnicos, ni del Estado, ni de la clase burguesa, ya que son partes interesadas en el despliegue de la

25. «Ambos, el trabajador y el capitalista, son personificaciones de categorías económicas» Bonefeld, W., Critical Theory and the Critique of Political Economy. On subversion and negative reason. Bloomsbury, Londres (2014).

26. «La economía vulgar no hace en realidad más que traducir, sistematizar y defender doctrinalmente las ideas de los agentes de la producción cautivos de las relaciones de producción del régimen burgués. Por eso no debe maravillarnos que la economía vulgar se encuentre perfectamente a gusto precisamente bajo la manifestación extrañada de las relaciones económicas» (Marx, K.; El Capital, vol. IX, ibid., op. p. 269).

27. «The Evolutionist Revolt Against Classical Economics: II», en: England–James Steuart, Richard Jones, Karl Marx, Journal of Political Economy, Vol. 51, No. 6, p. 520.

lógica misma²⁶. La clase trabajadora políticamente organizada es la única capaz de casar sus intereses con la abolición del orden capitalista.

En relación con lo expuesto al comienzo, las crisis económicas son un problema fundamentalmente social, a pesar de que se nos aparezcan como fenómenos técnicos. La recesión muestra sin pudor las contradicciones internas del capitalismo y es, sin duda, un momento en el que la victoria ideológica sobre la burguesía se torna más factible. Pero en ningún caso la mayor miseria, la sensación de una crisis total, ni tan siquiera la percepción de que el final de los días se acerca activa automáticamente esa posibilidad de subjetividad revolucionaria inmanente a la reproducción social capitalista. Solo un proyecto verdaderamente comprometido con la superación de las lógicas centrales de la acumulación capitalista está efectivamente en condiciones de proponer una organización social comunitaria, una producción consciente y organizada, una vida radicalmente libre.

«ningún sistema económico, no importa en qué medida esté debilitado, se derrumba por sí mismo; ha de ser «derribado». [...] la llamada «necesidad histórica» no se consuma automáticamente, sino que requiere la organización consciente de la clase trabajadora»

Henryk Grosmman²⁷

«Solo en comunidad con otros tiene cada individuo los medios para desarrollar sus capacidades en todos los sentidos; solo en comunidad, por tanto, se hace posible la libertad personal»

K. Marx & F. Engels, La Ideología Alemana

MARX SIN ATRIBUTOS. Sobre la ideología burguesa

MARIO AGUIRIANO BENÉITEZ

No es un fantasma sino más bien una consigna, pero desde luego recorre el mundo. Desde los departamentos de Filosofía de París hasta las reuniones del ALBA, desde las asambleas de coloridos activistas hasta las cocinas inverosímiles en las que los académicos agitan el caldero de términos mágicos; siguiendo hasta la sala de la UPV de Leioa en la que oí a un ponente clamar que a Marx había que «inyectarle a tope de feminismo y ecologismo», un enorme Marx failed to consider preside el panorama intelectual de los últimos 40 años.

En el ámbito de la teoría desacomplejadamente burguesa esto no supone novedad alguna. Marx *failed*, a secas, siempre fue un dogma por esos lares. Su resonancia es, sin embargo, más extraña en el campo de la teoría de pretensiones radicales, que la figura del pensador de Tréveris había presidido—a

menudo poco más que nominalmente, todo hay que decirlo—durante los 70 años anteriores.

La espectacular derrota de la clase obrera internacional entre los años 70 y 80 tiene, por supuesto, mucho que ver con esto. Tras aquellas décadas convulsas, fueron legión quienes optaron por enterrar a Marx junto con las esperanzas revolucionarias que su obra y las luchas políticas de los 60 y 70 habían inspirado.

Sin embargo, como el viejo topo por él invocado, Marx se resiste a dejarse enterrar del todo, y sigue sacando la cabeza por aquí y por allá, siendo convidado de tanto en cuanto a ocupar su espacio en el panteón de los pensadores «a los que debe acudirse en caso de crisis». Esto en el mejor de los casos. En el peor, Marx aparece como un cadáver insepulto sobre el que verter las acusaciones más variopintas. El caso más habitual, no obstante, no coincide exactamente con ninguno de los dos primeros, que sin embargo llevan su impronta. Aquí es donde entra el ubicuo Marx failed to consider. La consiga es intercambiable por esta otra: Marx sí, pero... Y a continuación pueden insertarse objeciones infinitas, a menudo tan groseramente incompatibles con los postulados del propio Marx que su papel queda relegado al de un triste convidado de piedra (como veremos, una versión particularmente insidiosa de esta tendencia consiste en sepultar a Marx en halagos para, de hecho, sepultarlo).

UNDOING MARX (O MARX SIN ATRIBUTOS)

La obra *Undoing the Demos*: *Neoliberalism's Stealth Revolution* (2015) de Wendy Brown, traducida al castellano como *El pueblo sin atributos*, puede servirnos de ejemplo para ilustrar la peculiar relación de muchos teóricos contemporáneos con el marxismo. En sus 222 páginas, el nombre de Marx aparece en más de 30 ocasiones, y en el prólogo mismo la autora especifi-

Marx sin atributos. Sobre la ideología burguesa

ca que está planeando un libro sobre el autor alemán (todavía por publicar).

Brown conjura a menudo el espectro de Marx, pero solo para proceder inmediatamente a enterrarlo. Es explícita a este respecto: «la transformación del trabajo en capital humano y de los trabajadores en emprendedores [...] elimina la base de la alienación y la explotación tal y como Marx las concibió», «la descripción del capitalismo que hace Marx [...] es inadecuada en vista de lo que la racionalidad neoliberal ha

forjado». En definitiva, Marx failed to consider... Neoliberalism.

Conviene destacar a cuántas reducciones hay que someter a Marx para poder declararlo desfasado. Primero, v aunque esto es menos notable en el caso de Brown, su obra debe reducirse al ámbito de la economía, olvidando el célebre subtítulo de El Capital: crítica de la economía política (léase con la voz de Heinrich). Segundo, El Capital debe concebirse no como un análisis del capitalismo «en su medida ideal», como el propio Marx afirmara, sino (kautskianamente, dicho sea de paso) como un estudio histórico del capitalismo, presuntamente limitado a su desarrollo decimonónico (aunque Brown acepta que Marx trató de analizar los fundamentos del capitalismo, sus propias tesis le obligan a negarlo, pues de lo contrario habría de afirmar no solo que Marx no pudo anticipar el neoliberalismo, sino que no fue capaz de comprender dichos fundamentos). Tercero, sus conceptos han de historizarse obsesivamente, haciéndolos del todo indisociables de las condiciones empíricas en las que fueron elaborados, a la vez que se vacían de contenido (solo así puede afirmarse algo tan inverosímil como que el modo en que el trabajador se concibe a sí mismo «elimina la base de la explotación», esto es, de la producción de plusvalor). Cuarto, y también muy habitual, deben imputársele cuestiones dudosas o directamente falsas, como su presunta adscripción a una antropología filosófica erigida sobre la idea del homo oeconomicus, y notoriamente similar a la de Smith²⁸.

28. Brown, W.; Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution, 2015, Princeton University Press, Princeton, p. 92.

29. Las premisas de Brown no solo son teóricamente falaces: también son, en lo que se refiere a la teoría política neoliberal, empíricamente falsas. Leios de concebir lo económico como un fin en sí mismo, los teóricos neoliberales son desaforados moralistas (Whyte, J.; The Morals of the Market. Human Rights and the Rise of Neoliberalism, 2019, Verso Books, Londres.); lejos de centrarse únicamente en el mágico poder de las leves del mercado para desfacer todo entuerto, las condiciones políticas de la libertad de mercado son una de sus preocupaciones principales (Slobodian, Q.; Globalists. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism, 2018, Harvard University Press, Harvard, p. 87; Biebricher, T.; The Political Theory of Neoliberalism, 2019, Stanford University Press, Stanford, p. 27; Bonefeld, W.; «Freedom and the Strong State. On German Ordoliberalism», 2012, New Political Economy, vol. 17, no. 5, pp. 633-656) y la crítica del «socialismo» v el «irracionalismo burocrático» la principal vía de legitimación de sus teorías (Clarke, S.; Marx, Marginalism, and Modern Sociology. 1982, Palgrave Macmillan, Londres, p.

30. En la que el dominio de clase se reproduce a través del intercambio entre individuos formalmente libres e iguales, lo que requiere de una instancia no directamente «económica» dedicada a sancionar jurídicamente esta libertad a la vez que concentra el monopolio

Este proceder es paradigmático porque permite desactivar a Marx a la vez que se evita una confrontación sostenida con su obra, a la que puede, incluso, proclamarse una fidelidad indeterminada que permitiría dotar de un aura de radicalidad a una obra estrictamente burguesa.

El carácter burgués de *Undoing the Demos* no viene dado por los generosos ingresos que su puesto como profesora en Berkeley reporta a Brown, sino por la división entre lo político y lo económico que constituye el armazón conceptual de la obra

Brown presenta el neoliberalismo como una racionalidad estrictamente económica²⁹ cuyo objetivo último es la eliminación de lo político como tal, que la autora asocia, en un gesto prodigiosamente unilateral, con la «democracia». El concepto de «economía» de Brown deriva directamente de la concepción arendtiana de lo social. En consecuencia, su identificación entre «lo económico» y el reino de la necesidad tiene como contraparte la asimilación, igualmente ardentiana, de lo político (la «democracia», en Brown) con la libertad.

En lugar de concebir, con Marx, «lo político» y «lo económico» como dos *momentos* de la relación social capitalista³o, Brown contrapone abstractamente dos hipóstasis («la economía» y «lo político», cuya separación es *postulada* sin llegar a explicarse) en un relato de tintes cuasi-existencialistas según el cuál el neoliberalismo pondría en peligro una capacidad de autogobierno colectivo absolutamente mistificada³¹. El resultado es una apología de la democracia burguesa adornada con ropajes vagamente anticapitalistas. El Estado, en Brown, no es la *forma política* de la sociedad burguesa, sino una instancia neutral provisionalmente invadida por un cuerpo extraño (el dichoso «neoliberalismo»). La libertad abstracta consustancial al capitalismo es naturalizada para contraponerla a una «necesidad» no identificada con el capital como tal, sino con una «racionalidad» particular (neoliberal) que desequilibra-

MARX SIN ATRIBUTOS. SOBRE LA IDEOLOGÍA BURGUESA

ría la balanza entre necesidad y libertad presumiblemente alcanzada bajo el Estado Keynesiano.

Esta postura no es sino una reedición (en términos más potables para la sensibilidad «progresista» contemporánea) de la oposición abstracta entre el «ciudadano» y el «burgués» propia del «democratismo» (pequeño)burgués que Marx criticara con precisión en sus escritos de juventud, y descansa como este último en la naturalización del trabajo alienado. El ciudadano, el «hombre abstracto» sujeto de derechos, es la expresión política de una sociedad construida sobre la alienación del trabajo, en la que la libertad abstracta de los sujetos no es sino un momento de la necesidad (la ley del valor). Contraponerlos es miopía dialéctica y abierta mistificación³².

Mutatis mutandis, la descripción del neoliberalismo como una racionalidad «puramente económica» es una fantasía que oculta el modo en el que, bajo el modo de producción capitalista, lo político, en forma de lucha de clases, atraviesa en todo punto la «objetividad espectral» de las formas alienadas que constituyen «la economía»³³.

FETICHISMO Y ESQUIZOFRENIA

La desactivación de Marx³⁴ a través de una mezcla de elogios vacíos y críticas superficiales es la vía a través de la cuál la «teoría» contemporánea se permite ignorar su legado, para así consagrar como «crítico» y «radical» un difuso anticapitalismo perfectamente burgués en su forma y fondo. El ejemplo de Brown es peculiarmente sangrante, pero es poco más que un síntoma. Isabelle Garo³⁵ ha detectado una tendencia similar en Deleuze y Guattari, cuyas referencias a la «grandeza de Marx» (el título de la obra sobre el alemán que Deleuze planeaba escribir antes de su muerte) parecen funcionar como una trampa para incautos, quizá destinada a distraernos del abierto antimarxismo de las tesis centrales del *Anti-Edipo*, donde la burguesía es consagrada como la única clase genui-

de la violencia directa. ausente en el instante del intercambio y sin embargo necesaria para la reproducción de toda sociedad de clases. Esto es. requiere del Estado. Véase: 1) Holloway, J. y Picciotto, S.; «Capital, Crisis, and the State», en: Clarke, S. (Ed.).; The State Debate, 1991, Palgrave MacMillan, Londres, p. 109-141; 2) Clarke, S.; «The State Debate», en: The State Debate, ibid., op. cit., p. 1-69; y 3) Bonefeld, W.; Critical Theory and the Critique of Political Economy. On Subversion and Negative Reason, 2014, Bloomsbury, Londres.

31. El «pueblo» mismo del título de la obra es una abstracción que representa mistificadamente una sociedad antagonista como un Todo concreto.

32. La necesidad del Estado, de una instancia que pueda «forzar la totalidad» (Grundrisse), es inmanente a la relación social capitalista, y no una adición «externa» gobernada por sus propias lógicas. Al asumir implícita o explícitamente esta externalidad, los popes de la biopolítica, desde Foucault hasta Agamben pasando por Latour, se vuelven incapaces de explicar por qué el Estado habría de tomar semejante interés por la «vida» de sus súbditos en determinado estadio histórico. Eludir esta pregunta por medios agambenianos (esto es, presentando la lógica de la soberanía como coextensiva con la historia de occidente), no solo pide el principio, sino que sirve para recordarnos qué

clase de formulaciones desesperadamente abstractas deploraba Marx al proclamar su ruptura con la filosofía. Sobre este punto véase: Mau, S.; Mute Compulsion. A Theory of the Economic Power of Capital, 2019.

33. No existe, en definitiva, «lo económico» (las leyes o dinámicas de la acumulación), por un lado, y la lucha de clases, por otro, sino que las propias formas económicas son la apariencia enajenada de la relación de clase que las constituye. La división entre estructura y agencia es una mistificación que oscurece sistemáticamente la constitución social de las estructuras. Werner Bonefeld («Reformulation of State Theory», en: Capital & Class, vol. 11, 1987, no. 3, pp. 96-127 y «Social Constitution and the Spectre of Globalization» en: Global Reestructuring, State, Capital, and Labour, 2006, Palgrave MacMillan, Londres) ha insistido con especial lucidez en este punto contra estructuralistas y neogramscianos.

34. Muy habitualmente quien entierra a Marx con una mano alimenta a Weber con la otra, pero ahora no podemos ocuparnos de este punto.

35. Garo, I.; Foucault, Deleuze, Althusser et Marx. La Politique dans la Philosophie, 2011, Demopolis, París, p. 224-225.

36. Brassier, R.; «The Human», p. 10.

namente revolucionaria (1); la función principal del Estado, teorizado como «aparato de captura», no es ya garantizar la reproducción de la relación social capitalista, esto es, el dominio de la clase dominante, sino la codificación del deseo (2); y el antagonismo fundamental no es aquel que enfrenta a capitalistas y proletarios, sino la escisión ontológica entre la máquina social y las máquinas deseantes (3). El comentario de Ray Brassier sobre este punto merece ser citado por extenso:

«En lugar de lucha de clases, lucha de códigos; en lugar de dominación de clase, dominación de códigos; en lugar de la contradicción entre la reproducción humana y la reproducción del capital, la escisión entre la socialidad humana y los flujos descodificados de la naturaleza. La desnaturalización del antagonismo social a manos de Marx era un preludio de la transformación de la relación entre la humanidad y su cuerpo inorgánico, la naturaleza. Deleuze y Guattari renaturalizan el antagonismo social a fin de liberar los flujos descodificados de la naturaleza de los grilletes de la socialidad humana, cuyos avatares despóticos son el Estado, el Significante y el Sujeto» 36.

Es esta naturalización del antagonismo social la que constituye el núcleo burgués de la obra de Deleuze y Guattari. La abolición de la relación social capitalista, a cuya necesidad remite el método dialéctico de Marx, es sustituida por la celebración vitalista de unas potencias cuyo origen apunta realmente a las formas alienadas de la reproducción social mediada por la mercancía. Por pintoresca que sea la naturaleza a la que Deleuze y Guattari apelan, la subordinación teórica de las relaciones sociales al infinito dinamismo de los «flujos» naturales no es sino el fetichismo por otros medios.

Este recorrido por la «miseria de la teoría» contemporánea podría durar eternamente. En este punto, sin embargo, nuestro análisis de la ideología burguesa debe llevarnos a Marx.

CÓMO ROMPER CON LA ECONOMÍA POLÍTICA

Las descripciones convencionales de la obra de Marx suelen fracasar estrepitosamente a la hora de especificar cuál es su legado, oscureciendo así la radicalidad de su ruptura con la teoría burguesa en general y la economía política en particular. Comprender la radicalidad de la obra de Marx, ese «misil contra la burguesía», requiere exponer mínimamente los mimbres de esta última.

Desde la perspectiva de la economía política clásica, la sociedad burguesa es esencialmente una sociedad de propietarios privados. Incluso quienes no poseen nada más que su trabajo37 son los legítimos dueños de este y las retribuciones que le corresponden. La sociedad burguesa es a la vez una sociedad del intercambio y, por lo tanto, una sociedad de productores de mercancías (valores de uso producidos para el intercambio) en un sistema de división del trabajo crecientemente desarrollado. El mercado es el punto de encuentro entre los poseedores de diferentes mercancías, y el dinero un mero medio para garantizar el intercambio de equivalentes. Las transacciones mercantiles se dan entre individuos libres e iguales, desprovistos de vínculos de dependencia personal, y que en todo momento persiguen su propio beneficio. La producción de bienes requiere de la participación del capital, del trabajo y de la tierra, que constituyen por lo tanto los tres factores productivos. Las diferencias entre clases sociales (burgueses, trabajadores y terratenientes) viene determinada por cuál de estos factores está en posesión de cada una. Dado que los tres factores de producción contribuyen conjuntamente a la creación de valor (Smith), a cada clase le corresponde por lo tanto una forma particular de remuneración: beneficios (capitalistas)³⁸, salarios (trabajadores) y rentas del suelo (terratenientes). La distribución del producto social viene determinada por el sustrato natural constituido por la existencia de diferentes factores productivos (esto es, como veremos, a lo que Marx se referirá como «fórmula trinitaria»). Solo la coacción directa puede distorsionar la armónica relación entre

- 37. Nótese que la economía política clásica no distingue entre trabajo y fuerza de trabajo.
- 38. Esta es la formulación de Adam Smith. Otras establecen que la remuneración específica que corresponde al capital sería la *ganancia* (suma de beneficios e interés) o, en la versión más mistificada, simplemente el *interés*.

39. Este resumen es necesariamente limitado y no tiene en cuenta, entre otras cosas, la especificidad de la contribución de David Ricardo y su teoría del valor-trabajo (que muchos marxistas han imputado irreflexivamente a Marx). Para un resumen exhaustivo, véase: Clarke, S.; Marx, Marginalism, and Modern Sociology, ibid., op. cit.

40. La separación, propia de la teoría burguesa de principios del siglo XX, entre la «racionalidad formal» de la sociedad capitalista y su «irracionalidad substancial», fundamento de la separación entre «lo económico» y «lo social» como campos de estudio diferenciables, tiene su origen en este presupuesto.

41. Tanto la interpretación mecanicista de la metáfora de la «base» y la «superestructura», propia del marxismo dogmático, como la separación abstracta entre lo «económico» y lo «político», propia de la teoría social posterior, tienen aquí sus raíces. la base natural de la producción y su corolario lógico: las relaciones de distribución propias de la sociedad burguesa. Una vez eliminada toda forma de coerción, esto es, en condiciones de perfecta libertad, el impulso natural del individuo hacia el intercambio (Smith) —fundamento, a su vez, de la tendencia natural al incesante incremento de la división del trabajo asegurará el armonioso funcionamiento de este mecanismo. Aunque la molicie, la codicia y la corrupción de las costumbres pueden poner trabas a este último, en ausencia de distorsiones artificiales el intercambio generalizado contribuirá al bienestar general a través del aumento incesante de la producción. La sociedad burguesa es, por lo tanto, esencialmente racional, pues permite armonizar la búsqueda del beneficio privado con en el progreso de la sociedad como un todo³⁹. Los desperfectos de la realidad empírica (desempleo, miseria generalizada, caos social, etc.) son simples perturbaciones contingentes derivadas de su incapacidad para mostrarse a la altura del modelo ideal de la sociedad burguesa, y pueden por lo tanto remediarse a través de reformas parciales, orientadas mayormente a estimular el progreso «moral»⁴⁰ de las capas inferiores de la sociedad.

El punto de partida de la economía política es una *abstracción formal*, el individuo abstracto poseedor de mercancías; las premisas subyacentes son la *separación* entre la producción (contenido) y la distribución (forma)⁴¹, primero, y su reunificación naturalizada, después.

La economía política inviste a los factores productivos de poderes sociales independientes de las relaciones que los constituyen. Esta es la primera naturalización, a través de la cual las relaciones burguesas de producción adquieren un carácter transhistórico: toda herramienta jamás producida por el ser humano pasa a ser una expresión del capital, todo trabajo, una variante del trabajo asalariado. De este modo las relaciones burguesas de distribución son igualmente naturalizadas —el «salario», como contribución del trabajo, corresponde al propietario del trabajo, etc.—, de modo que la

MARX SIN ATRIBUTOS. SOBRE LA IDEOLOGÍA BURGUESA

división de la sociedad en clases se deriva *naturalmente* de la existencia de diferentes factores productivos, y cualquier distorsión de esta relación deviene en sinónimo de irracionalidad y artificio.

42. La «ley de los salarios» será la principal arma teórica de la economía política clásica contra las demandas del proletariado.

El ejemplo paradigmático de distorsión sería el tipo de intervención *política* que permite a una clase concreta apropiarse de una porción desmesurada del producto social. En la medida en que este argumento permitía condenar como irracional toda perturbación de las «leyes naturales» del mercado, la economía política fue desde sus orígenes un arma de la burguesía contra sus enemigos de clase —los terratenientes atrincherados en sus privilegios feudales, por un lado, y el proletariado emergente, por otro⁴².

La economía política, en definitiva, es *ideológica* porque naturaliza aquello que es histórico y universaliza aquello que es específico, es *burguesa* porque aquello que naturaliza, consagrándolo como eterno, son las relaciones burguesas de producción, y es *fetichista* porque inviste a las cosas de poderes sociales.

En la medida en que la propiedad privada constituye el núcleo de la teoría social burguesa, el argumento del joven Marx según el cuál esta última es un resultado de la alienación del trabajo contiene el germen de la crítica de la economía política, que es, recordemos, una crítica de la sociedad burguesa como un todo, y no la crítica de una esfera separada, «lo económico», que después habría de complementarse con nuevos constructos teóricos dedicados a desvelar la racionalidad particular de otras esferas presuntamente autónomas. En los Manuscritos de París la propiedad privada no es concebida ya como la relación natural del individuo con los frutos de su trabajo, sino como una forma históricamente específica de relación social, sustentada sobre la separación entre los productores y los medios de subsistencia. La alienación del trabajo, esto es, la relación de clase entre capitalistas y trabajadores, es la relación social central en las sociedades capita-

43. Como afirman los EndNotes: «Con este proceso de auto-reproducción [de la relación de clase capitalistal no solo se reproducen los trabajadores y el capital, sino también el Estado y todos sus órganos, la estructura familiar y el sistema de relaciones de género, la constitución del individuo como un sujeto con una «internalidad» específica, opuesta al mundo de la producción, etc.» (EndNotes; «Crisis in the Class Relation», en End-Notes 2: Misery and the Value-Form, 2010, p. 8.).

44. Clarke, S.; «Marxism, Sociology, and Poulantzas Theory of the State», en: The State Debate, ibid., op. cit., p. 70-108.

45. «Las leyes y condiciones de la producción de riqueza poseen el carácter de verdades Físicas. No hay nada opcional ni arbitrario en ellas... No sucede lo mismo con la distribución de la riqueza. Esta cuestión depende únicamente de las instituciones humanas» (Mill, citado en: Clarke, S.; Marx, Marginalism, and Modern Sociology, ibid., op. cit., p. 136).

46. Clarke, S.; «Marxism, Sociology, and Poulantzas Theory of the State», ibid., op. cit., p. 77.

listas: de su reproducción depende la reproducción de cualquier otra relación social⁴³.

Sin embargo, el «misil» definitivo contra la teoría burguesa habrá de esperar a la publicación de *El Capital*. Es aquí donde Marx logrará desvelar que la contradicción fundamental del modo de producción capitalista se da en el seno mismo de la producción, y no en la relación entre la producción y la distribución⁴⁴. Con este descubrimiento Marx dinamita la concepción de la producción como una cuestión puramente «técnica» sobre la que se superpondrían determinadas relaciones (sociales) de distribución —un contenido *natural* al que se le impondría *externamente* una cierta forma *social*⁴⁵—, que es la característica más distintiva de la ideología burguesa.

Por qué bajo el capitalismo los frutos del trabajo social (y a su vez privado e independiente) se representa necesariamente bajo la forma del valor de la mercancía constituye para la economía política un punto ciego estructural por la triple operación teórica sobre la que esta se asienta: separación entre forma y contenido (1); naturalización del contenido (2); y naturalización de la forma (3).

La ruptura con la economía política pasa por la impugnación de todos los puntos anteriores. Por ello en *El Capital* «las relaciones de producción capitalistas no se contrastan con la producción material como una forma externamente derivada impuesta sobre un contenido preexistente, sino que forma y contenido son integradas en una unidad contradictoria»⁴⁶. El proceso de producción capitalista aparece así como la *unidad contradictoria* de la producción de valores de uso (bienes) y la producción de valor (una relación de clase). En otras palabras, *la producción de mercancías es también la (re)producción de la relación social capitalista*. Las relaciones de producción —las diferentes formas sociales que toma el metabolismo con la naturaleza— son ya relaciones de distribución.

MARX SIN ATRIBUTOS. SOBRE LA IDEOLOGÍA BURGUESA

El capital no es una cosa, sino una relación social: valor que se valoriza. El secreto de la valorización, la solución al enigma de cómo el intercambio de equivalentes puede crear un excedente, reside en la explotación del trabajo (cuya precondición es la separación del trabajador y los medios de subsistencia). Lo que el trabajador vende en el mercado es su fuerza de trabajo, cuyo valor, como el de cualquier otra mercancía, viene determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario para su (re)producción. Lo que el capitalista adquiere, sin embargo, es la capacidad de poner en marcha el trabajo en cuanto valor de uso. Esta diferencia entre el valor de uso y el valor de cambio de la fuerza de trabajo hace posible que el capitalista, en su uso de esta mercancía, pueda conminarla a producir valor por encima del valor necesario para su (re) producción. A producir plusvalor, en definitiva.

No existe, sin embargo, valor sin fetichismo⁴⁷. El mundo del capital es un «mundo encantado», donde las formas bajo las que las relaciones de producción capitalistas *aparecen* ocluyen sistemáticamente *el secreto de las mercancías*, esto es, «las relaciones de producción originaria del valor»⁴⁸.

En la medida en que en la forma-salario el valor de la fuerza de trabajo aparece como el valor del trabajo, el total del valor producido por este, la ilusión según la cual todo trabajo es trabajo pagado es inmanente a la relación social capitalista. En la forma-salario la diferencia entre el trabajo necesario y el plustrabajo desaparece, y con ella el vínculo entre trabajo impagado y plusvalor. Marx:

«Júzguese, pues, de la importancia decisiva que tiene la transformación del valor y precio de la fuerza de trabajo en el salario, es decir, en el valor y precio del trabajo mismo. En esta forma exterior de manifestarse, que oculta y hace invisible la realidad, invirtiéndola, se basan todas las ideas jurídicas del obrero y del capitalista, todas las mistificaciones del régimen capitalista de producción, todas sus ilusiones librecambistas, todas las frases apologéticas de la economía vulgar»⁴⁹.

47. Elena Louisa Lange ha defendido este punto de forma particularmente vehemente en su crítica a la teoría del «puro capitalismo» de Uno Kōzō (Lange, E.L.; Value without Fetish. Uno Kōzō's Theory of 'Pure Capitalism' in Light of Marx's Critique of Political Economy, 2021, Brill, Boston.)

48. Marx, K.; El Capital, vol. III, p. 688.

49. Marx, K.; El Capital, vol. I, p. 351.

50. Marx, K.; El Capital, vol. III, ibid., op. cit.

51. Ibid., op. cit., p. 680.

52. Es esta inversión ontológica la que da lugar a que la conciencia natural del productor de mercancías perciba sistemáticamente como «ser» lo que no es sino una apariencia socialmente mediada. Como afirman los EndNotes: «para Marx la crítica de la economía política pone en cuestión la división entre subjetividad y objetividad, lo que significa ser un sujeto y lo que es, o no es, nuestro propio ser. Para Marx estas cuestiones ontológicas son esencialmente sociales» (Endnotes; «Communisation and Value-Form Theory», en: EndNotes 2: Misery and the Value-Form, ibid., op. cit., p. 70).

La mistificación intrínseca a la forma-salario nos otorga la clave de la famosa «fórmula trinitaria», postulado central de la economía política. Si en el salario el trabajador recibe el total del valor producido por su trabajo (la mistificación, insistimos, propia de la forma-salario) la fuente de las rentas y la ganancia debe residir en otra parte. La convicción de que la tierra y el capital operan bajo los mismos parámetros que el trabajo, recibiendo en forma de renta del suelo o ganancia/interés el fruto de su aportación a la producción de valor, parece seguirse naturalmente. Marx de nuevo:

«En la fórmula capita-interés; tierra-renta del suelo; trabajo-salario, el capital, la tierra y el trabajo aparecen respectivamente como fuentes del interés (en vez de la ganancia), de la renta del suelo y del salario como si se tratase de sus productos, de sus frutos, como sí aquéllos fuesen la razón y éstos la consecuencia, aquéllos la causa y éstos el efecto, y, además, de tal modo que cada fuente de por sí se refiere a su producto como a algo arrojado y producido por ella [...] en esta tricotomía económica considerada como la concatenación de las diversas partes integrantes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes respectivas, se consuma la mistificación del régimen de producción capitalista»50.

La importancia del capítulo sobre la fórmula trinitaria para la crítica de la ideología burguesa reside en el modo en que Marx es capaz de desvelar el origen de las mistificaciones de la economía política en las mistificaciones inherentes a la forma de aparición de las relaciones sociales capitalistas. La «fórmula trinitaria» no es sino la expresión de la «apariencia enajenada de las relaciones económicas»⁵¹. La crítica de la economía política desvela las mediaciones sociales de un mundo *ontológicamente invertido*⁵², en el que los humanos son realmente gobernados por los productos de su propia mano, que los confrontan como una *cosa* externa. El fetichismo, en suma, *es real*.

Lo que convierte a la economía política en el exponente más acabado —en tiempos de Marx— de la ideología burgue-

MARX SIN ATRIBUTOS. SOBRE LA IDEOLOGÍA BURGUESA

sa es el modo en que naturaliza estas apariencias. Al asumir que las cosas poseen poderes sociales inherentes la economía política se demuestra incapaz desvelar qué clase de relaciones sociales e históricas invisten a las «cosas» —la tierra, los medios de producción, etc.— de semejantes poderes. La externalidad entre forma y contenido, que permite obrar la separación entre la forma del intercambio y su contenido social (la alienación del trabajo), es la precondición de semejante mistificación.

Salidas en falso. Los tentáculos de la ideología burguesa

Proletariado y burguesía forman los dos polos de la relación social capitalista. La suya es una unidad contradictoria en la que la *afirmación* de una de las partes, por mucho que se insista en el antagonismo entre ambas, solo puede dar lugar a la perpetuación de esta relación misma⁵³. De ello se sigue una conclusión paradójica: si por «ideología proletaria» se entiende la cristalización teórica de la *afirmación del proletariado*⁵⁴, no nos hallamos ante una negación de la ideología burguesa, sino de su imagen negativa, fatalmente apresada en sus mismos presupuestos teóricos.

La socialdemocracia de comienzos de siglo y el «marxismo ortodoxo» de corte estalinista, reverso y envés de la «afirmación del proletariado», comparten una concepción estrictamente burguesa de la producción, viendo esta última como la base técnico-material sobre la que se superpondrían determinadas relaciones de distribución, caracterizadas, en las sociedades de clases, por la apropiación del excedente social por parte de la clase dominante. Esta base técnica es investida de una tendencia natural al desarrollo, la cual, a su vez, provoca en determinados puntos la emergencia de dislocaciones entre el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de distribución vigentes⁵⁵. Las revoluciones son desde esta perspectiva mecanismos a través de los cuales las leyes

- 53. Véase el texto recién citado de EndNotes. Uno de los méritos del análisis de EndNotes es su insistencia en la necesidad de compaginar la crítica teórica del comunismo de principios de siglo con el análisis histórico de las condiciones de la lucha de clases. Abordar ambos por separado puede dar lugar a la ilusión teoreticista de que los errores o aciertos de la praxis revolucionaria dependen simplemente de la lectura correcta de Marx. Si este texto puede alimentar esa ilusión es solo por la imposibilidad de abarcar ambas cuestiones en un espacio tan reducido.
- 54. Lo que se pierde en este punto es el momento propiamente dialéctico: que la afirmación solo podría ser afirmación a través de la negación.
- 55. No es casual que Gerald Cohen, quien tras atribuir a Marx esta «teoría de la historia» tratara de hacerla aceptable para los estándares científicos de la academia anglosajona, terminara su vida como «filósofo político», enfrascado en problemas relacionados con la «justa distribución» de la riqueza.

56. Investir a la historia de «leyes» presuntamente independientes de las relaciones sociales que las constituyen es, por supuesto, un ejemplo de fetichismo.

57. Clarke, S.; «Marxism, Sociology, and Poulantzas Theory of the State», ibid., op. cit., p. 80.

58. Sobre el importante vínculo entre las nociones de «abolición» y «negación determinada» (sin el cual la primera corre el riesgo de devenir en mera negación abstracta) véase el ensayo de Brassier «Abolition and Aufhebung. Reply to Dimitra Kotouza». que será publicado próximamente en el volumen colectivo What Is to Be Done Under Real Subsumption? Agradezco a Mattin, cuidadoso editor de un volumen al que contribuve con un notable ensayo, el haberme facilitado una copia.

de la historia⁵⁶ reestablecen la armonía entre la base técnica compuesta por la producción y las relaciones de distribución apropiadas para un determinado desarrollo de la primera. Las características más notables de este planteamiento son tanto su economicismo, cristalizado en la tesis sobre la «primacía de las fuerzas productivas» (naturalizadas), como su evolucionismo o concepción metafísica de la historia⁵⁷.

Mientras que el estalinismo ubicaba en el poder político (control sobre el Estado) e ideológico de la burguesía monopolista la causa de la persistencia de unas relaciones de distribución obsoletas, llamando por tanto a la destrucción de ese poder «parasitario» (nótese el vínculo entre esta concepción del poder de la burguesía y la noción, propia de la economía política, según la cuál solo una intervención política podría interferir en la relación armónica entre la producción y la distribución), la socialdemocracia pasó a concentrarse de forma cada vez más explícita en la mera introducción, a través de la intervención política o la presión sindical, de pequeñas modificaciones en la distribución del producto social entre las diferentes clases, abandonando por el camino cualquier referencia al marxismo más allá de ciertos excesos retóricos, a medio camino entre el cinismo y la impotencia.

Si reformismo y revisionismo van de la mano es porque el primero se sigue automáticamente de la concepción burguesa de la producción. La abolición de la forma-valor, que es sinónimo de la auto-abolición del proletariado, no es una consigna utópica ni un desideratum cuya ejecución pueda postergarse hasta las calendas griegas, sino la determinación central de la revolución comunista. En ella convergen las determinaciones negativas del comunismo —abolición de las clases, del trabajo asalariado, de la propiedad privada, de la familia y del Estado— y sus determinaciones positivas —asociación de productores libres, regulación consciente del metabolismo con la naturaleza—. Y es precisamente la necesidad de esta abolición⁵⁸—la transformación revolucionaria de las relaciones de producción— la que desaparece de la vista una vez la contra-

MARX SIN ATRIBUTOS. SOBRE LA IDEOLOGÍA BURGUESA

dicción fundamental del modo de producción capitalista se ha desplazado de la producción, de nuevo naturalizada, para ubicarlo en una tensión entre la producción y la distribución. El único resultado posible de este último gesto es la consagración de una «economía política socialista» (y una praxis reformista derivada de la primera) que cumpliría para el proletariado la labor que la economía política burguesa aspiraba a cumplir para la clase capitalista: la denuncia incesante de los «privilegios» y excesos parasitarios59 que enturbiarían el armónico funcionamiento de las «leyes naturales de la producción», unida a la compulsión de desarrollar las «fuerzas productivas», confiando en que en un grado suficiente de desarrollo «traerá consigo el comunismo». Que a quien se designa como clase parasitaria sea a la burguesía como un todo o solamente sus representantes más reprobables (el «capital financiero») cambia poco a este respecto, pues las leyes que han sido naturalizadas por el camino son, por supuesto, las leyes de movimiento de la sociedad capitalista. Así, el socialismo pasa a identificarse con el estadio en que «los poderes sociales de la humanidad confrontan al individuo en la forma igualmente alienada del Estado»60.

59. Para un desarrollo particularmente lúcido de una idea similar véase: Tamás, G.; «Telling the Truth about Class», 2006.

60. Clarke, S.; Marx, Marginalism, and Modern Sociology, ibid., op. cit., p. 255.

61. Ajith, Murali K.; Of Concepts and Methods. On Postisms and Other Essays, 2020, Foreign Language Press, Paris. Posestructuralismo, posmarxismo, poscolonialismo, poshumanismo, etc.

PARA TERMINAR

La teoría «radical» contemporánea, amalgama de los diferentes «postismos»⁶¹, es en buena parte el resultado de una larga desafección con el «economicismo» y «determinismo» dogmáticos. Pero la ruptura con el economicismo no pasa por abrazar un «pluralismo» sostenido sobre la presunta autonomía de las diferentes esferas, santo y seña de la teoría social burguesa del pasado siglo, sino por la crítica revolucionaria de las relaciones sociales objetivadas en las diferentes esferas, que constituyen las formas de la sociedad burguesa. Esta es el núcleo del materialismo de Marx.

Si la complicidad dialéctica entre economicismo y pluralismo deriva de su común concepción burguesa de la produc-

Mario Aguiriano Benéitez

- 62. Clarke, S.; «Marxism, Sociology, and Poulantzas Theory of the State», ibid., op. cit.
- 63. Ya en su juventud Marx demostró que la revolución debía concebirse en términos sociales, no filosóficos. Véase: Starosta, G.; Marx's Capital, Method, and Revolutionary Subjectivity, 2014, Brill, Boston.
- ción⁶², la identificación de Marx con el primero y de su obra con una «teoría económica», el contenido real del ubicuo Marx *failed to consider*, condena a la teoría «radical» de nuestro tiempo a oscilar entre una concepción «filosófica» de la revolución⁶³, el abierto reformismo y una desesperación coloreada de esperanzas mesiánicas. La condena, en fin, a caer detrás de Marx. O lo que es lo mismo: detrás de la teoría revolucionaria.

HISTORIA Y SISTEMA EN MARX. ¿HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA DEL CAPITALISMO?

Alejandro Fernández Barcina

«En cualquier ciencia el comienzo es siempre arduo», dice Marx en el prólogo a la primera edición alemana de *El Capital*⁶⁴. Y parece que ciento cincuenta años no han bastado para que la ciencia a la que quiso dar comienzo encuentre una base sólida sobre la que asentarse. Aún a día de hoy los conceptos más elementales de la crítica de la economía política, tanto como el sentido de su proyecto teórico en conjunto, siguen siendo objeto de múltiples debates. Más que el del fundador de una teoría revolucionaria, parece que Marx ha resultado ser el nombre para un campo de batalla. En un esfuerzo por despejar este terreno de las confusiones y prejuicios que se ciernen sobre él, las nuevas lecturas de la obra de Marx iniciadas en los años sesenta han contribuido a clarificar muchos de los problemas a los que hasta entonces se enfrentaba

64. Marx, K.; El Capital, vol. I, 2000, Akal Ed., Madrid, p. 15.

65. Sobre esta cuestión, véase: Wood, E.M.; Democracy Against Capitalism. Renewing historical materialism, 1995, Cambridge University Press, Cambridge.

66. Marx, K.; Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador). Tomo I, 1971, Madrid: Siglo XXI, p. 28-29.

67.Otras interpretaciones contemporáneas de la obra de Marx asumen la tesis opuesta, a saber, que los contenidos históricos no se limitan exclusivamente a ilustrar categorías deduciconceptualmente, sino que juegan un papel sustantivo (Caligaris, G.; «Clases sociales, lucha de clases y Estado en el desarrollo de la crítica de la economía política», en G. Caligaris, & A. Fitzsimons (Ed.); Relaciones económicas v políticas. Aportes para el estudio de su unidad con base en la obra de Karl Marx, 2012, Buenos Aires, p. 72-91; y Mau, S.; Mute compulsion. A Theory of the Economic Power of Capital, 2019, University of Southern Denmark).

la crítica de la economía política. Autores como Backhaus, Reichelt o nuestro contemporáneo Heinrich, por mencionar sólo a unos pocos, son responsables de haber abierto el melón de un «Marx sin -ismos» que, independientemente de los problemas que pueda traer consigo, ha terminado generando toda una ola de reinterpretaciones de la obra del renano que dan al traste con su habitual vulgarización economicista.

En la estela de estas nuevas lecturas se sitúa el libro Historia v sistema en Marx (2019), donde César Ruiz Sanjuán desarrolla con precisión y claridad el problema de la historia en la obra de Marx a lo largo de las distintas etapas de su producción teórica. La fuerza de su planteamiento reside en que consigue detectar la modificación del papel que juega la historia en el proyecto de madurez de Marx respecto de sus escritos anteriores —desde la Introducción a la crítica de la filosofia del derecho de Hegel hasta el Manifiesto comunista, pasando por La miseria de la filosofía o La ideología alemana—. La tesis fundamental del libro, frente a las interpretaciones historicistas de la crítica de la economía política y, por supuesto, frente a quienes ven en la obra del revolucionario alemán el descubrimiento de unas supuestas leyes de la historia⁶⁵, sostiene la separación tajante entre el orden lógico-sistemático de la exposición de las categorías económicas y el orden propiamente historiográfico.

Según dice Marx, «sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa»⁶⁶. Por contra, los pasajes historiográficos de la crítica de la economía política tienen, según sostiene Sanjuán, una función muy precisa: o bien *ilustrar* con ejemplos históricos ciertos conceptos, o bien *completar* la exposición lógico-sistemática de las categorías allí donde se topa con su límite absoluto⁶⁷. Esta última es la función del famoso capítulo sobre la acumulación originaria. Situado al final de *El Capital*, la descripción de la génesis histórica del modo de producción burgués tendría como objetivo romper

HISTORIA Y SISTEMA EN MARX. ¿HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA DEL...

el círculo vicioso en el que la exposición caería de no atender a los presupuestos históricos implícitos en la totalidad orgánica capitalista⁶⁸. Allí donde la exposición conceptual se topa con los supuestos históricos del capitalismo —supuestos no deducibles conceptualmente—, la exposición sistemática necesita ser complementada con otra de tipo historiográfico que muestre la génesis efectiva de este modo de producción. Sin delimitar estos presupuestos, el despliegue inmanente de las formas económicas —mercancía, dinero y capital— en una totalidad que pone y presupone sus funciones particulares terminaría por conformar un organismo autoproducido, de modo que su devenir estaría completamente encerrado en el horizonte de sus propias leyes suprahistóricas⁶⁹.

Historia y sistema en Marx en ningún caso quiere limitarse a registrar doxográficamente la interpretación que el renano hacía de su propia obra, sino que pretende reconstruir esta última de tal forma que su sentido objetivo se vea reforzado, poniendo de manifiesto con este ejercicio su incontestable actualidad. Esta actitud no sólo es lícita sino deseable. Pero ello implica, como la obra misma reconoce, que allí donde las formulaciones de Marx resulten ambivalentes, imprecisas o directamente contradictorias «habrá que quedarse con la formulación que permita mantener la coherencia del desarrollo teórico de Marx»70. Nosotros recogemos el guante: allí donde Marx, a través de la reconstrucción de Sanjuán, muestre inconsistencias que pongan en riesgo la coherencia de su planteamiento será necesario interpretarlas en el sentido más favorable para el proyecto global que representa la crítica de la economía política71. Sanjuán ha negado la unidad indistinta de sistema e historia, separando para ello ambos órdenes de manera radical. Las inconsistencias estructurales a las que nos aboca esta escisión abstracta, empero, nos obligan a negar la negación y restituir con ello la mediación entre sistema e historia, posibilitando de este modo su unidad concreta —i.e., dialéctica—. Es en esta última —y aquí apenas se podrá presentar su contenido mediante un brevísimo esbo-

68. «Hemos visto cómo el dinero se transforma en capital, como del capital se hace plusvalía y de la plusvalía más capital. Sin embargo, la acumulación del capital presupone plusvalía, la plusvalía presupone la producción capitalista, y ésta la existencia de grandes masas de capital y fuerza de trabajo en manos de los productores de mercancías. Así, pues, todo este movimiento para girar en un círculo vicioso, del que sólo podemos salir imaginando una acumulación 'originaria' previa a la acumulación capitalista.» (Marx, K.; El Capital, vol. III, 2000, Akal Ed., Madrid, p. 197).

69. Para Marx, sin embargo, aunque existan determinaciones comunes a los distintos modos de producción, no existen leyes de la economía en general, sino leyes de modos de producción históricamente específicos.

70. Sanjuán, C. R.; Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo, 2019, Siglo XXI, Madrid, p. 350.

71. La distancia que existe entre el sentido objetivo de una obra y la comprensión de la misma por parte de su autor no es menor que la que pueda existir entre el sentido objetivo de una época y su propia autocomprensión ideológica –algo evidente para cualquier marxista-. Esta distancia no es un obstáculo, sino la condición de posibilidad de la teoría, especialmente cuando se trata de los clásicos, cuya universalidad reside, justamente,

en el hecho de que su obra no se agota en ninguna de las interpretaciones que se hayan hecho de ella -incluyendo la suya propia-. «Lo que Marx auiso decir realmente» es una expresión de contenido contradictorio, y es por eso que estoy lejos de pretender recuperar la perspectiva del «verdadero Marx», si por esto entendemos un secreto todavía sin descifrar en las páginas de sus escritos. Más bien, de lo que se trata es de recuperar para la crítica de la economía política el espíritu científico que Marx dispuso sobre ella y de someterla al principio de consistencia teórica, pues sólo a través de este ejercicio podrá el marxismo reclamarse hov revolucionario.

72. Sanjuán, C. R.; Historia y sistema en Marx..., ibid., op. cit., p. 166.

73. Ibid., op. cit., p. 167.

74. Ibidem.

zo— donde reside la verdadera actualidad de la crítica de la economía política.

¿IDEALISMO O REALISMO? ¡SÍ, GRACIAS!

Walter Benjamin declaró en una ocasión que se debe atravesar el helado desierto de la abstracción para poder alcanzar la concreción del pensamiento. Puede decirse que Sanjuán se adentra en este desierto, pero la concreción de su planteamiento resulta ser más bien un espejismo. Sanjuán acierta al instalar la clave del proyecto teórico de Marx en la función que juegan en él abstracciones. Sin embargo, a pesar de la claridad con la que consigue presentar este problema cardinal, la insuficiencia del planteamiento no sirve para revigorizar el programa de la crítica de la economía política, sino que termina debilitándolo allí donde debería concentrarse toda su potencia.

La base del planteamiento de Sanjuán pasa por la defensa de la «dimensión positiva de la abstracción»⁷² que asume Marx a partir de la reformulación de su proyecto teórico en la década de 1850, una defensa marcada por una estricta delimitación frente a las abstracciones operantes en la economía política y, principalmente, en la filosofía de Hegel. El punto de demarcación frente al filósofo, como Sanjuán no se cansa de señalar, reside en que para Marx las abstracciones intelectuales están siempre referidas a las condiciones históricas materiales de las que se abstraen en cada caso, un factum inasimilable por el concepto e irreductible a él. Así, según dice Sanjuán de Marx, «las categorías tienen que estar referidas en todo momento a la realidad exterior que es reproducida en el ámbito teórico a través de las mismas»73. A pesar de ello, con este gesto no se busca instalar a Marx en una suerte de materialismo contemplativo, ya que «las categorías no pueden ser un simple reflejo de la realidad en el pensamiento»⁷⁴. Y es en la compatibilidad de estas dos aseveraciones donde se juega la solidez de todo el libro, cuya tesis —la radical separación

HISTORIA Y SISTEMA EN MARX. ¿HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA DEL...

de historia y sistema— pivota en todo momento sobre este postulado metodológico central.

Veamos esto más de cerca. Según argumenta el libro, el materialismo de Marx estaría desarrollando «una comprensión del método en la que conjuga la sustantividad de las abstracciones en el proceso de conocimiento científico con la prioridad de la realidad material frente a los conceptos abstractos, cuya necesaria referencia a la materia de la que se derivan no puede ser cancelada en ningún momento»75. El sentido de la prioridad de la realidad material es claro: la reproducción intelectual de lo concreto no equivale en ningún caso al proceso de formación fáctica de lo concreto. Es por eso que Marx distingue entre el «concreto del pensamiento» y el «concreto real»76, una dualidad que se corresponde, respectivamente, con la que existe entre la totalidad de categorías en la que lo real se refleja idealmente —la dimensión sistemática— y el proceso de formación efectivo de lo real —la dimensión histórica-. En este sentido, el error de Hegel consistiría en «confundir el proceso de conocimiento de lo real con su proceso de génesis, anulando la diferencia entre el concepto y la realidad sensible»77, esto es, en asumir que la reproducción ideal de lo concreto es idéntica al proceso de su formación efectiva, de tal modo que la Idea hegeliana terminaría asimilándose a ese «demiurgo de lo real» del que hablaba Marx en el prólogo de El Capital⁷⁸.

El concreto real al que Marx apela es la sociedad, un sustrato en el que se resumen las «condiciones materiales» a las que la totalidad de las formas económicas —las relaciones de producción— se circunscriben en cada caso. Como sujeto real, la sociedad se mantiene *independiente* frente al proceso intelectual por medio del cual se aprehenden las formas de su movimiento. No obstante—aquí empiezan mis objeciones—, si tomamos al pie de la letra la independencia de las categorías respecto de la «realidad exterior», ni siquiera la «función positiva de la abstracción» que Sanjuán reivindica es capaz de sobreponerse a una noción especular —pasiva o receptiva—

75. Ibid., op. cit., p. 189.

76. Marx, K.; Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, ibid., op. cit., p. 21-22.

77. Sanjuán, C. R.; Historia y sistema en Marx..., ibid., op. cit., p. 281.

78. Marx, K.; *El Capital*, vol. I, ibid., op. cit., 30.

79. Sohn-Rethel, A.; Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología, 2017, Dado Ed.

80. Sanjuán, C. R.; La concepción del método en Marx y su relación con la filosofía de Kant, 2018, Con-textos kantianos. International Journal of Philosophy, p. 28-44.

81. Ibidem.

del conocimiento, haciendo inevitable que este se limite a reflejar una realidad ya formada fácticamente en el «exterior» — incluso si aquello que se trata de reflejar es una «abstracción real», según el popularizado término de Sohn-Rethel⁷⁹—. La extraña fórmula de Sanjuán se explica por su asimilación de la epistemología de Marx a la de Kant, según la cual «el propósito fundamental de Marx es impedir que lo real quede eliminado en el conocimiento de lo real y conservado únicamente como uno de sus momentos, en el sentido propio de la *Aufhebung* hegeliana»⁸⁰. La forma de impedir el colapso de lo real en lo ideal sería, como en el caso de Kant, la cesura entre intuición y concepto. Esta cesura «está encaminada a mantener la separación infranqueable entre el orden de lo real y el orden del conocimiento, cuya distinción no queda suprimida en ningún momento del proceso de conocimiento»⁸¹.

La dialéctica de Hegel, a la que Sanjuán acude para ilustrar aspectos importantes de la forma de la exposición de la crítica de la economía política, está explícitamente diseñada en muchos de sus puntos para confrontar el supuesto de una cesura insalvable entre concepto e intuición. Es el caso del capítulo sobre la certeza sensible que abre la Fenomenología del espíritu, que Sanjuán cita queriendo apoyar la posición de Marx sin reparar, para nuestro asombro, en que el contenido de sus líneas dinamita el argumento -explícitamente kantiano— que organiza todo su libro. Si aceptamos el argumento de Hegel, a saber, que cualquier inmediatez no mediada es una ilusión del pensamiento irreflexivo —ilusión partícipe del «Mito de lo Dado» que elocuentemente criticará Sellars ya en el siglo XX—, un «concreto real» independiente y exterior al proceso de su conceptualización se muestra como un contrasentido. La tesis de Hegel puede resumirse como sigue: no existe ninguna experiencia sin mediación conceptual.

Sin embargo, con ello Hegel no está proponiendo que la formación del concreto real sea idéntica al proceso de su reconstrucción ideal. Como el propio Sanjuán tiene que reconocer, ya Hegel asumía que el pensamiento «aparece en el

HISTORIA Y SISTEMA EN MARX. ¿HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA DEL...

tiempo sólo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada»82. Es decir, también Hegel reconoce el concreto real como una premisa del proceso de su conceptualización, de la misma forma que reconoce que la exposición a priori de las categorías contiene implícito un camino previo de investigación donde se trata de «recoger fielmente lo histórico»⁸³. Este supuesto fáctico, según el criterio de una dialéctica mínima, no puede ser totalmente exterior e independiente del pensamiento —en cuyo caso sería por definición impensable o sólo pensable en cuanto incognoscible—, sino que se halla mediado por él. Esta mediación no significa que sea el pensamiento el que crea o produce la realidad, así como tampoco que suprima los supuestos fácticos sobre los que se sostiene⁸⁴. Al contrario, la dialéctica de las categorías es el motor de una exposición en la que el pensamiento se limita a expresar la verdad del concreto real, esto es, su estructura racional implícita.

Este es el sentido de la idealidad de todo lo finito con la que describe Hegel su idealismo y del que Sanjuán desvincula absolutamente a Marx, quien, supuestamente, «atribuye a la existencia finita como tal un ser verdadero, último y absoluto»85. Si esto fuese realmente así, cabría preguntarse cómo es posible la propia reconstrucción de la crítica de la economía política que Sanjuán ofrece en su libro. Si Marx atribuyera a la existencia finita un ser verdadero, último y absoluto, simplemente no sería capaz de ver relaciones allí donde la economía política ve cosas. El «ser verdadero» está para la crítica de la economía política, igual que para Hegel, en el concreto del pensamiento, donde intuición y representación son elevadas al concepto. Es por eso que Marx atiende constantemente a la determinación formal de los procesos económicos, no a su determinación material. Como ejemplo de esta prioridad explicativa de la forma, omnipresente en El Capital, Marx nos dice que la inversión del ciclo M-D-M en su opuesto D-M-D'—que es ya el modo de circulación del dinero como capital—comporta un cambio de contenido que sólo es observable desde el punto de vista formal, puesto que los elementos materiales

82. Hegel, G. W.; Principios de la filosofia del derecho, Edhasa, Barcelona, p. 54.

83. Hegel, G. W.; Introducción general y especial a las «Lecciones sobre la filosofía de la historia universal», 2013, Alianza Ed., Madrid, p. 47. Vemos que también en este punto yerra la caracterización de Sanjuán, que afirma que «es necesario remitir en los puntos nodales de la exposición al material empírico a partir del cual son extraídos los conceptos que lo reproducen en el ámbito teórico, de modo que se hagan patentes los supuestos fácticos del desarrollo conceptual, el cual no constituye en ningún caso, como pretende el idealismo hegeliano, un movimiento autónomo, sino que es la expresión teóricamente organizada de los resultados de la investigación.» (Sanjuán, C. R.; Historia y sistema en Marx..., ibid., op. cit., p. 325-326)

84. Sobre el lugar de los presupuestos fácticos del pensamiento en Hegel, véase: Houlgate, S.; The Opening of Hegel's Logic, 2006, West Lafayette, Indiana: Purdue university Press, p. 54-71.

85. Sanjuán, C. R.; Historia y sistema en Marx..., ibid., op. cit., p. 286

86. Ibid., op, cit., p. 287.

87. Ibid., op, cit., p.

de la relación siguen siendo idénticos, a saber, mercancía y dinero. Para Marx, en otras palabras, las relaciones o formas inmateriales son capaces de engendrar su propio contenido, relaciones que no se pueden ver y no tienen nada que ver con la «existencia finita» a la que se quiere reducir su materialismo.

HISTORIA Y SISTEMA: ¿DUALISMO O DIALÉCTICA?

El punto de Sanjuán es claro: «Marx mantiene firmemente una posición teórica según la cual se presentan *dos concretos* irreductibles el uno al otro, lo concreto real y lo concreto de pensamiento»⁸⁶. Este último se articula como sigue:

«la expresión conceptual de la organización interna del sistema capitalista es una construcción ideal que reproduce teóricamente las relaciones tipificadas de dicho sistema. En este sentido afirma Marx que en su obra lleva a cabo la exposición de las relaciones de producción capitalistas solo en la medida en que «corresponden a su concepto (ihrem Begriff entsprechen), o lo que es lo mismo, las relaciones reales se exponen solo en tanto que expresan su propio tipo general»⁸⁷.

Sanjuán concibe la crítica de la economía política como un constructo teórico tipificado de las relaciones sociales capitalistas. El contenido de este constructo pasa por la deducción de una serie de categorías en las que queda reflejada la estructura interna del sistema capitalista, de modo que la crítica de la economía política es simultáneamente: 1) crítica de una disciplina científica; 2) crítica de las formas de conciencia burguesas; y 3) crítica de las relaciones sociales capitalistas. Por tanto, el sentido en que este proyecto es crítico no es unívoco. En primer lugar, al contrario que la economía política, Marx no toma las categorías económicas acríticamente como algo *dado*, sino que trata de deducir y justificar su significado y contenido inmanentemente, a partir de la cosa misma. En segundo lugar, el resultado de esta deducción inmanente

HISTORIA Y SISTEMA EN MARX. ¿HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA DEL...

88. Ibid., op, cit., p. 332

es también la crítica de la forma fetichista de conciencia que emana de esas mismas relaciones económicas. Por último, los dos puntos anteriores parecen señalar hacia la *impugnación* del sistema en su conjunto, que se presenta así como transitorio e históricamente superable:

«Al poner de manifiesto las mediaciones existentes entre las relaciones sociales de los individuos y su fijación en formas objetivas, la exposición marxiana saca a la luz la legalidad general que rige el movimiento del organismo social. La exposición se dirige a partir de aquí a impugnar la comprensión que tiene la economía política de las formas económicas como formas naturales, mostrando que son un producto histórico, que son el resultado de las relaciones socioeconómicas que las personas establecen entre sí en una sociedad históricamente determinada. Se pone así de manifiesto el carácter histórico y, por tanto, transitorio del modo de producción capitalista»⁸⁸.

No obstante, si aceptamos el argumento que presenta los supuestos fácticos e históricos de la totalidad capitalista como independientes de esta última —una totalidad que, recordemos, conocemos sólo como constructo tipificado del pensamiento—, no parece viable derivar de la exposición sistemática de las categorías su historicidad, es decir, la posibilidad real de que el capitalismo sea superado. Dado que la construcción teórica «es independiente del desarrollo fáctico», este modo de producción sólo resulta estar históricamente determinado en la medida en que se remite a circunstancias históricas ajenas a su lógica inmanente. La determinación histórica aparece así como un límite exterior del capitalismo, como un «otro» no dialéctico que choca con las determinaciones lógicas de una totalidad que aparecería así como condicionada, limitada y relativa. Es por eso que cuando afirma que con la crítica de la economía política se pone de manifiesto el carácter histórico y transitorio del capitalismo, Sanjuán no es consecuente con el dualismo que postula, sino que introduce ad hoc una conclusión que no se deduce de las premisas de su razonamiento.

Estas premisas nacen del kantianismo que se quiere proyectar sobre Marx, según el cual la expresión tipificada de las relaciones sociales es un constructo teórico independiente de la realidad fáctica, una realidad que como tal quedaría al margen de la lógica que aquellas relaciones instituyen. Si, por ende, el contenido histórico de las categorías reside en un proceso fáctico independiente, cuesta ver en qué sentido las categorías económicas son históricas por su *lógica inma*nente, y no por su referencia exterior hacia la historia. En coherencia con el planteamiento del libro, la historicidad de las categorías cabría extraerla, no del curso interno de la exposición dialéctica, sino de las condiciones históricas a las que se remite, totalmente contingentes y exteriores a la totalidad sistemática propiamente dicha.

La compatibilidad del realismo epistemológico con la sustantividad de las abstracciones intelectuales parece difícilmente sostenible. Nos enfrentamos, por tanto, a dos opciones entre las que es necesario decantarse. Si aceptamos mantener el supuesto de una realidad exterior al pensamiento —al que le sigue el supuesto de unas condiciones materiales independientes de su forma social—, el método que empleemos será necesariamente uno que trate de reflejar especularmente dicha realidad en la «mente humana», obligando a una posición política que se sostiene sobre la defensa del desarrollo creciente de las fuerzas productivas como garante del progreso histórico. Si negamos que el método se fundamente en el reflejo especular de la realidad, habrá que renunciar también al supuesto de una realidad exterior al pensamiento, abriendo así la perspectiva de la mediación entre forma y contenido, entre sistema e historia o, en definitiva, entre relaciones de producción y fuerzas productivas.

En este sentido, el resultado al que conmina el materialismo vulgar del marxismo ortodoxo y aquel al que poco a poco nos encaminamos de la mano de *Historia y sistema en Marx* no son tan distintos como podría parecer. Mientras el materialismo vulgar se sostiene sobre una suerte de leyes del devenir

HISTORIA Y SISTEMA EN MARX. ¿HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA DEL...

histórico ancladas en el desarrollo técnico de las fuerzas productivas —deshistorizando así la forma social específicamente capitalista—, la dualidad abstracta postulada por Sanjuán, que no quiere reconocerse en la postura del materialismo vulgar —su libro demuestra con solvencia la inexistencia de una suerte de leves de la historia en la obra de Marx—, le obliga a una posición en definitiva tan unilateral como la primera. La escisión entre sistema e historia termina convirtiendo el sistema en una totalidad ahistórica, mientras que el indicio de su historicidad -véase, su transformabilidad - termina dependiendo, al contrario de quienes confían la evolución histórica a sus leyes absolutamente necesarias, de una contingencia exterior a la dinámica objetiva del modo de producción capitalista, una contingencia teóricamente indeducible y ajena a las contradicciones inmanentes de las relaciones de producción capitalistas. El contenido político de ambas posturas, empero, es exactamente el mismo, y se resume en la negación de la praxis revolucionaria y la limitación total de nuestras expectativas ante el devenir de una realidad que en ningún caso podemos dirigir ni orientar conscientemente.

El mayor misil jamás lanzado a la burguesía

Es en este punto donde se concentran los problemas de *Historia y sistema en Marx*, a la vista de que su objetivo central es rescatar la actualidad de Marx para una crítica contemporánea del capitalismo. Y es que la impugnación teórica que la crítica de la economía política es capaz de ofrecer según la reconstrucción de Sanjuán resulta abstracta e impotente por principio para vincularse con la praxis revolucionaria, en última instancia con la historia efectiva que habría que transformar. De la misma manera que pretende que la historia «complete» desde fuera la exposición sistemática, pretende también que la praxis transformadora lo «complete» como un otro no dialéctico del sistema, una praxis que se presenta como una posibilidad extraña al despliegue inmanente de las categorías.

89. Ibid., op, cit., p. 276.

90. Ibid., op, cit., p. 265
91. Marx, K.; *El Capital*, vol. I, ibid., op. cit., p. 26.

Si el orden del conocimiento y el orden de lo real son distintos e inconmensurables, de la misma forma en que no es posible pensar lo que está más allá del pensamiento, tampoco lo es la comunicación entre teoría y praxis: la teoría podrá hacer un examen crítico de las formas económicas del capitalismo, pero no tendrá influjo alguno sobre el «concreto real» y su proceso fáctico de formación, que es independiente de la inteligibilidad del mismo. Es así que, como sostiene Sanjuán, la superación del capitalismo es una posibilidad que no se puede deducir teóricamente, pues será «únicamente la acción de las personas que decidan no seguir sometidas a sus efectos sociales devastadores lo que podrá ponerle fin, y que esto pueda ocurrir es algo que no se puede deducir de ninguna lev de la historia»89. Si bien es cierto que no es la ley de la historia la que permite deducir la transitoriedad del capitalismo, no lo es que la superación de este estadio histórico dependa únicamente de una decisión indeterminada y exterior al devenir objetivo del capital, ni tampoco que esta esté anclada en una «contingencia irreductible»90 que hace de ella una decisión absolutamente formal y carente de contenido histórico objetivo, esto es, una decisión arbitraria y sin fundamento. Ante tales perspectivas, parece razonable preguntarse, ¿para qué perder un solo minuto en la crítica de la economía política? En definitiva, la reconstrucción de Sanjuán no es capaz de responder por qué la crítica de la economía política de Marx representa a «la clase cuya misión histórica consiste en la subversión de las clases, esto es, el proletariado»⁹¹ ni, por tanto, por qué El Capital es el misil más temible jamás lanzado sobre la cabeza de la burguesía.

¿En qué ha de fundamentarse entonces la historicidad de la totalidad capitalista y sus categorías? El punto básico que habría que defender es el de un grado mínimo de conmensurabilidad entre sistema e historia —una dialéctica mínima, se ha dicho páginas atrás— que permita asumir que la totalidad capitalista está atravesada por la historia *en sí misma* y no en virtud de condiciones históricas pretendidamente ajenas a su expresión conceptual. Su límite histórico, frente a la postura

HISTORIA Y SISTEMA EN MARX. ¿HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA DEL...

de Sanjuán, no es exterior, sino interior a la propia dinámica del capital. La clave de esta idea la ofrece un pasaje de los *Grundrisse* de 1858, donde Marx deja ver que la totalidad capitalista no sólo está sujeta a ciertos supuestos históricos, sino que igualmente es capaz de *producir los suyos propios*:

«Para analizar las leyes de la economía burguesa no es necesario, pues, escribir la historia real de las relaciones de producción. Pero la correcta concepción y deducción de las mismas, en cuanto relaciones originadas históricamente, conduce siempre a primeras ecuaciones [...] que apuntan a un pasado que yace por detrás de este sistema. Tales indicios, conjuntamente con la concepción certera del presente, brindan también la clave para la comprensión del pasado; [...] Este análisis correcto lleva asimismo a puntos en los cuales, prefigurando el movimiento naciente del futuro, se insinúa la abolición de la forma presente de las relaciones de producción. Si por un lado las fases preburguesas se presentan como supuestos puramente históricos, o sea abolidos, por el otro las condiciones actuales de la producción se presentan como aboliéndose a sí mismas y por tanto como poniendo los supuestos históricos para un nuevo ordenamiento de la sociedad»92.

En resumidas cuentas, lo que Marx está planteando es que el proceso de reproducción de la relación social capitalista *qua* relación total es exactamente la misma que engendra las condiciones históricas para su superación, unas condiciones que se concentran en el antagonismo de clase entre el proletariado y la burguesía, o lo que es lo mismo, entre el carácter crecientemente social de la producción y la forma privada de apropiación de la misma: «El proceso capitalista de producción, considerado en su conjunto, o como proceso de reproducción, no sólo produce, pues, mercancía, no sólo plusvalía, sino que produce y reproduce la propia relación del capital: de un lado, el capitalista; de otro, el obrero asalariado»⁹³.

Si la acumulación originaria es «el proceso por el cual se ha constituido históricamente el modo de producción capi92. Marx, K.; Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, ibid., op. cit., p. 422.

93. Marx, K.; El Capital, vol. III, ibid., op. cit., p. 24.

94. Sanjuán, C.R.; Historia y sistema en Marx..., ibid., op. cit., p. 207

95. Marx, K.; Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, ibid., op. cit., p. 271 (la cursiva —señalada a la inversa—del autor).

talista, pero que como tal proceso previo ha quedado abolido en la configuración desarrollada del sistema» la función de este pasaje, teniendo en cuenta que su contenido versa sobre la separación del trabajo respecto de sus condiciones objetivas —ahora configuradas como capital—, no puede ser simplemente la de «explicitar los presupuestos fácticos» de la exposición teórica, sino igualmente y en la misma medida señalar que la cancelación de estos presupuestos, en el sentido de la *Aufhebung* que Sanjuán censura, implica también su conservación y reproducción ampliada en el seno de la totalidad capitalista:

«Lo mismo que todos sus antecesores, el proceso capitalista de producción se desarrolla bajo determinadas condiciones materiales, que al mismo tiempo son exponentes de determinadas relaciones sociales que contraen los individuos en el proceso de reproducción de su vida. Tanto aquellas condiciones como estas relaciones son, por un lado, presupuestos y, por otro, resultados y creaciones del proceso capitalista de producción; él los produce y reproduce» 95.

Para Marx, como en esta breve reconstrucción se ha tratado de esbozar, la posibilidad de superación del modo de producción capitalista no resulta de una contingencia histórica exterior a las formas de su despliegue inmanente, sino que responde a un proceso en el que la reproducción de la relación social capitalista pone los supuestos de una forma superior de organización de la riqueza social, esto es, de las relaciones de producción comunistas, asentadas sobre la asociación de los productores y la forma individual de propiedad. La lectura de Sanjuán imposibilita cualquier conexión interna entre el despliegue de la totalidad capitalista y la proyección de una sociedad emancipada, que deberá nacer en esta medida de una contingencia no teorizable. En definitiva, la teoría crítica del capitalismo que Historia y sistema en Marx nos invita a formular no puede albergar en su seno una reflexión sobre las posibilidades revolucionarias del presente ni, por tanto, tampoco puede asumir la única condición bajo la que la teoría merece seguir siendo pensada desde Marx, a saber, la de que sea teoría revolucionaria.

HEGEL Y MARX SOBRE LA LIBERTAD: DE LA DOCTRINA DE LA ESENCIA A LA DEL CONCEPTO, O DE LA SOCIEDAD CIVIL AL COMUNISMO

Daniel Moreno Tonda

En el presente texto se señalará el potencial revolucionario de la empresa hegeliana en la *Ciencia de la Lógica* y de cómo puede aplicarse al comunismo a día de hoy, esto es, a pensar qué es una sociedad realmente emancipada. La idea es que el marxismo contemporáneo puede salir del fango en el que el marxismo ortodoxo le metió a través de la mano amiga de Hegel. La mejor manera de revitalizar el marxismo es a través de una rigurosa vuelta a los textos de Marx, y de Hegel, en vistas de la bancarrota ideológica del *Diamat* y en busca de una nueva apertura a la novedad, que no es, ni más ni menos, la misma tarea que ya intentó repetir Lenin en 1914 con los *Cuadernos filosóficos* ante la ortodoxia de la II Internacional y el pensamiento metafísico tradicional, es decir, radicalmente

antidialéctico, que imperaba en el movimiento obrero. Nuestra labor hoy no ha cambiado y debemos revivir la motivación de Lenin, repetir Lenin. Y uno de los puntos clave que más apremia revisar es la cuestión de qué significa una sociedad emancipada, es decir, volver a pensar la *libertad*.

En la Ciencia de la Lógica Hegel pretende estudiar el pensamiento pensándose a sí mismo, es decir, estudiando los conceptos básicos del pensar: ser, nada, devenir, medida, sustancia, esencia, Idea, etc. La filosofía hegeliana trata de la razón misma. ¿Y por qué el estudio del pensar? Porque para Hegel es aquí donde reside la verdad; el idealismo reclama la unidad de la autoconciencia como característica del conocer de tal manera que el flujo caótico y heterogéneo de la realidad se aprehende ordenadamente mediante la razón. La consistencia y objetividad de las cosas provienen del pensar. Y en el inicio no hay más que el pensar mismo en su espontaneidad, sin presupuestos, no hay ni sujeto pensante ni objeto pensado, sino razón en el sentido más puro, en el elemento mismo del pensar, es decir, no hay un punto de llegada prefijado ni un punto de salida como si fuera un origen del que derivar axiomáticamente todo lo demás.

Para Hegel el concepto principal es la razón, pero también la *libertad*. Pero no solo la libertad en cuanto concepto pensado, sino en cuanto concepto realizado en el mundo, en cuanto hecho realidad. Hegel dedica a este concretarse de la libertad en lo objetivo el libro *Principios de la Filosofia del Derecho* (1821). Y es el que comentaremos más adelante ya que aquí se encuentra todo su pensamiento político y social. Pero antes veamos por qué motivo la *Ciencia de la Lógica* puede contener un propósito emancipador.

Las figuras del pensamiento no son meras etiquetas caprichosas o nominales para conceptos generales, sino que son formas de entender y procesar ese flujo sensible y caótico de la realidad en algo inteligible. Estructuran nuestra conciencia y determinan la manera en que nos relacionamos con la

HEGEL Y MARX SOBRE LA LIBERTAD: DE LA DOCTRINA DE LA ESENCIA...

realidad. El ser en cuanto es, es completamente inteligible, es decir, no queda ningún resto inasumible en forma de noúmeno. Houlgate96 pone un clarificador ejemplo: imaginemos el concepto de ser «algo» y que ser ese «algo» está separado de ser «otro algo» de tal forma que cada uno tiene una identidad sobre sí mismo, son autosuficientes y autárquicos. Y que ese «algo» lo aplicamos a los seres humanos (al fin y al cabo, nosotros somos «algo»), de tal forma que cada persona es ahora independiente y no afectada por las interacciones con otros. Podríamos ahora, por ejemplo, tomar el siguiente derrotero: pensando que cada sujeto entonces es independiente y tiene una libre voluntad que lo define como ser, podríamos articular estrategias políticas y morales en torno a esto. Si por algún casual nuestra concepción de «algo» como aislado e independiente resulta no ser adecuada habremos organizado la existencia sobre principios altamente dañinos, ya que resulta que «algo» no se puede entender sin su contrario y sin tener en cuenta las determinaciones sociales e históricas que median entre los sujetos. Sin embargo, la lógica no tiene como propósito analizar el total de las palabras y conceptos empíricos, sino solo aquellas categorías con las que pensamos.

De forma similar, Pippin reivindica la lógica de Hegel como una lógica emancipatoria97. La mala comprensión de lo que es la individualidad en la modernidad ha derivado en ciertos problemas como el atomismo, un orden social fragmentado o la falsa autonomía del sujeto. No hemos comprendido bien el mundo en el que vivimos ni a nosotros mismos y esto no es por azar, sino por una aprehensión unilateral de ciertos conceptos que estructuran nuestra existencia. Meros conceptos cuya falta de verdad es el problema98. Nos hemos ido pensando cada vez más dentro de nuestros problemas. Y recordemos lo que ya opinaba un joven Hegel en 1807: «Cada día estoy más convencido de que el trabajo teórico logra más en el mundo que el práctico. Una vez revolucionado el ámbito de la representación [Vorstellung], la actualidad [Wirklichkeit] no resistirá»99. Por eso el propósito de Hegel puede ser emancipador: porque ayuda a pensar las categorías mismas con las que

- 96. Houlgate, S., The Opening of Hegel's Logic, 2006, Purdue University Press, pp. 10-11.
- 97. Pippin, R., *Hegel's Realm of Shadows*, 2018, The University of Chicago Press, Chicago, p. 18 y ss.
- 98. Hegel, G. W. F., Principios de la Filosofia del derecho, 1988, Edhasa Ed., Barcelona, §1.
- 99. Carta de Hegel a Niethammer 13 de octubre de 1806.

100. Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofia del derecho*, ibid., op. cit. prefacio, p. 61.

101. Ibid., op. cit., \$159.
102. Ibid., op. cit., \$161.
103. Ibid., op. cit., \$160.

104. Ibidem.

pensamos; la filosofía es el saber más elevado y el que tiene la tarea de desentrañar el movimiento del pensamiento y el de la realidad, que no es sino el mismo. Ya se sabe: «la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos»¹⁰⁰.

Hegel hace una división tripartita dentro de la Ciencia de la Lógica: lógica del ser, lógica de la esencia y lógica del concepto. Lo que nos interesa ahora son las dos últimas. La lógica de la esencia es la lógica de las oposiciones, de la negatividad y de la ilusión y apariencias, que tematiza las determinaciones no ya de una categoría u otra como separadas como en la lógica del ser, sino como categorías opuestas en la reflexión pero que precisamente quedan, en última instancia, unidas en la reflexión. Pero unas categorías aun guerreando en términos dicotómicos, la lógica de la esencia tematiza esta relación entre extremos. El ser en la primera parte se revela como lo inmediato y abstracto que no es sino la apariencia de la reflexión de la esencia, es decir, un aparecer que es dentro de sí mismo101. Por el contrario, en la lógica del concepto las categorías se traban en términos de triplicidad (recordemos el triple silogismo con el que acaba la Enciclopedia), y se reconocen ahora de forma libre y verdadera. La lógica del concepto es precisamente la unidad de la autoconciencia que piensa sobre sí mismo y unifica ser y esencia. La verdad de la lógica del ser y de la esencia es iluminada retrospectivamente por el concepto que ya no se limita a pasar de una categoría a otra como en la lógica del ser, ni a aparecer en su otro como en la lógica de la esencia, sino que ahora desarrolla o despliega102 sus determinaciones como algo autosuficiente: el concepto es su propia identidad y negación, el concepto es lo libre103. El concepto tiene una estructura silogística en la que cada uno de sus momentos, universal, particular y singular, es interdependiente del otro y a la vez distintos, es la unidad en la diferencia por excelencia y por tanto «es lo racional y todo lo racional»¹⁰⁴. Como en esta parte lo que nos interesa es estudiar la lógica de la esencia y el despliegue del concepto en el espíritu objetivo, concretemos este esquema con la Filosofia del Derecho.

HEGEL Y MARX SOBRE LA LIBERTAD: DE LA DOCTRINA DE LA ESENCIA...

La Filosofia del Derecho no puede entenderse sin referencia a su lugar en el sistema lógico-especulativo: trata del espíritu objetivo, es decir, de la realización de la idea de libertad en el mundo. Sería un error entender el texto como un simple tratado político; por el contrario, la filosofía del derecho es el banco de pruebas de su lógica, quiere mostrar si los principios racionales que están en la Ciencia de la Lógica son posibles de realizar. En la tercera parte del libro, la correspondiente a la eticidad, encontramos a su vez la partición entre tres momentos: familia, sociedad civil y Estado. Estudiaremos ahora la relación entre estas dos últimas.

La eticidad es la realización del concepto de libertad «que ha devenido mundo existente»¹⁰⁵ y que se escinde ahora en los tres momentos antes mencionados, siendo la escisión de la sociedad civil aquella que da lugar a una multiplicidad de individuos. La sociedad civil está entre la inmediatez de la familia y la totalidad mediada que es el Estado y es la contradicción de la eticidad, el momento donde los individuos buscan la satisfacción de sus necesidades de forma egoísta dando lugar a un «sistema de dependencia multilateral»¹⁰⁶. La sociedad civil crea incesantemente nuevas necesidades y, por tanto, nuevos medios para satisfacerlos, y es el trabajo de la mediación que provee medios adecuados para la satisfacción. Así, es precisamente mediante el trabajo que los medios adquieren su «valor y utilidad» de tal forma que cuando las personas consumen estos medios están relacionándose de forma mediada «con producciones humanas y que lo que propiamente consuman sean esos esfuerzos»107. Esta argumentación, que perfectamente podría haber sido del joven Marx, demuestra una excelente comprensión de las sutilezas v mecanismos de intercambio en la sociedad moderna: dualidad de las mercancías y la fuerza de trabajo como un valor de uso que se consume y que al consumirlo genera ese valor y utilidad de los objetos. El sistema de dependencia multilateral queda así mediado por el trabajo dando lugar a la división social del trabajo.

105. Hegel, G. W. F., Principios de la Filosofía del derecho, ibid., op. cit., \$142.

106. Ibid., op. cit., \$183.

107. Ibid., op. cit., \$196.

108. Ibid., op. cit., \$190.

109. Duque, F., «Indigencia de la necesidad», en Eticidad y estado en el idealismo alemán, p. 146.

110. Hegel, G. W. F., Principios de la Filosofía del derecho, ibid., op. cit., \$253 Obs.

111. Hegel, G.W.F., La primera filosofía del espíritu: Jena 1803/4, p. 113.

El modo de darse una existencia de estos sujetos es integrándose en las instituciones que es de donde obtienen su identidad, es donde pueden reconocerse como iguales en tanto que individuos con necesidades y con predisposición a medios para satisfacerlas. Recordemos que es solo en este sistema de las necesidades donde aparece por primera vez el hombre. 108

La lógica de la esencia corresponde, entonces, con la sociedad civil, con la individualidad unilateral y egoísta en el mercado y del estamento principal de la sociedad moderna: el industrial (Fabrikantenstand), que opera con una lógica de «insaciabilidad, desmesura y falta de límites en la acumulación de riqueza», 109 amén de un «ansia de lujo y derroche de la clase industrial que se relaciona con el surgimiento de la plebe»110. La «bestia salvaje» del mercado, como la catalogaba en los escritos de Jena de 1803/4, ¹¹¹ produce riqueza en la misma medida que miseria y ha de ser contenida por una instancia superior, esto es, el Estado. A este le corresponde la lógica del concepto, es decir, armonizar los tres momentos de universalidad, particularidad y singularidad del desarrollo de la idea en el espíritu objetivo. Para alcanzar el concepto de libertad objetiva los individuos han de someterse libremente a los poderes fácticos, al Estado. No se trata de sacrificar su libertad, sino que el Estado es la condición de posibilidad del despliegue y realización de esa libertad. El Estado entonces es la sustancia ética, lo en sí y para sí racional y la más alta instancia de la libertad concreta que viene a administrar y regular en la medida de lo posible las tensiones inmanentes de la sociedad civil, tarea que se muestra finalmente infructuosa y es que no se puede armonizar ni dominar a la perfección sino a lo sumo destruirla. Si se lograra solucionar esta contradicción plenamente, precisamente la distinción entre sociedad civil y Estado desaparecería que es lo que, al final, busca el marxismo.

El Estado, entonces, no es una simple instancia superior que subsume sus dos momentos anteriores, sino que las asume y reformula y establece una nueva relación entre ellos: cada uno refleja ahora desde su perspectiva a los otros dos. Es el organismo más grande y articulado que se diferencia de cada uno de sus miembros sin anularnos: contiene en sí la diferencia. Y no solo porque la diferencia tenga derecho a existir —y esto es fundamental—, sino que es la existencia misma¹¹²; el Estado vive de la armonización de las particularidades, crimen y dispersión de la sociedad civil, es decir, vive de la lucha *reglada* de clases.

El problema es que el Estado hegeliano, para la interpretación marxista, no puede contener a la sociedad civil de manera que antes que sujetar simplemente ejerce de árbitro de las contiendas de la moderna sociedad burguesa, pero no ya desde esa posición de universalidad que consigue trabar a todos los individuos unos con otros, sino dominado o sometido por el mercado que reina ahora como una totalidad unilateral y negativa y que presenta a los sujetos con una individualidad desgarrada. El Estado queda como «una junta administradora que gestiona los negocios comunes de toda la clase burguesa»¹¹³, que favorece los intereses de una minoría. Los individuos no se reconocen en unas instituciones que no permiten su libertad, sino que les dominan a través de una falsa apariencia de libertad¹¹⁴.

Y es que si no se puede actualizar la libertad en la actual sociedad contemporánea tal y como su concepto requiere, y si ambos no concuerdan, entonces podemos decir que tal situación es objetivamente irracional. El concepto se da a sí mismo su propio contenido, no en términos empíricos como en Kant, que necesitaba «llenarse» de contenido empírico, sino más bien *a priori*: el contenido del concepto de *Libertad* proviene de una aproximación filosófica a la idea de *Libertad* cuyo contenido sería pensar qué es el ser emancipado, el reconocimiento mutuo, la autonomía y autosuficiencia, lo racional, estar en sí estando en el otro, etc. Este pensar sobre los propios conceptos englobados en *Libertad* es su contenido¹¹⁵. Pero si estas determinaciones no pueden realizarse en el mundo quiere decir que aún no se ha alcanzado el momento racional.

112. Ya desde Aristóteles la diferencia es fundamental en la cohesión
política y social: «[...] no
solo está constituida la
ciudad por una pluralidad de hombres, sino que
además éstos son de distintas clases, porque de
individuos semejantes no
resulta una ciudad» (Política: II).

113. Marx, K., Manifiesto Comunista, Alianza Ed., Madrid, p. 52.

114. El capitalismo contemporáneo postindustrial, de hecho, funciona mejor con ciertas dosis de libertad administradas de manera inocua v sin que suponga peligro para el propio sistema. Por ejemplo, el big data consiste en la recopilación de cantidades ingentes de datos provenientes de los rastros o huellas que dejamos cuando navegamos por internet. Esos datos luego son transformados por las empresas en patrones de consumo y comportamiento de manera que, por ejemplo, Amazon sabe qué mercancías sugerirte y cuáles es más probable que compres. Esa libertad de uso de internet favorece a las grandes empresas.

115. Pippin, R., «Did Hegel comprehend his own time in thought?», ESTETICA. STUDI E RI-CERCHE 10/2, 2020, p. 573 116. Hegel, G. W. F., Principios de la Filosofia del derecho, ibid., op. cit., prefacio, p. 58.

117. Ibid., op. cit., prefacio, p. 59.

118. Ibid., op. cit., \$182

119. Hegel, G. W. F., Ciencia de la lógica (vol.1), p. 612. Esto no es ir contra Hegel, sino precisamente a favor de él: ante todo este contenido a priori de los conceptos no es eterno e inmutable, sino que es radicalmente histórico y sujeto a cambios; de ahí que «Lo que es racional es real, y lo que es real es racional»¹¹⁶ no pretende ser un canto a lo real según se presenta en su inmediatez, sino que la razón exprime y macera la *Realität* para desentrañar lo racional que históricamente no necesariamente coincide con su realización práctica. De lo que se trata es «de reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente»117. Recordemos, por ejemplo, que la Ciencia de la Lógica es un «work in progress» que ha de ser actualizado constantemente, no solo en términos científicos —Hegel va añadiendo cambios según van desarrollándose las nuevas disciplinas científicas y haciendo nuevos descubrimientos—, sino a nivel histórico.

La sociedad civil nace en el mundo moderno que «es el primero que hace justicia a todas las determinaciones de la idea»¹¹⁸ y ya sabemos que una cosa viene a la existencia efectiva cuando «todas las condiciones de una Cosa están completamente presentes [...] la completud de condiciones es la totalidad como estando en el contenido, y *la cosa misma* es este contenido determinado [y destinado] a ser tanto algo realmente efectivo como algo posible.»¹¹⁹ El momento en el que lo racional y lo actual se han adecuado en la moderna sociedad burguesa de Hegel ya ha pasado, las estructuras de dominación capitalista impiden la realización objetiva de la libertad.

Esa individualidad unilateral y desagarrada del momento universal típica de la sociedad moderna burguesa dividida en clases contrapuestas no se consigue contener ni con las soluciones que propone Hegel, es decir, con las corporaciones ni la policía, ni con aquella clase universal que son los burócratas, ni con el Estado que acaba sometido al poder del mercado y la propiedad privada, o dicho en términos lógicos: no puede haber transición de la lógica de la esencia a la lógica del concepto bajo un sistema productivo capitalista, no se pue-

de pasar del reino de la necesidad al reino de la libertad¹²⁰, que es la tesis de Arash Abazari¹²¹ a la cual nos suscribimos, e indirectamente la de Robert Pippin¹²². Hegel señalaba que «lo universal tiene pues que ser activo, pero por otro lado la subjetividad debe desarrollarse en forma completa y viviente. Sólo si ambos momentos se afirman en su fuerza, puede considerarse que el Estado está articulado y verdaderamente organizado» ¹²³, pero frente a la dificultad de articular un Estado en términos hegelianos en el capitalismo, el comunismo vendría a realizar esa universalidad activa y desarrollo de la subjetividad: «en lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y oposición de las mismas, aparece una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos»¹²⁴.

Precisamente esto es el comunismo, la forma social y política donde el lado activo subjetivo que implica el libre desarrollo y asociación de los individuos es absolutamente cultivado al calor de la universalidad del Estado-comuna. Esto es, la libre asociación de individuos que se relacionan no de forma inmediata y natural al estilo premoderno¹²⁵, ni tampoco al estilo capitalista burgués donde median las ilusiones y el sujeto no puede reconocerse ni en las instituciones sociales ni en sí mismo (porque todas sus relaciones vienen mediadas por las mercancías y por la propiedad privada), sino, por el contrario, la libre asociación y producción social de la existencia cuya condición de posibilidad es la abolición de la propiedad privada, el trabajo asalariado y la familia burguesa —como pilar fundamental de la reproducción social del obrero—. Señala Marx que el comunismo es: «una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social»126. Esto es, el reino de la necesidad --el reino de la individualidad desgarrada y competitiva de la sociedad civil— deja paso al reino de la libertad, no en un Estado hegeliano que sucumbe a las garras de la sociedad civil, sino en una asociación comunal y cooperativa en que «el hombre socializado, los productores

120. En uno de sus comentarios mordaces hacia Hegel dice Marx: «aunque esta transubstanciación [la de la mercancía que deia atrás su forma natural] le sepa "más amarga" que al "concepto" hegeliano el tránsito de la necesidad a la libertad o a una langosta la rotura del caparazón, o a San Jerónimo, el padre de la Iglesia, el despojarse del viejo Adán» (Marx, K., El Capital (tomo I), p. 156).

121. Abazari, A., Hegel's ontology of Power: The structure of social domination in capitalism, 2020, Cambridge University Press, Cambridge.

122. Pippin, R., «Did Hegel comprehend his own time in thought?», ibid., op. cit.

123. Hegel, G. W. F., Principios de la Filosofía del derecho, ibid, op. cit., \$260A.

124. Marx, K., Manifiesto Comunista, ibid., op. cit., p. p. 79.

125. «Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción» (Marx, K., El Capital, vol. III, Siglo XXI, Madrid, p. 931). No tiene sentido que el comunismo proponga una vuelta a formas premodernas motivado por un extraño deseo ludita de romper con todo lo anterior y con todo aquello que desprenda hedor capitalista. El comunismo

debe nacer del interior del capitalismo, ir más allá de este modo de producción que un día fue revolucionario.

126. Marx, K., El Capital, vol. I, Siglo XXI, Madrid, p. 130. Sin embargo, hay que tener cuidado con creer que una simple toma de conciencia de las falsas apariencias puede acabar con las mismas. El fetichismo de la mercancía no desaparece siendo conscientes de él va que el capital opera con leyes objetivas, esto es, no leyes que se pueden calcular, predecir, etc., sino leyes que escapan al control inmediatamente subjetivo de los individuos.

127. Marx, K., El capital, vol. III, ibid., op. cit, p. 931.

asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego». ¹²⁷ Solo en una sociedad comunista puede la libertad elevarse hasta su *concepto*, mas esto aún no se ha realizado ni tampoco Marx dejó todos los pasos para lograrlo, pero sí nos legó potentes herramientas que, con el impulso hegeliano, pueden volver a ponerse en marcha.

Con esto se cambia el modo de acción política de una praxis vacía, recurrente e inercial —un pseudoactivismo—a la necesidad de una refundación teórica, mediante el pensar aquí y hoy, sobre qué es ser libre. Esta tarea la deberá recoger un marxismo hegeliano para seguir cuestionándose la inteligibilidad del comunismo, esto es, seguir *pensando* qué es una sociedad realmente emancipada y que nazca desde las entrañas del capitalismo superando sus contradicciones.

EXTRAÑA IGUALDAD. MARX, HEGEL Y LA LÓGICA DE LA ALIENACIÓN¹²⁸

RAY BRASSIER

«Las diferencias de escisión y hacerse igual a sí mismo son, por eso, tan solo ese movimiento de cancelarse y asumirse; pues, en tanto que lo igual a sí mismo, lo seipseigual debe primero escindirse o convertirse en su contrario [...] El llegar a ser igual a sí mismo, hacerse seipseigual es, tanto más, un escindir en dos; lo que se hace seipseigual, se enfrenta con ello a la escisión; es decir, se coloca a sí mismo a un lado, o dicho en otros términos, se convierte, más bien, en algo escindido».

Hegel, Fenomenología del Espíritu¹²⁹.

128. Nota del editor: Este texto del filósofo británico Ray Brassier fue publicado en la Revista Angelaki, 2019, vol. 24, nº1, p. 98-105 bajo el título Strange Sameness. Marx, Hegel and the logic of estrangement. Agradecemos a su autor el habernos permitido publicarlo en este número, a Mario Aguiriano Benéitez el habernos puesto en contacto con el autor y haberlo traducido al castellano. Las posteriores notas introducidas a lo largo del texto serán de su autoría.

129. Hegel, G. W. F. Fenomenología del Espíritu, 2018, Abada Ed., Madrid, p. 239.

130. Nota del traductor: No es fácil trasladar «self-estranging sameness» (que ya en inglés es una expresión de lo más desconcertante) al castellano. En su uso de la expresión, Brassier tiene en mente el pasaje de la Fenomenología más arriba, perteneciente al capítulo «Fuerza y Entendimiento». Por ello he considerado que «seipseigualdad auto-escindida» es, por horrible que suene, la traducción más precisa.

Una ambigüedad en la potencialidad del ser genérico

La dialéctica es la lógica de la enajenación. Si Hegel y Marx son pensadores de la alienación es porque son pensadores dialécticos. La negatividad autorrelacionada es el pulso, la «sangre universal» de la dialéctica. ¿Pero qué es esta «infinitud simple» que es a la vez toda diferencia y su superación? Para el idealista Hegel es el «Concepto Absoluto». Es más difícil dilucidar de qué se trata para Marx, a quien se supone un materialista. ¿Podría ser lo que el joven Marx llamara «actividad libre v consciente»? La actividad libre v consciente se autodetermina: sus medios y fines no vienen dictados por determinantes externos, sean estos naturales o sociales. Esto también puede sonar idealista, a menos que se especifique que la actividad consciente y libre no es la actividad de la consciencia por sí misma, sino las prácticas sociales liberadas de los imperativos de la satisfacción de necesidades y la valorización del capital. Sin embargo, esto crea la impresión de que Marx se habría limitado a trasponer la seipseigualdad auto-escindida¹³⁰ [self-estranging sameness] del Concepto al «ser genérico» humano, comprendido como un «conjunto de relaciones sociales» históricamente variable y no como una generalidad estática. Si este fuera el caso, Marx estaría invistiendo el ser genérico humano con una capacidad de auto-transformación que se efectuaría a través de los medios y relaciones de producción, pero que es bloqueada por las instituciones de la propiedad, la clase y el Estado. Según esta línea argumental, el conjunto de relaciones sociales alberga una potencialidad de transformación que es simultáneamente habilitada e imposibilitada por la división del trabajo y la división entre clases que ella misma habría generado.

Considero que esta interpretación es, en líneas generales, correcta, pero está viciada por una ambigüedad en su invocación de la potencialidad. El carácter dialéctico del pensamiento de Marx requiere que esta potencialidad sea a la vez generadora de y generada por relaciones sociales concretas, in-

Extraña igualdad. Marx, Hegel y la lógica de la alienación

cluyendo la división del trabajo y las divisiones de clase. Pero dada esta interdependencia (el hecho de que las prácticas sociales generan relaciones sociales y son a su vez generadas por estas), ¿cómo puede reprocharse a las relaciones sociales generadas por el dinero y el valor que actúen como impedimento del potencial generativo de la práctica? La cuestión no es por qué estas relaciones determinan las potencias de la práctica. Dada la mutua imbricación de las prácticas y las relaciones, el por qué el dinero y el valor (como formas sociales) determinan las prácticas sociales (del mismo modo que son determinados por estas) resulta obvio. La verdadera pregunta es más bien: si aceptamos esta interdependencia entre prácticas sociales, formas y relaciones, con qué fundamento podemos afirmar que las prácticas poseen un potencial no-realizado que excede las formas y relaciones de las que es co-dependiente? ¿Cuál es el «plus» de potencial no-realizado que las prácticas retendrían una vez sustraídas de su co-constitución por las formas y relaciones sociales existentes? En otras palabras: ¿qué es lo que nos permite señalar la deficiencia de las prácticas sociales propias del capitalismo una vez hemos desubstancializado el ser genérico humano, reduciéndolo al conjunto históricamente variable de relaciones sociales? Si fundimos el ser genérico en el conjunto históricamente variable de relaciones sociales, no existe una dimensión latente que pudiera describirse como no-actualizada por las prácticas sociales vigentes. Pero si algún aspecto del ser genérico transciende el conjunto de relaciones sociales y mantiene en reserva un potencial no actualizado nos arriesgamos a resubstancializarlo como una esencia ahistórica. La actividad libre y consciente está completa o incompletamente realizada en las relaciones sociales vigentes: si lo está completamente, no podemos calificarlas de deficientes; si lo está incompletamente, no puede estar plenamente constituida por las relaciones sociales: el ser genérico debe albergar un potencial transcendente.

Podría resultar tentador zanjar esta cuestión con una réplica seca: lo que está mal de las relaciones sociales capitalistas es la explotación, la extracción de plusvalor al trabajo asalariado. Reconocer la naturaleza necesariamente explotadora de la relación salarial y la inmiseración generalizada que la acompaña no requiere de sutilezas metafísicas. Esta réplica es políticamente saludable, pero ignora (quizá deliberadamente) el problema filosófico subvacente. «Explotación» es una categoría analítica que no nos dice nada de la potencia propia del trabajo no explotado, o por qué este alberga un potencial de transformación mayor que el trabajo asalariado. ¿Con qué parámetro habríamos de medir la discrepancia entre el potencial actual del trabajo y su potencial no actualizado? Es esta ambigüedad en la potencialidad atribuida al ser genérico humano —el hecho de que parece ser a la vez inmanente y transcendente con respecto a las relaciones sociales vigentes— lo que lleva a los detractores de Marx a acusarle de invocar una concepción transcendente de la esencia humana, a pesar de su insistencia en que esta esencia es una función de relaciones sociales históricamente variables. Los pensadores de corte empirista tienen dificultades a la hora de ver qué hay exactamente de materialista en la insistencia de Marx de que la socialidad humana no ha de fundarse sobre la división del trabajo y las divisiones de clase, a pesar de la prevalencia de ambas a lo largo de la historia humana. Dada su predominancia histórica, ¿por qué no admitir que estas divisiones son inevitables? ¿No es idealista el rechazar su necesidad y defender que la sociedad puede ser refundada sobre su abolición? Esta objeción apunta a lo que considera el secreto núcleo idealista del materialismo marxiano: la convicción de que lo que es no debe ser, mientras que lo que no es, debe ser. Si esta acusación es cierta, el comunismo no sería el «movimiento real» inmanente a la historia sino un ideal no realizado, un potencial puro con respecto al cual la historia es considerada deficiente.

Mi objetivo es contrarrestar esta objeción sugiriendo que el materialismo de Marx necesita de la seipseigualdad auto-escindida hegeliana para disolver la aparente dicotomía entre inmanencia y transcendencia en la potencia adscrita a la práctica. Esto no se trata de un mero capricho escolástico:

Extraña igualdad. Marx, Hegel y la lógica de la alienación

es un paso necesario para que el imperativo comunista —la realización de la actividad libre y consciente en las relaciones sociales— no se confunda con la fantasía de una auto-propiedad libre de toda forma de enajenación.

EXTERNALIZACIÓN Y ENAIENACIÓN

Tanto Hegel como Marx utilizan dos términos para «alienación»: Entaeusserung y Entfremdung, siendo ambos aparentemente intercambiables. En su traducción de la Fenomenología del Espíritu, A. V. Miller los distingue traduciendo Entaeusserung como «externalización» y Entfremdung como «enajenación». Se ha vertido mucha tinta discutiendo si esta heteronimia enmascara una sinonimia subyacente. Pero Italo Testa ha argumentado de forma convincente que la distinción posee su lógica. Mientras que la auto-externalización del Espíritu es constitutiva, Hegel distingue entre esas externalizaciones en las que el Espíritu realiza su libertad y aquellas en las que acaba por subyugarse a un poder o agente externo, que no es sino él mismo bajo una forma enajenada. Por lo tanto, toda enajenación es externalización, pero no toda externalización es enajenación. En su dimensión más fundamental, Testa ve este punto como la interacción dialéctica entre la independencia y la dependencia del Espíritu. Esta interpretación está inspirada en Adorno: el Espíritu se libera de su subyugación a la naturaleza (adquiere independencia o autonomía) pero en el proceso genera la cultura como una segunda naturaleza a la que está a su vez subyugado (deviene en dependiente de las instituciones sociales, costumbres y normas que acaban por menoscabar su libertad). Testa lo formula así: la naturaleza o el instinto se repite en el seno del Espíritu mismo y se manifiesta en él bajo una forma enajenada. Las instituciones, costumbres y normas «comienzan a funcionar como si fueran Naturaleza, con una suerte de causalidad sui géneris, esto es, como segunda naturaleza reificada y enajenada». Esta idea podría condensarse del siguiente modo: cada de-naturalización autoconsciente engendra una renaturalización incons131. Testa, I.; Spirit and Alienation in Brandom's A Spirit of Trust: Entfremdung, Entaeusserung, and the Causal Entropy of Normativity, 2014, p. 25.

132. Feuerbach, L.; The Essence of Christianity, 2008, Mineola, NY:Dover, p. 98.

ciente. Testa ilustra este «retorno de la naturaleza reprimida» en el seno del Espíritu citando dos pasajes de la *Fenomenología* de Hegel:

«el carácter natural que actúa según los dictados de la dialéctica enajenada del destino en la Sittlichkeit [vida ética] inmediata; el hecho de que una vez la persona es reconocida abstractamente en el sistema de derechos Romano, el individuo es empujado a la confusión de la multiplicidad de fuerzas naturales externas e internas y queda así expuesto en su contingencia animal; el hecho de que el concepto legal de persona carece aquí de fundamento, esto es, depende para su reconocimiento positivo en el hecho bruto de un poder social en cuyo seno el imperio se manifiesta como una fuerza natural de devastación»¹³¹.

Lo interesante de estos ejemplos es que parecen ser históricos: el carácter natural subyugado al destino en el mundo griego, gobernado por la Ley Divina; las prerrogativas legales del ciudadano romano garantizadas a través de una fuerza ajena a toda ley. Estos ejemplos invitan lo que llamo una interpretación procesual del movimiento de la alienación: tenemos, en primer lugar, la sujeción a la necesidad, después una externalización a través de la cual el Espíritu se emancipa de esta subyugación, pero de un modo congénitamente incompleto, que acaba por generar otra forma de subyugación. La crítica feuerbachiana de la religión pivota en torno a este paradigma procesual de externalización-enajenación, o doble alienación:

«El Hombre —y este es el misterio de la religión— proyecta su ser en la objetividad, y posteriormente hace de sí mismo un objeto de esta imagen de sí mismo proyectada y transformada así en sujeto; piensa en sí mismo como un objeto para sí mismo, pero como el objeto de un objeto, de un ser externo a él»¹³².

La objetivación produce el primer objeto, al que el autor de la objetivación es a su vez subyugado u objetivado. Esta doble objetivación es fundamental para comprender el concep-

Extraña igualdad. Marx, Hegel y la lógica de la alienación

to de alienación del joven Marx. Sin embargo, mientras que Feuerbach despliega esta doble objetificación en el ámbito de la autoconciencia humana, Marx ubica su raíz en la práctica humana, y específicamente en la producción social. Las relaciones sociales humanas son objetivadas bajo la forma de relaciones entre mercancías, las cuales se personifican como los agentes a los que los humanos están sometidos. Lo fundamental en este punto es que tanto para Marx como para Feuerbach, el ser genérico humano se autoexternaliza necesariamente, lo que quiere decir que es productivo (prácticamente para Marx, teóricamente para Feuerbach), por lo que la suspensión de la subyugación no puede implicar el reestablecimiento de la interioridad. Dado que la práctica es esencialmente auto-externalización, la negación de su enajenación (su auto-subyugación) es la negación de la externalización enajenada, no de la externalización como tal. La superación de la enajenación es la re-externalización de la enajenación, no su interiorización.

Sin embargo, si, como Testa propone, toda externalización conlleva su concomitante enajenación, resulta erróneo separar estos momentos como estadios constitutivos. La enajenación reaparece porque la externalización de la enajenación es también la re-enajenación de la externalización. La interpretación procesual de la alienación nos anima a reificar estos momentos y a concebir la externalización como o bien generadora de enajenación, o bien generadora de no-enajenación. Pero la enajenación es la sombra de la externalización. Esto no implica que sean indistinguibles. De hecho, estamos impelidos a discriminar entre aquellas instituciones, costumbres o normas a los que estamos sometidos y que han devenido para nosotros en instancias de compulsión mecánica, y aquellas a través de las cuáles podemos ejercer nuestra actividad libre y consciente (nuestro ser genérico). La cuestión es que esta discriminación siempre está históricamente circunscrita, de modo que discernir nuestra subyugación al objeto (enajenación objetiva), nos ciega ante nuestra subyugación al sujeto (la enajenación de la externalización) que rea-

133. Nota del traductor: traduzco «Actuality» como «realidad efectiva» porque Brassier está haciendo referencia a la «Wirklichkeit» hegeliana, como algo distinto de la mera realidad (Realität).

liza este discernimiento. Pero esta sujeción es una forma de capacitación. Por ello la distinción entre la compulsión y la libertad no debe transformarse en una oposición maniquea entre capacitación e incapacitación. No obstante, antes de que podamos explorar las ramificaciones de esta afirmación, debemos considerar la cuestión adelantada anteriormente: si discernir entre enajenación y liberación requiere de una apelación al ser genérico, ¿cómo medimos la discordancia entre grados de realización o no-realización de la actividad libre y consciente?

ESENCIA Y DEVENIR

Atribuir al ser genérico humano un potencial no-realizado es transformar la inversión materialista de Hegel obrada por Marx en una restitución de la articulación tradicional (aristotélica) de esencia y devenir —precisamente la articulación que la seipseigualdad auto-escindida de Hegel hace añicos. Para Aristóteles la esencia determina la potencialidad. El ámbito del devenir orbita en torno a un punto fijo de identidad esencial. La esencia discrimina por lo tanto entre lo posible y lo imposible. Este límite está circunscrito por la diferencia entre los contrarios, que la forma substancial abarca, y los contradictorios, que excluye. Sócrates puede ser joven o viejo, estar de pie o sentado, feliz o triste, pero en tanto que es esencialmente un animal racional no puede volverse irracional o inanimado sin dejar de ser Sócrates. La forma substancial (el animal racional, por ejemplo), fija por anticipado los límites del devenir, que es canalizado a través de los cauces de la división genérica. Pero la esencia como seipseigualdad auto-escindida subvierte estas divisiones y disuelve el carácter fijo de la forma substancial, convirtiendo así a la contradicción en un elemento constitutivo de lo efectivamente real¹³³. Si para Aristóteles la identidad de la esencia implica que la actualización es substancialización, la consumación de una potencialidad y el agotamiento de una posibilidad esencial, para Hegel la auto-enajenación de la esencia deformaliza la substancia y la

Extraña igualdad. Marx, Hegel y la lógica de la alienación

contradictoriedad esencial de la realidad efectiva convierte la actualización en desubstancialización. La subordinación del devenir a la forma substancial es deshecha, y con ella la segregación entre lo posible y lo imposible. Solo lo que ha devenido puede ser retroactivamente considerado como esencial. Y lo que ha devenido esencial determina retroactivamente lo que será posible. Cada devenir reestablece el límite entre lo posible y lo imposible como una división a la espera de ser deshecha por la actualización práctica de la diferencia esencial subyacente a ella.

134. Nota del traductor: He optado por traducir «de-estrangement» como liberación para no tener que recurrir al espeluznante «de-enajenación».

La historia no es por lo tanto el proceso de enajenación y liberación [de-estrangement]¹³⁴ de la actividad libre y consciente. Aún es más: las posibilidades correspondientes a lo que es esencial o genéricamente humano no vienen fijadas por una esencia supuestamente originaria y libre de enajenación. La insistencia de Marx en la inmanencia histórica implica que no podemos esencializar un criterio de actividad no-enajenada generalizando el modo en que distinguimos actualmente entre enajenación y liberación: el criterio será en todo momento inmanente a las formas de actividad ancladas en modos de producción específicos. Pero si la historia no es un desarrollo procesual, tampoco es dada empíricamente como una secuencia de hechos predeterminada. Historizar no es enlazar hechos preexistentes en una progresión lineal que se desplegaría desde el pasado hasta el presente, sino que requiere la proyección autoconsciente de precondiciones retrospectivas que determinan nuestras posibilidades actuales. Debemos retrovectar una no-libertad o ejanenación previas para discernir en qué medida somos libres a día de hoy, no como un atributo positivo y substancial, sino como la enajenación de la enajenación.

135. Marx, K.; Manuscritos de Economía y Filosofía, 1980, Alianza Ed., Madrid, p. 179.

136. Skempton, S.; Alienation after Derrida, 2010, Continuum, London and New York, p. 200.

Enajenando la enajenación

Si Marx tiene éxito en su materialización de la dialéctica es precisamente en la medida en que se guarda de positivizar la potencialidad que construye como genéricamente humana. Esto implica que no la caracteriza como una esencia positiva sino como lo que Simon Skempton llama una «determinabilidad indeterminada»: «una universalidad negativa y vacía de contenido; la superación de toda determinación específica; y por lo tanto no la universalización de ninguna determinación». La universalidad negativa del ser-humano es precisamente lo que se enajena en el dinero y el valor. Por ello Marx escribe:

«La inversión y confusión de todas las cualidades humanas y naturales, la conjugación de las imposibilidades, la fuerza divina del dinero radica en su esencia en tanto que esencia genérica extrañada, enajenada y enajenante, del hombre. Es el poder enajenado de la humanidad»¹³⁵.

Skempton ilustra este punto del siguiente modo:

«Esta alienación consiste en que la determinabilidad universal toma la forma «espectral» del dinero y el valor de cambio. Para Marx, el «ser genérico» de la humanidad es una universalidad carente de substancia y esencia, no atada a la especificidad, que es la base de su relacionalidad social, pero que se aliena del individuo a través de las relaciones sociales capitalistas y la división del trabajo, las cuales a su vez la atan a su determinidad específica»¹³⁶.

La cuestión es si esta determinabilidad universal ha sido enajenada o si es generada (retroactivamente) a través de esta enajenación. Si el ser genérico de la humanidad es «universalidad carente de substancia y esencia», entonces la alienación que nos ocupa no puede ser la enajenación de esa determinabilidad genérica en su determinación específica (como cuando los teólogos describen el poder y sabiduría humanos como manifestaciones limitadas del poder y sabiduría ilimitados

Extraña igualdad. Marx, Hegel y la lógica de la alienación

de Dios), pues en este caso la indeterminación de lo determinable sería una substracción de la determinación de su especie y su negatividad provendría de la negación de la determinación, no de la negación de la negación. En otras palabras, su negatividad seguiría estando positivamente coloreada por una determinidad específica: sería una negatividad relativa y no una negatividad autorrelacionada. Pero dotar a la humanidad de un potencial de transformación genérico que habría sido enajenado en el curso de la historia conlleva construir esta determinabilidad como un momento diferenciado que preexistiría su auto-enajenación. La esencia es substancializada como uno de sus momentos enajenados —que lo es pero sin llegar a ser aprehendida como la misma escisión o enajenación como tal. Esto implica postular la universalidad negativa como propia de lo humano: lo humano no sería una diferencia de clase, sino otra clase de diferencia [not a difference in kind, but another kind of difference]. Curiosamente, esta es la caracterización heideggeriana del Dasein como Seinkönnen o pura potencialidad para ser. En el caso de Heidegger, resulta instructivo subrayar el vínculo conceptual entre la pureza de la potencialidad y el pathos de la propiedad (Eigentlichkeit o autenticidad). El fascismo de Heidegger está prefigurado por este entrelazamiento de potencia, transcendencia y propiedad.

Pero la torsión dialéctica consiste en afirmar que la negatividad de esta universalidad no es propia de lo humano porque la negatividad auto-enajenante es la impropiedad (o accidentalidad) de la que la determinabilidad propia de lo humano depende. Esto implica decir que la determinabilidad indeterminada adscrita al ser humano no preexiste a su enajenación en las formas sociales del dinero y el intercambio, sino que deviene posible a través de ellas. Lo determinable es in-determinado a través de su enajenación. Dado que aquello que se presenta como autoidéntico es ya uno de los momentos enajenados, cualquier potencialidad albergada por él ha de ser subsecuente y no antecedente a su enajenación. La potencialidad es determinada *ex post*, no *ex ante*. Lo materialista

en Marx es la sugerencia que la universalidad negativa de la socialidad humana deviene efectiva como potencialidad real (y no meramente ideal) en y a través de las formas sociales que parecen negarla. El comunismo no libera la actividad social para así poder recuperar una esencia perdida; una potencialidad pura aplastada por el intercambio y subordinada a la auto-valorización del capital, sino que percibe la finalidad autotélica del dinero como la enajenación de una actividad enajenante: la abstracción del intercambio es la apariencia de una esencia, la socialidad humana, cuya realidad efectiva contradice; y sin embargo esta contradictoriedad, y la práctica política que se sigue de ella, provee la base para la refundación de la realidad efectiva de la sociabilidad. Lo que vemos en el dinero y el intercambio es la potencialidad de nuestra actividad externalizante bajo una forma tangible en su pura determinabilidad. El dinero y el intercambio son generados por nuestras actividades, pero no es hasta que esas actividades son enajenadas en la ilusoria autonomía del dinero que ellas mismas, y las posibilidades generadas por nuestra aprehensión de su enajenación, se vuelven apropiables como obra nuestra.

Enajenando la libertad

Nunca poseemos todos los recursos que necesitaríamos para poder discriminar de forma definitiva entre automatismos alienantes y no alienantes en el seno de las instituciones, costumbres y normas vigentes. Adquirir esos recursos es una tarea que corresponde a la construcción retroactiva. El modelo procesual sugiere un movimiento desde la externalización a la enajenación, y desde la enajenación a una nueva externalización (liberación). Pero este modelo reifica y separa los momentos de lo que para Hegel es un movimiento indivisible en el cual enajenación y liberación, compulsión y libertad, coinciden. La enajenación no es simplemente el retorno, en el seno de la actividad libre y consciente, de la naturaleza reprimida —la repetición de la compulsión en el seno de

Extraña igualdad. Marx, Hegel y la lógica de la alienación

la anulación de la compulsión— si este retorno o repetición es comprendido como la reiteración de un estadio previo o inicial. La externalización es más bien la enajenación como liberación [de-estrangement]. La posibilidad de la liberación emerge solo a través de la retroyección de una enajenación habilitante. Objetivación y sujeción son facetas de un movimiento único e indivisible. Por eso no puede existir una narración sobre la superación de la necesidad de superar; una historia en la que la compulsión de repetir sea anulada por la rememoración de la compulsión. No existe una autorrelación libre de toda mácula de enajenación. Solo retrospectivamente nos volvemos capaces de distinguir entre lo que nos libera de la compulsión y lo que nos impulsa a ser libres. Pero esta retrospección es impuesta por la historia. Es, de hecho, el modo en que la historia es a la vez algo que hacemos y algo que nos sucede. La enajenación originaria es la enajenación de la Historia como la fisura entre nuestra actividad externalizante y su enajenación objetiva. Insistir en que la enajenación ya ha tenido lugar es darse cuanta de que la recurrencia de la desposesión originaria es lo que nos permite tomar posesión de nosotros mismos y afirmar la necesidad de esta posesión sabiendo que conlleva una desposesión ulterior. La historia nos desposee aun cuando nos provee del único recurso para nuestra liberación137.

137. Nota del traductor: Formado en un Warwick en el que todavía planeaba la sombra de Nick Land, Profesor en la Universidad de Beirut v antiguo investigador en el Centro de Investigación en Filosofía Europea Moderna de la Universidad de Middlesex, Ray Brassier es uno de los principales filósofos contemporáneos. Su primer libro, Nihil desencadenado, una poderosa defensa de las oportunidades que el nihilismo, o la extinción del sentido, abriría al pensamiento, lo ubicó entre los padres de lo que se dio en llamar «Realismo Especulativo». Desencantado —y ferozmente crítico con los derroteros de esta corriente (el racionalismo de Brassier siempre estuvo en las antípodas del frívolo oscurantismo de autores como Graham), su obra dio a comienzos de la década pasada un decidido «giro dialéctico» (y comunista) que le llevaría a un diálogo con Hegel y Marx del que aún solo conocemos esbozos. Quien quiera conocer sus frutos habrá de esperar a la publicación de su nuevo libro, Fatelesness, donde se condensa el trabajo de más de diez años en torno a las cuestiones de la dialéctica, la crítica de la economía política y la subjetividad comunista. Todo apunta a que nos encontramos ante uno de los desarrollos más fascinantes de la teoría marxista contemporánea.

HACIA EL RECHAZO DE UN ACTIVISMO IRREFLEXIVO. APUNTES MARGINALES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE TEORÍA Y PRAXIS EN THEODOR W. ADORNO.

Alfonso Fernández Bustos

«El objetivo de una praxis justa sería su propia abolición»¹³⁸.

138. Adorno, T.; *Consignas*, 2003, Amorrortu, Buenos Aires, p. 169.

139. Adorno, T., Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad, 1984, Akal Ed., Madrid, p. 78.

I

Dentro de la tradición marxista, la famosa undécima tesis de Marx sobre Feuerbach —«Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo»— es comprendida por lo general como un punto sin retorno que ambiciona dejar atrás la interpretación filosófica para adoptar una actitud hacia el

140. Susan Buck-Morss. en referencia al escrito de juventud de Adorno, La idea de historia natural, explica resumidamente la diferencia entre primera y segunda naturaleza: ««primera naturaleza» hacía referencia al mundo sensible, incluyendo al cuerpo humano, cuyo bienestar físico iustamente concierne al materialista. Esta era la naturaleza concreta, particular, a la que el curso de la historia violentaba. «Segunda naturaleza» era un concepto crítico, negativo que hacía referencia a la apariencia mítica y falsa de la realidad dada como absoluta y ahistórica. Adorno citaba Die theorie des romans de Lukács, donde utilizaba «segunda naturaleza» para describir el mundo alienado, vacío de significado, «creado por el hombre y, sin embargo, compuesto por cosas perdidas para él [...] el mundo de las convenciones»» (Buck-Morss, S.; Origen de la dialéctica negativa, 1981, Siglo XXI Ed., Madrid, 124).

141. Zamora, J. A.; Th. W. Adorno. Pensar la barbarie, 2004, Trotta Ed., Madrid, p. 188.

142. «El principio de intercambio nivela y elimina las espontaneidades y las cualidades singulares de los individuos que constituyen la sociedad y los reduce a un denominador común, exige de modo tendencial una equivalencia que actúa de manera abstracta y universal» (Zamora, J. A.; Th. W. Adorno. Pensar la barbarie, ibid., op. cit. 190)

143. Al respecto, la con-

mundo más eficaz, terrestre o «mundana». De ello se sigue que, *frente* a la mera pasividad contemplativa de la filosofía, un pensamiento abstracto acerca del mundo, Marx propone la realización del pensamiento en la acción transformadora. O sea: una consumación práctica de la teoría, o una teoría con pretensiones de inmediatez práctica. Como buen «materialismo», la lechuza de Minerva *sólo* justificaría su derecho a emprender el vuelo si al amanecer exhorta el canto del gallo galo (la revolución).

No obstante, desde Actualidad de la filosofía hasta Dialéctica negativa y Teoría estética, Theodor W. Adorno se opuso a quienes, mediante el primado de la razón práctica, quedaron insertos en una gran proscripción de la teoría. Para el frankfurtiano, el visado práctico que se exige de toda teoría, en aras de una hechizada identidad entre teoría y praxis, degrada «de modo imparable a esta al papel de criada; eliminando de ella lo que tendría que haber aportado a esa unidad»¹³⁹. Vale decir: la exigencia de inmediatez práctica, que idealiza el hic et nunc del carácter instrumental de la teoría, así como también apologiza la constitución de la objetividad social como segunda naturaleza «en sustrato de su dominación»¹⁴¹—, supone la mutilación inexorable del pensamiento por medio de la imposición de fines operativos.

En este sentido, aunque no hay pensamiento que no tenga su τέλος práctico, este no debe ser, empero, impuesto de manera deliberada; *ergo* la acción inmediata en sí misma, en un mundo que tiende a integrarlo todo bajo la lógica irracional de lo administrado y el principio de intercambio¹⁴², se vuelve el fin de toda teoría —degenerando así en un ejercicio falto de concepto¹⁴³ —. Con todo, muy pocos serían los sujetos capaces de una experiencia subjetiva que permitiese un conocimiento «auténtico» del objeto sin limitarse por ello a lo «dado» y, por consiguiente, la posibilidad de una praxis emancipadora. En suma: tal mencionada proclamación de la primacía de la razón práctica sobre la especulativa, que se pone de manifies-

HACIA EL RECHAZO DE UN ACTIVISMO IRREFLEXIVO. APUNTES...

to en la impulsiva reivindicación de la teoría *para* la absoluta exigencia inmediata de la acción política, no sólo cosifica a la razón teorética bajo la forma obturada de un programa instrumental para la acción, sino que además termina por acogotar a la praxis misma; puesto que, en tanto que no guarda una relación significativa con las tensiones objetivas que la atraviesan, degenera en un fetichizado activismo irreflexivo, es decir, en una pseudo-actividad, o «praxis ilusoria» (de manera que el pensamiento cosificado y la praxis ilusoria se corresponden).

En consecuencia, «lo desesperado de una situación en que la praxis que haría falta esté deformada, proporciona paradójicamente al pensamiento un respiro que sería un crimen práctico no aprovechar», para decirlo con Adorno¹⁴⁴. En otras palabras: la imposibilidad de una praxis verdaderamente transformadora, es decir, el fracaso tras más de un siglo de afirmar la transformación del mundo evidencia el fracaso de la «preeminencia forzada de la praxis» y lo único que ha quedado en pie de ello, a saber, el pensamiento: «La filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización»¹⁴⁵. Por tanto. Adorno insistirá en la necesidad de replantear el significado de la contemplación teórica como un momento ineludible de la praxis verdadera¹⁴⁶, puesto que sólo el pensamiento autónomo es capaz de persistir, en tanto que opone resistencia a la positividad inmediata (esto es, a las fachadas que le son impuestas en medio de la rigidez de lo existente) como modo de comportamiento auténtico en medio de la realidad social¹⁴⁷ —«irrecusablemente real en medio de la realidad»—. «Las teorías que no son concebidas con miras a su aplicación son las que tienen mayor probabilidad de ser fructíferas en la práctica»¹⁴⁸. En este sentido, el pensamiento es tanto condición de la praxis, al tiempo que esta se encuentra mediada teóricamente desde el comienzo, como momento abstraído de la praxis social. Es decir: para Adorno, la teoría es una figura (no-idéntica) de la praxis cuya particularidad radica en poder sustraerse a las exigencias del proceso de metabolismo social para ponerlo en cuestión.

cepción perturbadora del «método», como algo que se «aplica a», como organizador de algo que está «ahí afuera», o como un «instrumento de uso». que implica inevitablemente que muchos marxistas procuren ajustar en un sentido pragmático la vieja teoría a las «nuevas condiciones», es también un signo evidente del carácter meramente instrumental que se le asigna al pensamiento.

144. Adorno, T.; *Dialéctica negativa*, ibid., op. cit., p. 244.

145. Ibid., op. cit., p. 11.

146. Para Adorno, se habla de una praxis verdadera cuando se analizan los factores que reproducen la realidad fáctica y no simplemente de herramientas que constatan el quehacer de las teorías.

147. «Pensar es, ya en sí mismo, negar todo contenido particular, resistencia contra lo a él impuesto; esto el pensar lo heredó de la relación del trabajo con su material, su arquetipo» (Ibid., op. cit.).

148. Adorno, T.; Consignas, ibid., op. cit., p.185)

149. Maiso, J.; Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno, 2010, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, p. 12.

150. Adorno, T.; *Consignas*, ibid., op. cit., p. 161.

Sin embargo, esta insistencia en la contemplación teórica no debería conducir a construir una imagen superficial de Adorno análoga a la figura del intelectual burgués abstractamente ensimismado, como precisamente hace Lukács al acusar al frankfurtiano de habitar en el «Gran Hotel Abismo». Si bien Adorno jamás identificó teoría con praxis política revolucionaria, tampoco concibió la reflexión de manera autárquica, «sino como una forma de praxis social inserta en los conflictos de su tiempo, en los cuales aspira a su vez a intervenir»149. O sea: en primer lugar, el pensamiento no es un cómodo y plácido refugio, apto para escapar del sufrimiento de la vida cotidiana: «pensar es un hacer, teoría una forma de praxis; únicamente la ideología de la pureza del pensamiento engaña sobre este punto»150. Por caso, ningún objeto se revela en verdad como mera facticidad; la inmediatez aparece mediada conceptualmente por el pensamiento, aunque no pueda diluirse en él. Mejor: la actividad de hacer inteligible es propia de la actividad de *hacerse* inteligible, pese a que no son coincidentes. No hay, por un lado, objetos reales impasibles a la acción humana y, por otro, un pensamiento que, recluido en la cabeza del individuo, es impotente para darse una presencia efectiva.

Y, en segundo lugar, mientras que la clásica concepción aristotélica enfatiza el momento teórico de la suspensión práctica que conlleva «una mirada de largo alcance», contemplativa, Adorno acentúa, por otra parte, el carácter práctico de esta suspensión práctica, a saber, el carácter práctico del momento teórico. La contemplación no es, entonces, un mero gesto de aprehensión política o un simple ejercicio académico, sino una conciencia (o autoconciencia) práctica alcanzada. Los términos circundantes de la cuestión los ha formulado más recientemente Slavoj Žižek:

«La cuestión no es pasar de la actividad a la reflexión interior. En situaciones tensas como la actual, no actuar es en sí mismo una manera de actuar (de reaccionar), es decir, equivale a aceptar los hechos. Pero no deberíamos olvidar que lo opuesto también es cierto: actuar puede ser

HACIA EL RECHAZO DE UN ACTIVISMO IRREFLEXIVO. APUNTES...

también una manera de no actuar, de no intervenir eficazmente en una situación, lo que nos lleva a la idea de falsa actividad: la gente no solo actúa para cambiar algo, también puede actuar para evitar que algo ocurra, por ejemplo, para que nada cambie. Ahí reside la típica estrategia del neurótico obsesivo: lleva una actividad frenética a fin de impedir que ocurra lo real»¹⁵¹.

El absurdo en el que se sitúa la praxis hechizada, en realidad, clama por una «pausa» reflexiva. La urgencia de la situación actual no debería surgir como excusa: una situación urgente es el momento para reflexionar. Empero, con ello no se está postulando, en absoluto, una imposibilidad de principio para la praxis. Para Adorno, «sólo es posible escapar del hechizo, que la praxis ha colgado sobre el hombre, a través de la praxis; aunque por ahora ésta, insensible, torpe y alejada del espíritu, coadyuva a fortalecer el hechizo» 152. Por ende. en una constelación sociohistórica en la que toda praxis que sobrepase lo existente parece bloqueada —en nuestros días ni siquiera la revolución se concibe como la revolución —, el propósito adorniano no es otro que animar un concepto enfático de experiencia que contribuya a entender las causas que llevan a pasar el instante de transformación, a evitar su reincidencia y a intentar mantener abierta la posibilidad de una praxis verdadera. De modo que la aceptación de dicho instante no comporta abatirse por el pesimismo, sino la comprensión de que algo no se ha cumplido y, por consiguiente, debe ser necesariamente reflexionado y actualizado: «Lo que en Hegel y Marx fue insuficiente teóricamente, se comunicó a la praxis histórica. Por eso hay que reflexionarlo otra vez históricamente en vez de obligar al pensamiento a plegarse irracionalmente a la hegemonía de la praxis. Esta misma fue un concepto eminentemente teórico»¹⁵³.

151. Žižek, S.; El coraje de la desesperanza. Crónicas del año en que actuamos peligrosamente, 2018, Anagrma, Barcelona, p. 359.

152. Adorno, T.; Consignas, ibid., op. cit., p. 163.

153. Adorno, T.; Dialéctica negativa, ibid., op. cit., p. 148. 154. Adorno, T.; Consignas, ibid., op. cit., p. 165.

155. «Con todo esto el activismo se inserta en la misma tendencia a la que cree o presume combatir: el instrumentalismo burgués, que fetichiza los medios porque la reflexión sobre los objetivos resulta intolerable para el tipo de praxis que le es propio» (Ibid., op. cit., p. 170).

156. Adorno, T.; Dialéctica negativa, ibid., op. cit., p. 60.

II

En efecto, para Adorno no existe unidad inmediata entre teoría y praxis: «ella imitó la falsa identidad de sujeto y objeto, y perpetuó el principio del sojuzgamiento, instaurador de la identidad, contra el cual tiene que luchar la praxis verdadera»¹⁵⁴. El rechazo del pensamiento identificante, a saber, de la adaequatio conceptual del objeto, forma parte de las obviedades en el conocimiento de la teoría adorniana. Para el frankfurtiano, la identidad y la síntesis no son categorías ecuánimes, sino parte activa de una relación de dominio. En otras palabras: la identidad es la protoforma de la ideología, en tanto que implica la convertibilidad entre mercancías entre equivalentes— en la sociedad burguesa. Del mismo modo que los productores de mercancías validan su gasto de trabajo individual como una parte del gasto de trabajo social global por medio de la igualación de sus productos en el intercambio, esto es, en virtud de una abstracción del valor de uso (particular) al valor (universal), el principio de identidad equipara lo distinto al sujeto con este (lo que existe coincide con su concepto general) —destinando a deceso todo aquello que no se le somete, que no sea eficaz como medio para alcanzar un fin155—. En este sentido, el pensamiento identificante es un pensamiento cosificado -impronta del mundo cosificado— que conduce a anular las diferencias, a reducir la multiplicidad a la unidad, lo particular a lo universal, para así poder dominarlo:

«El principio de convertibilidad, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo de trabajo, tiene un hondo parentesco con el principio de identificación. Su modelo social es el canje, y este no existiría sin aquel; el cambio hace conmensurables, idénticos, a seres y acciones aisladas que no lo son. La extensión del principio reporta el mundo entero a lo idéntico, a la totalidad»¹⁵⁶.

En estas condiciones, la consecuencia principal que Adorno extrae para la relación entre teoría y praxis es que su vín-

HACIA EL RECHAZO DE UN ACTIVISMO IRREFLEXIVO. APUNTES...

culo, más que orientarse a su identidad, se encuentra con la exigencia de un intento que lleve al extremo sus tensiones inmanentes. Si bien la teoría es eo ipso praxis, no son dos respecto de lo «mismo». Sería tan errado establecer un dualismo absoluto, como quiere el positivismo desatado, como asimismo afirmar una unidad inmediata entre ambas, como pretende el idealismo subjetivo. Pero tampoco aquí dualidad e identidad, en apariencia contrastantes, alcanzan a fundar una antítesis superior; antes bien, son compatibles: el objeto en el actuar práctico se presenta al sujeto como un obstáculo que hay que superar. Es decir: mientras que el dualismo concibe un mundo objetivo que «está ahí», delante como un Otro, pero permaneciendo marcado por el signo de la exterioridad, la identidad por su parte comprende, mediante una noción idealizada del sujeto, una constitución subjetiva de la objetividad, que a término niega. Sin embargo, las cosas no se arreglan limitándose a invertir las tornas: en la relación de teoría y praxis, su divorcio se impone como aplazamiento de la consumación práctica de la teoría.

A la búsqueda en sentido único de la identidad en la no-identidad es menester oponer a contrapelo la no-identidad en la identidad, es decir, aquello del objeto que escapa a la fijación del concepto: «ni el sujeto es nunca de verdad totalmente sujeto, ni el objeto totalmente objeto; pero tampoco son pedazos arrancados de un tertium que los trascendiera»¹⁵⁷. De ahí que en Adorno la tensión entre sujeto y objeto —cuestión relativa a la teoría y la praxis— acontece en su recíproco carácter mediado a través de los extremos y en ellos mismos, no como algo meramente intermedio entre los extremos. Si Marx afirma que «pensar y ser están enfrentados y, al mismo tiempo, en unidad el uno con el otro», Adorno de forma análoga sostendrá que «si teoría y praxis no son inmediatamente uno, ni absolutamente distintas, entonces su relación es una relación de discontinuidad». En efecto, sólo en la máxima tensión dialéctica entre teoría y praxis puede inaugurarse una praxis dinamizadora y una teoría sin engaños.

157. Ibid., op. cit., p. 177.

PAU PLANA

A pesar de todos los intentos de superar críticamente el leninismo, los comunistas de hoy seguimos teniendo una cuenta pendiente con su teoría y tesis políticas. El problema fundamental de las deudas históricas es que no pueden saldarse sin más apelando a la necesidad de crítica. La actual diversidad de opciones teóricas que se reclaman comunistas (especialmente las que aseguran haberse zafado del mugriento cadáver de Lenin) no debería hacernos perder de vista que el abanico de experiencias revolucionarias lleva demasiadas décadas atrancado en el mismo punto muerto. Aquí el marxismo leninista (entendido como el conjunto de experiencias revolucionarias inspiradas por el desarrollo de esta teoría, y no tanto como la coartada ideológica del «socialismo real» o «estalinismo») sigue ocupando un lugar de pleno derecho. No obstante, afirmar que la superación efectiva del comunismo

del siglo XX es una tarea que sólo puede consumarse mediante la práctica revolucionaria no nubla el hecho de que entender críticamente las tesis que guiaron las experiencias pasadas requiere de un rigor teórico que a menudo puede verse comprometido por maniobras de dudosa calidad intelectual. En este artículo trataremos de polemizar sobre algunos preceptos a fin de esclarecer cuestiones más o menos centrales del marxismo leninista, en un intento de remover los viejos tópicos que, de una y otra parte, han dificultado su justa comprensión.

Para ello tomaremos como referencia el potentísimo contenido político del ¿Qué hacer?, un manual para la acción redactado en los albores del accidentado siglo XX, cuya rompedora teoría (y tesis políticas) tenía por objetivo desatar las potencias revolucionarias de una época en la que el consenso intelectual socialista conminaba al movimiento proletario a esperar pacientemente a que las cosas acontecieran a su debido tiempo de maduración social, económica, política y cultural; por lo que si algo caracteriza a esta obra de Lenin. por trivial que pueda parecer, es que se trata de una acción de vanguardia, un riguroso ejercicio de voluntad política que resulta de la intelección de una determinada situación histórica, concreta y específica de la lucha de clases. Y es que uno de los más recurrentes reproches al ¿Qué hacer? versa, precisamente, sobre el presunto carácter «intelectualista» y «vanguardista» de sus planteamientos. En esta línea se ha llegado a decir de Lenin que, como buen heredero del populismo ruso, estaría postulando a una élite privilegiada (la vanguardia) como principio activo y consciente del que parte toda la acción de la historia, en oposición a la materia pasiva y carente de conciencia (la masa) que habría de ser guiada por unos cuantos individuos predestinados, contradiciendo así, radicalmente, los principios primeros del materialismo de Marx y Engels.

Pero no adelantemos acontecimientos, pues si de lo que se trata es de comenzar a entender críticamente el concepto leninista de «vanguardia proletaria», habremos de exponer bre-

vemente algunos presupuestos históricos, políticos y teóricos del ¿Qué hacer?

Primer presupuesto. Siguiendo a Marx, el proletariado forma una clase propiamente dicha por cuanto la identidad de sus intereses engendra una articulación unitaria, es decir, una organización a escala política, una *comunidad*. O dicho de otra manera: el proletariado sólo actúa como una clase por cuanto se ha constituido en movimiento de clase *contra otra clase*. Si no se ha desarrollado esta comunidad, si no existe un movimiento unitario de clase, el proletariado no posee conciencia de *ser* (actuar como) una clase. Lenin, que sigue el planteamiento de Marx, extrae de aquí dos inferencias:

- Tomadas aisladamente, es decir, abstraídas de la organización general que las articula (o está en proceso de articularlas) como parte de un movimiento unitario (que no uniforme), las luchas económicas sólo representan una forma particular y especialmente restringida tanto de la lucha proletaria como del escenario general de la lucha de clases.
- 2. Si no se ha desarrollado este movimiento unitario y sólo existen luchas aisladas, el proletariado no posee conciencia de clase. No obstante, si el proceso de constitución de dicho movimiento está en desarrollo y en un momento álgido del mismo, las luchas económicas pueden representar el «embrión» de aquella conciencia.

Es cierto, empero, que Lenin habla de «movimiento proletario» o «movimiento obrero» en distintos contextos y en ocasiones de manera ambigua, incluso para referirse exclusivamente a la lucha económica (i.e. sindical). Amparándose en la anfibología del término y especialmente en el uso restringido del mismo, algunas críticas le han querido acusar de establecer un fuerte dualismo, una suerte de «fractura metafísica» (¿cartesiana?) entre el movimiento proletario y el movimiento socialista, de modo que ambas realidades no existirían como

instancias diferenciadas de un mismo proceso de magnitud histórico-política, sino como fenómenos contrapuestos y casi independientes: por un lado, la masa proletaria y la inmediatez de su lucha estrictamente «económica», y por el otro, la vanguardia socialista y su elevada lucha política. De ahí le vendría entonces la ambición de *fusionar* ambos movimientos en uno solo. No obstante, si tenemos en cuenta que lo político no es para Lenin sino la síntesis o «concentrado» de lo económico (i.e., una forma concreta a través de la cual se manifiesta el contenido de la lucha de clases), no tiene mucho sentido adjudicarle esta absurda dicotomía.

Segundo presupuesto. A mediados de la segunda mitad del siglo XIX, el proletariado de distintos países europeos se había constituido en movimiento de clase unitario, heterogéneo y pluriforme. La clase proletaria actuaba como una clase en la medida en que había engendrado una comunidad política en lucha permanente contra la clase capitalista; sindicatos, asociaciones, partidos y vínculos orgánicos tanto a escala nacional como internacional eran la viva expresión de dicho movimiento. Como ya hemos señalado, unidad no equivale a uniformidad (ni siquiera a unicidad), tanto por lo que atañe al desarrollo orgánico del movimiento como a la conciencia práctica y efectiva del mismo, por lo que el llamado «movimiento socialista» no era más que una instancia diferenciada del movimiento de clase del proletariado, es decir, una forma particular, tanto teórica como política, de la lucha de clases.

Tercer presupuesto. Del mismo modo en que el declive del socialismo utópico (que se gana dicho apelativo precisamente por su carácter pequeñoburgués, y por tanto sometido a las ataduras objetivas —propiedad— y subjetivas —prejuicios— de su clase social) y la irrupción del «socialismo científico» se producen en un determinado momento histórico de la lucha de clases (concretamente, cuando el movimiento proletario se deslinda de la pequeña burguesía radical e inicia el camino hacia una acción política independiente), la teoría leninista o bolchevique es igualmente el producto histórico de una en-

crucijada política del movimiento de clase del proletariado, y por tanto determinada por el desarrollo de su experiencia práctica en una situación concreta de la lucha de clases.

158. Marx, K.; Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1858.

Y es que a medida en que se agotaba el impulso histórico de las revoluciones democráticas burguesas, en las que el proletariado desempeña un papel fundamentalmente revolucionario, a menudo a expensas de la propia burguesía, comienzan a definirse las potencias políticas contradictorias del movimiento proletario, vale decir, su carácter potencialmente ambivalente en tanto que expresión fenoménica del antagonismo capital-trabajo, a saber: el hecho de ser capital (en cuanto fuerza de trabajo: mercancía que funge como capital variable) v, al mismo tiempo, no-capital (en cuanto trabajo vivo: actividad que ha de objetivarse para devenir mercancía). Es por ello que, si bien la negatividad de la sociedad burguesa reside en la incapacidad del trabajo para ser inmediatamente capital (o, dicho con Marx, «el verdadero no-capital es el trabajo» 158), la lucha por mejorar las condiciones de venta de la fuerza de trabajo no puede ser sino la llana afirmación del orden capitalista. De aquí se sigue que la revolución proletaria requiere de la realización política de dicha negatividad, de aquello que es de suyo irreductible a la pura unicidad o identidad del capital consigo mismo. En otras palabras: la revolución proletaria, en tanto que superación de la sociedad burguesa, sólo puede llevarse a cabo por medio de la auto-negación del proletariado como fuerza de trabajo y, simultáneamente, de la superación del trabajo mismo como especificidad de la relación social capitalista (total escisión entre la actividad productiva y los medios de producción y producto). Es así que el carácter reaccionario de los sindicatos en tanto que representantes oficiales de la mercancía fuerza de trabajo (i.e., de aquello que, lejos de negar, afirma el orden de cosas existente) sólo pudo emerger a gran escala cuando los Estados burgueses comenzaron a ser capaces de gestionar e integrar políticamente las reivindicaciones sindicales.

159. Bernstein, E.; The theory of collapse and colonial policy, 1898. La cita original dice: «[...] poquísimo interés, o intuición, de lo que por lo general se denomina "el objetivo final del socialismo". Este objetivo, sea lo que sea, no significa nada para mí; el movimiento lo es todo».

A finales del siglo XX, la potencia ambivalente del movimiento proletario se manifestaba ya, tanto a nivel teórico como político, nacional e internacional, a través de sus destacamentos más avanzados. Como diría Lenin años más tarde, la vanguardia del socialismo único, que durante tanto tiempo había albergado en su seno una amplia heterogeneidad de tendencias más o menos enfrentadas, se dividía ahora en dos corrientes incompatibles y radicalmente antagónicas. Finalmente, la facción hegemónica conseguiría imponer sus tesis en la Segunda Internacional, según las cuales, y en nombre de la lenta y progresiva acumulación de fuerzas, la acción política de los partidos obreros debía someterse a las necesidades de las luchas sindicales; por su parte, la superación del capitalismo quedaba, en el mejor de los casos, postergada a un horizonte lejano, tan ininteligible como irrealizable. «El objetivo final no es nada; el movimiento lo es todo»159, con esta fórmula sintetizaba Bernstein la naturaleza de la línea oportunista, reformista y sindicalista, a la que con tanto ímpetu y determinación hubo de enfrentarse el bolchevismo.

Cuarto presupuesto. Lenin, cuya concepción del movimiento de masas y de la lucha de clases estaba en las antípodas de considerarlos elementos pasivos de la historia, pudo intuir sin problemas que la línea oportunista de la vanguardia intelectual y política no era sino una expresión particular de la experiencia y conciencia práctica del movimiento general del proletariado, por lo que sus determinaciones debían explorarse en el conjunto del proceso social, empezando por donde ciertas masas y su particular conciencia del movimiento desempeñaban un papel determinante: las luchas económicas y su articulación sindical o tradeunionista. Precisamente por ello, Lenin ve en aquella conciencia de clase «embrionaria» que atribuye al gran movimiento huelguístico de 1895 y 1896 (en tanto que momento del proceso general en el que se están desarrollando los medios para la organización unitaria de la lucha) las potencias contradictorias del movimiento de clase del proletariado. Es en este sentido que puede postular el carácter tradeunionista de aquellos «embriones de lucha

de clases», demostrando cómo finalmente devienen en experiencia y conciencia «política» oportunista (dado que distinguir entre posibilidades reales y «falsas» es un ejercicio que sólo puede llevar a cabo desde un momento posterior), y, al mismo tiempo, el «gran paso adelante» que supuso para el movimiento proletario y la lucha de clases en general. Lo que había descubierto Lenin es que el potencial político oportunista del movimiento proletario se veía «espontáneamente» realizado mediante el mismo proceso social en que se desarrollaban las luchas económicas y la organización sindical; mientras que su potencial político revolucionario sólo podía empezar a realizarse (materializarse, organizarse) «por fuera» de la inmediatez de estas restringidas formas de lucha.

Quinto presupuesto (o mejor dicho, una corta periodización del escenario ruso de finales del siglo XIX inspirada en el ¿Qué hacer? junto con algunas apreciaciones propias).

En la década de 1880 nace el marxismo ruso por influencia directa del marxismo alemán y, en general, del movimiento de clase internacional del proletariado. Destaca la labor del Grupo por la Emancipación del Trabajo y la difusión teórica entre pequeños núcleos intelectuales. En estos momentos la actividad práctica del proletariado ruso se limita a luchas económicas aisladas en torno a organizaciones sindicales de carácter local y sectorial, por lo que no existe un movimiento de clase real. A la pregunta de si estos pequeños núcleos socialistas (marxistas) podían ser considerados en aquel momento como «vanguardia intelectual del proletariado», habremos de responder: sí y no. Sí desde el punto de vista del movimiento proletario mundial: la participación de los Plejanov, Axelrod, etc., en los grandes debates de la Segunda Internacional supone el definitivo reconocimiento del marxismo ruso como parte integrante del movimiento socialista. No, sin embargo, desde el punto de vista de las luchas del proletariado ruso: y es que, como veremos más adelante, la vanguardia del proletariado (independientemente de sus funciones: intelectual, política, organizativa, etc.) sólo existe en el seno de un movimiento de clase políticamente constituido o, en todo caso, en proceso de constituirse.

- En la década de 1890 se produce un crecimiento sin precedentes del movimiento huelguístico. Es entonces que los círculos intelectuales marxistas pudieron comenzar a acercarse de manera efectiva a las luchas del proletariado ruso, pero no como el principio activo que se opone a la masa inconsciente y pasiva, sino como destacamento de vanguardia del movimiento proletario internacional, a saber: aquella minoría que, dadas sus condiciones concretas, había logrado sintetizar teóricamente la conciencia práctica del movimiento (en tanto que momento de la lucha de clases) en una forma más «elevada» de la misma. Una «conciencia de clase» que, por otra parte y en palabras del propio Lenin, estaba ya desarrollándose de manera embrionaria en la articulación de las luchas económicas de este periodo. Y el hecho de que los elementos más avanzados de aquellas luchas estuvieran efectivamente en condiciones de «elevar su conciencia» hasta posiciones de vanguardia, es decir, hasta lo más elevado del movimiento proletario internacional (lo que Lenin dio en llamar «conciencia política» en oposición al carácter restringido de la conciencia de las luchas económicas) no hacía sino confirmar el carácter activo y consciente de las masas tanto en el proceso de articulación unitaria del movimiento de clase, como en la conformación de sus propios destacamentos de vanguardia, siendo esto último un epifenómeno de dicho proceso.
- 3. A finales de la década y durante los primeros años de la siguiente, el llamado «economismo» o exaltación de las luchas económicas deviene en oportunismo político. Y es que, como venimos diciendo, la forma de con-

ciencia más «elevada» del movimiento proletario internacional, vale decir, el «movimiento socialista», no era de modo alguno uniforme, y en el contexto histórico de la década la heterogeneidad de tendencias teóricas estaba siendo ya sustituida por la conformación de dos corrientes resueltamente contrapuestas y cada vez más y mejor definidas en el terreno de la acción política, por lo que era cuestión de tiempo que, dada la creciente articulación unitaria de las luchas, se desarrollara una conciencia política oportunista (sindicalista, reformista) entre los distintos destacamentos organizativos e intelectuales del movimiento proletario ruso. Pero no como un conjunto de valores espirituales que la élite oportunista habría invectado desde fuera a la masa material amorfa del proletariado, sino como resultado del despliegue real del movimiento de clase y de la realización política de sus propias potencialidades en un sentido determinado. Es en este contexto en el que Lenin plantea la necesidad de la teoría revolucionaria como resultado del desarrollo de la «conciencia desde fuera».

Sobre la pasividad de las masas

Establecidos algunos de los presupuestos del ¿Qué hacer?, y a poco que sigamos avanzando críticamente sobre sus planteamientos, veremos hasta qué punto se desfigura la tesis de Lenin de la conciencia desde fuera; la cual, convertida en un muñeco de paja, vendría a decir lo siguiente: como el proletariado es la materia (elemento pasivo) y no tiene conciencia (elemento activo), tiene que venir un grupo de intelectuales (¡burgueses para más inri!) a inyectársela desde no se sabe muy bien dónde. Y es que la crítica de la vanguardia como categoría que presupone la pasividad de las masas frente a la unilateralidad activa de una élite intelectual privilegiada —pertinente y certera cuando Marx se la dedicaba al teólogo Bruno Bauer— se empeña en desfondarse al declarar que en

160. Lenin, I. V.; Cuadernos filosóficos, 1916.

este punto Lenin estaría cayendo en una especie de «transposición» o «inversión» idealista. Al parecer, el gravísimo error del ruso consistiría en haber puesto la Idea donde debería estar la Materia como elemento activo del movimiento social, volteando «idealistamente» la correcta jerarquía ontológica que Marx había establecido. Es evidente que esta acusación quiere fundamentarse en el archiconocido fragmento del *Prólogo de la Contribución a la Crítica de la economía política*, a saber: «no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino al contrario su ser social el que determina su conciencia».

No obstante, en la medida en que todo ser social está inseparablemente ligado a actos de conciencia (Lukács), este supuesto marxiano no puede consistir en una suerte de metafísica invertida, de manera que la Materia pase a ser el elemento primario que se refleja en la Idea; sino, precisamente, en poder afirmar el carácter originalmente activo de la conciencia (que otorga forma y sentido a la «realidad material») a la vez que se niega su existencia más allá del proceso social del que forma parte como momento (Adorno). Y si bien la teoría del reflejo resulta especialmente problemática en aquel extremo, dado que preserva un primer momento de pasividad de la conciencia, Lenin dedicará ulteriores y contundentes esfuerzos en demostrar hasta qué punto desempeña ésta un papel eminentemente activo, incluso constitutivo del proceso social («la conciencia del hombre no sólo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea»160). En este sentido, el ¿Qué hacer? es una excelente muestra del conocimiento teórico que busca sintetizar la experiencia (¡que es también conciencia!) del contenido real de la lucha de clases. Y es que lejos de situarse por encima del proceso social, de la experiencia y conciencia efectiva del movimiento de clase, este saber teórico no representa nada más (¡ni nada menos!) que una forma particular de dicha conciencia. Por lo que el fenómeno de masas (entendido como el conjunto del movimiento práctico a través del cual se despliega la lucha del proletariado en todas sus expresiones) y el proceso social en que dicho fenómeno se desenvuelve (entendido como el escenario general de la lucha clases, i.e., las

relaciones clasistas que vertebran un determinado modo de producción social) están a años luz de una presunta pasividad ontológica respecto a la vanguardia del proletariado y el desarrollo mismo de su conciencia.

Sí es verdad, empero, que disponemos de una enorme variedad de citas y pasajes sobre el concepto de «vanguardia» que, debidamente abstraídos de su desarrollo teórico o simplificados hasta el absurdo, sirven para atribuir a Lenin las más disparatadas ideas. Pongamos un breve ejemplo. En el ¿Qué hacer? se dice que el socialismo marxista había surgido en la Rusia de la década de 1880 con total independencia del movimiento obrero ruso, incluso antes de que este existiera como tal! Torticeramente interpretada, esta afirmación de Lenin, que no es más que la constatación de un hecho empírico, ha servido para adjudicarle, fraudulentamente, la tesis de que la conciencia socialista (marxista) se había desarrollado entre un puñado de intelectuales rusos con total independencia no ya de la lucha de clases en general, sino de la actividad práctica de un proletariado decimonónico vivamente constituido en movimiento político. Poco importan las innumerables ocasiones en las que se menciona la influencia del marxismo alemán y, en términos más generales, el impulso político internacional del proletariado europeo como factores determinantes en el desarrollo «intrauterino» del marxismo ruso; pues de lo que aquí se trata, para unos y otros, es de endosar a Lenin el prejuicio populista de que las minorías intelectuales son el motor de la historia, el principio activo frente a la gran masa social vacía de espíritu.

Sobre la conciencia desde fuera y la teoría revolucionaria

Por contra, una lectura más justa vendría a decir que, según Lenin, el movimiento proletario debía producir él mismo, desde su propia experiencia real y práctica viva en la lucha de clases, la forma de conciencia teórica que, en la

161. Lenin, I. V.; ¿Qué hacer?, 1902.

medida en que se reconocía en las determinaciones del movimiento y del proceso social en el que se hallaba inmerso, fuese capaz de postular los medios necesarios para la realización política de su potencial revolucionario. La cuestión central es que esta acción política y colectiva de vanguardia orientada a elaborar una teoría revolucionaria (que diera lugar a unas tesis políticas concretas) debía desarrollarse desde dentro del movimiento de clase del proletariado, pero, al mismo tiempo, desde fuera de la restringida particularidad de las luchas económicas y sindicales. Es en esta línea que Lenin acusa al «bernsteinianismo» de envilecer el marxismo «reduciendo el movimiento obrero y la lucha de clases a un tradeunionismo estrecho y a la lucha realista por reformas pequeñas y graduales»161. Así pues, sólo quien pretendía reducir el movimiento general del proletariado a una forma entre tantas en las que se desplegaba el contenido de la lucha de clases estaba en condiciones de afirmar, coherentemente, que el resto de sus formas y expresiones (a saber: organizaciones políticas, espacios de desarrollo y confrontación teórica, vínculos orgánicos con el movimiento internacional, etc.) representaban el afuera del movimiento y de la lucha de clases, el más allá de donde el proletariado había de importar o extraer el espíritu revolucionario del que carecía.

Sin embargo, la discusión y difusión (que era a su vez elaboración y producción) de la teoría revolucionaria no había de ser un momento teórico estrictamente contemplativo; primero porque tenía lugar en el seno de un movimiento político de clase (i.e., un agente social efectivamente actuante) y, segundo, porque debía desenvolverse por medio de la lucha teórica (y a través de la confrontación de tesis políticas) entre sus distintos destacamentos de vanguardia, pues sólo así, como resultado de la acción política colectiva, podía el movimiento escindirse realmente del oportunismo al tiempo que se dotaba de dicha forma de conciencia teórica.

Otro punto problemático consiste en equiparar este momento teórico, que, como decimos, es también decisivamente

político, con el surgimiento de algo así como una «conciencia revolucionaria». En primer lugar, porque de la teoría revolucionaria se dice que es condición de posibilidad del movimiento revolucionario, pero no el movimiento revolucionario mismo, por lo que la famosa sentencia leninista de que «sin teoría revolucionaria, tampoco puede haber movimiento revolucionario» no puede estar, como a tan a menudo se presta, al servicio de un non sequitur de manual, según el cual si existe un grupo de individuos autoproclamado «vanguardia proletaria» que ha elaborado una teoría o tesis política presuntamente encaminada a organizar la revolución, entonces podemos inferir que la actividad de dicho grupo organizado corresponde va al «movimiento revolucionario». En segundo lugar, porque el desarrollo de una teoría orientada a realizar el potencial revolucionario de una determinada situación histórico-concreta de la lucha de clases, en tanto que momento teórico necesario para hacer despegar la revolución, no puede corresponderse inmediatamente al desarrollo de la llamada «conciencia revolucionaria», pues ésta no es algo «en sí» que preceda al (o que exista más allá del) movimiento revolucionario, sino una forma de conciencia efectiva que sólo puede ser o existir como parte indisociable de la acción política que de facto revoluciona el proceso social. Y decimos que no puede corresponderse inmediatamente porque, en todo caso, el sentido de un determinado momento teórico como germen o embrión de un futuro movimiento revolucionario (y, por tanto, de la «conciencia revolucionaria» misma) sólo puede surgir retroactivamente, dado que no aparece como tal sino desde la conciencia que se proyecta desde un momento ulterior en el que la acción revolucionaria es ya un hecho objetivamente consumado.

Sobre el concepto de vanguardia

Como venimos defendiendo, la propagación de la teoría revolucionaria mediante el proceso de lucha teórica entre los distintos destacamentos del movimiento proletario no 162. Marx, K. y Engels, F.; Manifiesto del Partido Comunista, 1848.

constituía un fenómeno separado de la práctica viva del movimiento y de sus potencias políticas, sino una forma de conciencia teórica desarrollada políticamente en el seno del propio movimiento; y es que la conciencia que «conoce» y busca realizar el contenido revolucionario de un determinado escenario de la lucha de clases no deja de ser nunca un momento del mismo, del proceso social en que se desenvuelve. Del mismo modo, no se trata de que los elementos más avanzados de las luchas económicas del proletariado no pudieran desarrollar «conciencia revolucionaria» (de hecho, la desarrollarán por sí mismos mediante su participación real, práctica en el movimiento revolucionario, y más concretamente, por medio de su participación activa en los órganos de poder proletario). sino que, dada la división social entre trabajo manual y trabajo intelectual, no estaban en condiciones de realizar un desarrollo teórico de tal envergadura y profundidad que pudiera apropiarse tanto de la experiencia histórica, como de la práctica viva del movimiento en toda su amplitud. O dicho de otra manera: si bien no eran capaces de elaborar por sí mismos dicho conocimiento teórico, sí estaban en plenas condiciones de aprehenderlo, pues no era nada «separado» del estado real de la lucha de clases ni del movimiento general en el que se hallaban inmersos, sino un grado de comprensión más profundo y elevado del mismo, de sus potencias revolucionarias y de los medios necesarios para su realización política.

En este sentido, y siguiendo la línea que hemos sostenido a lo largo del texto, la vanguardia proletaria se conforma por medio del movimiento de clase del que forma parte como destacamento político y/o intelectual. No se trata, pues, de una invención fantasiosa del «populismo bolchevique», sino de un hecho real, empíricamente contrastable que, por lo demás, puede rastrearse sin grandes dificultades en los textos de Marx. Por ejemplo, ya en 1848, habiendo dado apenas los primeros pasos de su vida política, afirma que los comunistas representan «el sector más resuelto de los partidos obreros de todos los países, el sector que siempre impulsa adelante a los demás»¹⁶². Es precisamente este *impulsar hacia adelante* la

acción política a través de la cual se constituye la vanguardia. De igual modo, y casi al final de su andadura política, dirá: «Dondequiera que la lucha de clases alcance cierta consistencia, sean cuales fueren la forma y las condiciones en que el hecho se produzca, es lógico que los miembros de nuestra Asociación [la Asociación Internacional de los Trabajadores] aparezcan a la vanguardia»¹⁶³.

163. Marx, K.; La guerra civil en Francia, 1871.

Y es que, etimológicamente hablando, «vanguardia» es un concepto procedente del ámbito militar que hace referencia a la parte más adelantada de un ejército, por lo que si tiene sentido aplicarlo en el ámbito de la política es para denominar a los distintos destacamentos o elementos de avanzadilla de una fuerza constituida y vivamente articulada o, en todo caso, en proceso de constituirse como tal fuerza, es decir, haciendo siempre alusión a una parte determinada por un todo en movimiento. Así pues, la vanguardia del proletariado no existe sino a través del movimiento proletario, o lo que es lo mismo, «aparece» en la medida en que actúa como tal en el seno de una determinada magnitud organizativa de la clase.

Y si bien no son pocas las cuestiones actualmente problemáticas del leninismo, la hipostatización de la vanguardia proletaria como una entidad política autosustentada y, por tanto, capaz de sobrevivir a la desarticulación del movimiento de clase del proletariado, no corre de su cuenta. Cabría preguntarse entonces hasta qué punto coincide esta maniobra de entelequización con el proceso histórico que institucionaliza al marxismo como ortodoxia y dogma de Estado; y más concretamente, con la necesidad de la burguesía burocrática soviética de presentarse a sí misma como la eterna y soberana vanguardia del proletariado mundial, al tiempo que la base social del PCUS, ya plenamente subsumido en el aparato estatal, quedaba tendencialmente restringida a la herencia del movimiento estajanovista, a saber: la consolidación de una aristocracia obrera oportunista cuyas condiciones de existencia se oponían radicalmente a los intereses de las grandes masas del proletariado soviético, crecientemente desplazadas de las relaciones burocráticas y corporativas del régimen político realmente existente.

Así cerramos esta breve, incompleta y, sin duda, discutible aproximación a algunas de las ideas centrales del leninismo, no sin antes apelar a la reflexión colectiva, a la mirada crítica que se dirige al estado actual de las cosas y, particularmente, al momento que vive nuestra clase, el proletariado ausente, carente de articulación política, de movimiento y, por tanto, de vanguardia. En este punto, de nada sirve apelar a las partes mutiladas de un cuerpo que ya no existe: su espíritu, disuelto, perdido en la totalidad capitalista, no habita los vestigios del cadáver. Reanimar el espíritu es reavivar la potencia revolucionaria de este mundo cosificado, reconocernos en los cuerpos extraños que la retienen, desgarrarnos en ellos, escindirnos para dotarnos de uno propio y de un espíritu renovado.

Frente al feminismo y otros movimientos de época

MIREIA BEDMAR CEREIXO

Ya en pleno siglo XXI, con el feminismo ocupando una posición hegemónica en la izquierda y otros cuantos movimientos sociales espontáneos conocidos como «luchas identitarias» ganando peso (la lucha LGTB, el antirracismo, incluso incipientemente el anticapacitismo), parece obvio que el marxismo debe hacerse cargo de ciertos temas que incluso los comunistas más comprometidos tienden a despachar aún con renuencia. Especialmente relevante, dado el panorama actual, es la cuestión de sexo-género, que solemos ver aludida entre comunistas como «la cuestión de la mujer», dándola por zanjada con unas cuantas citas de rigor a revolucionarias como Kolontai que apelan a la unidad proletaria y sitúan a las feministas como enemigas de clase; y es que, guste o no, ni el feminismo ni el movimiento obrero se corresponden hoy con los de finales del siglo XIX. Si el feminismo de entonces era

una lucha de mujeres burguesas por su justa integración en la vida pública, el feminismo de hoy es un movimiento de masas interclasista que aglutina a millones de mujeres de extracción proletaria, por lo que se puede sostener que gran parte de su base social, dadas las adecuadas circunstancias, sería susceptible de desarrollar conciencia revolucionaria e integrarse en un emergente movimiento comunista. Por su parte, al movimiento obrero ascendente de entonces, engendrado por el joven capitalismo, inseparable de la formación misma del proletariado como clase y embrión de conciencia revolucionaria, se le opone el movimiento obrero en declive de hoy, representante de los intereses de una aristocracia obrera corporativizada que ve sus antiguos privilegios decaer.

Para que los bolcheviques pudieran aprovechar el movimiento obrero ascendente, tuvieron que confluir dos puntos necesarios: por un lado, debían esforzarse en mostrar a las masas obreras las injusticias de toda índole y la opresión política que traía el capitalismo, en lugar de permitir que la lucha obrera se limitase a su terreno natural, la lucha sindical contra la opresión económica de los patronos a los obreros; por otro lado, debían aportar respuestas ante todas aquellas injusticias, explicaciones que además mostrasen que la única vía para superarlas era la revolución comunista. No se trata aquí de equiparar el movimiento obrero decimonónico al movimiento feminista de nuestro siglo: los separa un abismo. Sin embargo, sí creo que debemos tomar de los marxistas que consiguieron llevar a término una primera fase revolucionaria la enseñanza de que la agenda de un comunista no la marca el interés personal ni la tradición, sino los conflictos abiertos, políticamente vivos, que brindan la singular ocasión de que halla alguien escuchando mientras aclamamos el horizonte comunista como la única vía para su resolución.

Ahora bien, de entre las muchas diferencias entre el feminismo actual y el movimiento obrero de hace más de un siglo, no puede obviarse que el primero, lejos de llevar en sí un germen revolucionario, es un movimiento reformista e in-

Frente al feminismo y otros movimientos de época

terclasista: si en su base social hay algo que rascar, solamente puede ser mediante la ruptura. Es por ello que los comunistas no debemos limitarnos a poner de relieve la raíz clasista de la opresión de sexo-género, sino que es necesaria una crítica despiadada contra las manifestaciones ideológicas de la naturaleza reformista e interclasista del movimiento, oponiéndoles un desarrollo propio que oriente la legítima rabia ante la opresión y la injusticia al responsable último de su existencia: el orden social capitalista.

En este sentido, considero que el marxismo tiene una deuda con la cuestión de sexo-género, y el ánimo de comenzar a saldarla es lo que me orienta para escribir este artículo, en el que presento un resumen de lo que la tradición ya ha asentado, unas observaciones básicas para su subsecuente desarrollo marxista y una aproximación crítica al esencialismo de las luchas espontáneas visto como expresión ideológica derivada del reformismo.

Un breve recorrido histórico por el sistema de sexo-género

En El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, Engels presentó los hallazgos del antropólogo Lewis H. Morgan desde la perspectiva del materialismo histórico, dando por primera vez un rastro materialista que explicaría el desarrollo de las relaciones sociales humanas a partir del modo de producción desde el comienzo de los tiempos. Si bien la metodología de Morgan se encuentra hoy en día parcialmente desacreditada, la obra de Engels es relevante no tanto por la exactitud de los detalles, sino por ser pionera en aplicar la concepción materialista a la prehistoria humana. Engels traza la evolución de las relaciones de parentesco a rebufo del desarrollo de los medios de producción, y sitúa la génesis de la familia monogámica y del Estado junto a la de la propiedad privada.

Las complejas relaciones de parentesco de las que hay evidencia sobrepasan el propósito de este artículo, pero ello no nos impide una breve incursión en las condiciones sociales que desembocaron en una división sexual del trabajo y en la especificidad de la opresión femenina. El conocimiento antropológico actual apunta a que las comunidades humanas del Paleolítico eran igualitarias y el trabajo se dividía entre los miembros de la comunidad atendiendo a las características y capacidades de los individuos, no a su sexo. La representación usual de los hombres dedicándose a la caza mientras las mujeres recolectan frutos a la vez que cuidan de los hijos no es más que una proyección actualista de los sesgos de género que operan hoy en día: en primer lugar, porque hay evidencia de que las mujeres participaban en la caza, sobre todo la menor; y en segundo lugar, porque para cuidar a las criaturas había una serie de individuos que no eran aptos para trabajos más demandantes físicamente, como los ancianos e, incluso, aquellos que el capitalismo de hoy hace «discapacitados». Sería más tarde, con el advenimiento de la agricultura y la ganadería, que posibilitaron un aumento sin precedentes de la producción y llevaron consecuentemente a un aumento demográfico, cuando las mujeres, condicionadas por dedicar más tiempo de su vida a la gestación y la lactancia, empezarían a quedarse en el hogar, participando en tareas productivas agrícolas compatibles con su nueva situación (por ejemplo, la molienda de trigo). Esto sería el inicio de la división sexual del trabajo, aunque no hay razones para suponer que dicha división implicaba un trato peor para las mujeres ni una serie de prejuicios «machistas».

Sólo más tarde, con el desarrollo de los medios de producción y el surgimiento de la propiedad privada, las relaciones de parentesco y la familia irían reorganizándose para adaptarse a las nuevas condiciones sociales. La hipótesis más aceptada desde el materialismo histórico aduce que, por ser ya la ganadería una actividad masculina, la propiedad de los utensilios ganaderos y, al final, de los rebaños, recaería sobre los hombres; por ser el trabajo doméstico una actividad fe-

Frente al feminismo y otros movimientos de época

menina, la propiedad de los enseres domésticos recaería en las mujeres. La vieja filiación y herencia materna entran en conflicto con esta forma de propiedad: los hombres poseen el ganado, pero, si mueren, sus hijos quedan desprovistos, porque los herederos son los consanguíneos más próximos por línea materna. Esto daría lugar a la herencia por línea paterna y por tanto a la necesidad de asegurar la filiación paterna, en un largo proceso que acabaría alumbrando la familia patriarcal, un modelo en que el *pater familias* tenía la primacía familiar sobre varios descendientes y consanguíneos que convivían con él y sus respectivas mujeres, y organizaba el cultivo del suelo y la ganadería. Esta forma de organización va de la mano con la subordinación económica de las mujeres, que también cristaliza en lo político y lo jurídico.

Será con el desarrollo y consolidación del capitalismo que la familia patriarcal quedará definitivamente desterrada, sustituida por la familia monogámica moderna. Debido al nuevo modelo de trabajo asalariado y al gradual reclutamiento de las mujeres para satisfacer las necesidades del capital, la familia patriarcal queda anticuada y, poco a poco, también la discriminación jurídica. La burguesía trae consigo un nuevo mundo. Sin embargo, lejos de liberar automáticamente a las mujeres, este nuevo paradigma hereda unas relaciones sociales objetivadas: la carga femenina del trabajo doméstico, los prejuicios y valores de género... No se trata, ni mucho menos, de una herencia que se vaya a debilitar por sí sola hasta desaparecer: el capital, en su incesante valorización, produce y reproduce las condiciones que mantienen este tipo de divisiones, a pesar de que la igualdad formal figure sobre el papel.

No por ello hay que minusvalorar las profundas transformaciones que han operado en la división de sexo-género desde el advenimiento del capitalismo. El propio feminismo es consecuencia de los cambios económicos, antes de ser causa de otros tantos cambios culturales. No es casualidad que un pico en la gráfica de incorporación de mujeres al trabajo asalariado anteceda a cada una de las «olas» del movimiento

feminista. Mejor dicho, el feminismo es expresión social de las transformaciones que las nuevas relaciones de producción imprimen en el sistema de sexo-género y, como tal, su función efectiva no es otra que la de dotar de forma cultural la estela que éstas ya seguían por sí mismas.

Un enfoque marxista

Decía que conviene dar descripciones y explicaciones desde el marxismo a la opresión específica que sufren las mujeres en el capitalismo. Para empezar, resulta imposible sostener la existencia actual del patriarcado en Occidente en el sentido en que lo sostiene el feminismo: como una organización social vigente en la que los hombres —todos ellos individualmente— gozarían de supremacía sobre las mujeres. Es cierto, por supuesto, que existe el machismo como conjunto de prejuicios y valores de género que subyuga específicamente a las mujeres, y que éstas se hallan en una situación económica general, por término medio, peor que la de los hombres. También es cierto que las tendencias objetivas del capitalismo perpetúan dicha disimetría. Sin embargo, no existe ya el patriarcado como organización social que institucionalice la supremacía de género; el capitalismo actual no tiene sitio para una división sexual neta, sólida, socialmente forzada, sino que pervive, como herencia histórica, una posición social disimétrica y un conjunto de valores transformados, en forma de dinámica general. Dicho aún de otra manera: mientras que en el patriarcado los roles productivos reservados a las mujeres estaban efectivamente subordinados al poder de un hombre (el pater familias, el marido...) y eran de obligado cumplimiento, pues se realizaban en el marco político y jurídico y los conatos de rebeldía acarreaban castigo, represión y en última instancia cumplimiento forzoso, en el capitalismo los roles asociados a las mujeres son una costumbre osificada y en parte objetivada, que se mantienen como dinámica general, pero cuyo cumplimiento no es forzado mediante coacción

Frente al feminismo y otros movimientos de época

directa, ni sitúan a cada mujer bajo el poder de un hombre de manera socialmente institucionalizada ni validada.

Esta distinción puede parecer una terca insistencia en matices irrelevantes. Muy al contrario, se trata de situar correctamente la opresión femenina. Si, al igual que el feminismo, señalamos a un supuesto patriarcado aún vigente de manera «estructural», «implícita», estaremos hablando de una relación de poder abstracta que opera sin materializarse en la realidad concreta. Sin embargo, hay un lugar certero y concreto al que señalar: la familia monogámica moderna como célula básica de reproducción social, es decir, la institución social que reproduce ciegamente las determinaciones históricas del modo de producción capitalista. La opresión femenina inicia su recorrido histórico antes del capitalismo (aunque no antes de la propiedad privada), pero tal y como lo vivimos hoy es íntegramente capitalista. No hay un patriarcado que superar dentro del capitalismo; la opresión de sexo-género es un conjunto de relaciones sociales intrínsecas al capitalismo.

Pero, si no se trata de patriarcado, ¿a qué hace referencia el término antes empleado «sistema de sexo-género»? Tomado de la antropóloga de influencia marxista Gayle Rubin, es importante señalar que aquí «sistema» no hace referencia «al sistema» en el sentido en que a veces se emplea para señalar a la organización social general (como en «antisistema»), sino a «un sistema particular» dentro del sistema. En palabras de Rubin, «un sistema de sexo-género es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas»164. Cuando se habla de la sociedad actual como «patriarcado», se está postulando algo sobre la organización social (a saber, que institucionaliza la supremacía de los hombres sobre las mujeres); por contra, cuando se habla de sistema de sexo-género, sólo se hace referencia a ese conjunto de relaciones que necesariamente existen en toda sociedad, sin postular nada acerca de ellas. Digo que existen necesariamente porque la

164. Rubin, G.; El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo, 1986, Revista Nueva Antropología (30), México D.F.

165. Ibidem.

materia biológica del sexo no es accesible sino como abstracción conceptual: lo realmente existente es materia social mediada por la actividad práctica humana. Siguiendo a Rubin:

«El hambre es el hambre, pero lo que califica como alimento es determinado y obtenido culturalmente. Toda sociedad tiene alguna forma de actividad económica organizada. El sexo es el sexo, pero lo que califica como sexo también es determinado y obtenido culturalmente. También toda sociedad tiene un sistema de sexo-género—un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanos es conformada por la intervención humana y social y satisfecha en una forma convencional [...]»¹⁶⁵.

Tomo el término propuesto por Rubin por ser la primera en haber recogido el testigo para un desarrollo materialista de las categorías del sexo y la sexualidad. Además, parte del feminismo establece una separación nítida entre el «sexo», que haría referencia a «la materia prima biológica», y el género, que consistiría en el conjunto de valores y estereotipos culturales asociados al sexo, mientras que el término «sistema de sexo-género» posee la ventaja de registrar la naturaleza inseparable de estos dos polos: no hay un sexo y un género, sino un solo sistema en que se configuran mutuamente. No obstante, cabe señalar que el artículo de Rubin adolece de muchas limitaciones, y entre ellas destaca la de pretender extraer de un pasaje de Engels la motivación para independizar la esfera de la sexualidad, la familia y la reproducción de la esfera de la economía. Si en algún momento del desarrollo histórico la esfera de la reproducción gozó de cierta autonomía, sin duda no ocurre ya en el capitalismo. La universalidad de la relación social capitalista hace de la familia una relación totalmente subordinada, por lo que cualquier análisis materialista debe su máxima atención a las relaciones de producción.

Una descripción rigurosa y sistemática del sistema de sexo-género concreto de cada sociedad requeriría de una profunda labor antropológica y sociológica. Sin embargo, lo

Frente al feminismo y otros movimientos de época

que resulta evidente tras estudios del pasado y del presente de distintas comunidades es que, a pesar de que la ideología dominante de cada sociedad conciba su propio sistema y su propio modo de reproducción como el «natural», las diferencias radicales entre unos y otros demuestran que no hay nada de natural o innato en ellos; muy al contrario, es el modo de producción social el que determina el funcionamiento de la reproducción, moldeando la familia y realizándose en la cultura.

Sucede pues que el sistema de sexo-género en las sociedades occidentales actuales implica una serie de expectativas, roles y valores asociados a cada género, así como a las relaciones interpersonales de individuos del mismo o de distinto género. Sin entrar en detalles, podemos decir que son sociedades heteronormativas por cuanto la heterosexualidad es la expectativa y sus disidencias son producidas como desviaciones. También observamos que existen modelos de masculinidad y feminidad hegemónicos que provienen de la transformación histórica de las posiciones que hombres y mujeres han ido ocupando en el modo de (re)producción, cuya vigencia es renovada constantemente por el modo de producción capitalista y cuya transmisión a los individuos se da mediante la socialización, el proceso por el cual éstos se relacionan con el medio sociocultural y aprenden e integran roles y expectativas. No creo que sea muy controvertido decir que el proceso de socialización masculina y femenina difieren, y que ambas presentan formas distintas de violencia que se traducen en experiencias psicosociales distintas. Sin duda, el feminismo ha puesto de relieve la tremenda variedad de violencias, más o menos sutiles, a las que se enfrentan las mujeres en su cotidianidad. No serían menos, aunque sí muy diferentes, las que encontraríamos en el caso de los hombres, quienes —aunque precisamente por existir cierta expectativa social asociada a la masculinidad hegemónica suelan exteriorizar muy poco sus padecimientos— aparecen a la cabeza de los índices sociológicos de violencia, perpetrada y sufrida.

Por tanto, en la medida en que el sistema de sexo-género, como conjunto de relaciones sociales del modo de reproducción social capitalista, integra en sus circuitos a todos los individuos, imponiendo roles, expectativas y penalizaciones por incumplimiento, debe tratarse de un sistema «opresivo» para todos. En ningún caso implica esto negar la opresión específica que sufren las mujeres. Decir que el sistema de sexo-género es opresivo para todos sin excepción no implica equiparar las experiencias y violencias de todos: diferirán mucho las vivencias de una mujer heterosexual físicamente normativa, la de una mujer lesbiana *butch*, la de un hombre bisexual con pluma y la de otro hombre de masculinidad convencional.

Para deshacer el entuerto de una herencia histórica que se traduce en opresión específica a un determinado grupo, muchos proyectos reformistas hacen hincapié en la importancia de la educación. Sin embargo, la educación es a todas luces insuficiente. Si bien he mencionado la socialización como uno de los pilares del mantenimiento del sistema de sexo-género, ella no puede limitarse a la educación ni delimitarse a un entorno controlado: la socialización implica relaciones del individuo con todo el mundo, también con las dinámicas generales y tendencias objetivas observables en la realidad social. Además, estas últimas, amén de influir en la socialización de los individuos, constituyen en sí mismas otro pilar para el mantenimiento de los roles, prejuicios y expectativas de sexo-género. Pongamos por caso la «brecha salarial». Cuando se da una oleada de incorporación de mujeres al trabajo asalariado para suplir un reajuste en la demanda del capital, estas mujeres provienen de la reclusión doméstica históricamente heredada, y recae sobre ellas la carga del trabajo doméstico y familiar, mientras que sus maridos se dedican al trabajo asalariado desde antes que ellas. Así, por tener estas cargas, su disponibilidad para el trabajo asalariado es peor y así también sus condiciones. Además, en las últimas décadas estas incorporaciones ocurren en el ascendente sector servicios, que no goza de tradición sindical, y cuyo ascen-

Frente al feminismo y otros movimientos de época

so va acompañado del decrecimiento del sector industrial, lo que permite un decaimiento general de los salarios. Al mismo tiempo, esa desventaja de las mujeres en el mercado laboral implicará también que, cuando la demanda de trabajadores disminuya, serán más frecuentemente ellas las que basculen de vuelta al hogar, perpetuando así la situación inicial. Es decir, que, lejos de ser una «conspiración machista», la brecha salarial es una consecuencia de la herencia histórica patriarcal en contacto con las tendencias objetivas del capitalismo.

A menudo, cuando desde sectores anticapitalistas de las luchas espontáneas se intenta dar una explicación a la opresión específica de sus identidades, se alude a una intuición vaga de que el capitalismo es el culpable y se recurre a un lugar común: «la opresión de este colectivo le es funcional al capitalismo». Por ejemplo, la opresión de las mujeres sería funcional porque así la carga del trabajo doméstico recae sobre la clase obrera sin coste para el capitalista; la opresión de las personas LGTB sería funcional porque la célula básica de reproducción es la familia monogámica, que es cisheterosexual; la opresión de las personas racializadas sería funcional porque supone la existencia de una fuente de mano de obra barata, etc. No hay que hilar demasiado fino para rebatir este tipo de argumentos. Podríamos señalar que el capitalismo es totalmente compatible con el reparto de las tareas domésticas entre los dos miembros de la pareja (y ello sin entrar en que de hecho el salario que obtiene una familia sí da cuenta, indirectamente, del trabajo doméstico, por cuanto éste es necesario para el mantenimiento y reproducción de la fuerza de trabajo), o con una familia monogámica diversificada que incluya a las personas LGTB, como ya estamos viendo en los últimos años. Podemos imaginar, por ejemplo, un capitalismo sin rastro de división sexual del trabajo que no tendría ningún problema para desenvolverse. La clave está entonces en que ningún modo de producción se instaura desde la nada como un régimen racional y perfectamente ideado. ¡Todo lo contrario! Todos los modos de producción de la historia, y con ellos todas las formas de familia, se han desarrollado a partir

del modo de producción anterior y, como no puede ser de otra manera, han arrastrado aspectos y dinámicas de ellos. La sociedad es una síntesis de toda la historia pretérita o, como se suele decir: de aquellos barros, estos lodos. Además, del argumento de la funcionalidad hay quien entiende que, por ser algo funcional al capitalismo, alguien (las clases dominantes, tal vez) se esfuerza en mantenerlo, subyugando a la población mediante la propaganda o los gobiernos. Sin embargo, y sin entrar en el hecho de que la ideología burguesa es tan omnipresente que las clases dominantes no se plantean siquiera que la familia monogámica moderna no sea la forma natural y eterna de reproducción social, lo que es innegable es que el funcionamiento objetivo del capitalismo de hoy no es resultado de la voluntad de ningún grupo ni responde ante nadie; el Capital es un sujeto automático que, en su incesante reproducción, produce y reproduce el sistema de sexo-género.

Mención especial, por la tremenda controversia política que ha generado en los últimos años, merece la cuestión trans. Ya que desde muchos frentes que se autodenominan marxistas se niega la existencia de las personas trans en nombre del «materialismo» o de la «oposición al neoliberalismo», veo necesario dedicar unas líneas a discutir estas posiciones. Primero de todo, la existencia de las personas trans es un hecho empírico, y como tal no puede debatirse, sino en todo caso explicarse. En segundo lugar, la identidad de género no solamente está más que respaldada por la psicología social burguesa, sino que, en cuanto resultado interno del proceso de socialización del individuo en el seno de un determinado modo de producción con su correspondiente sistema de sexo-género, es totalmente compatible con el materialismo histórico y dialéctico. Y en tercer lugar, la cuestión trans es una división presente en el seno de la clase obrera, y es un hecho que el colectivo trans está especialmente pisoteado y oprimido por las relaciones sociales capitalistas. Sólo hay una respuesta posible por parte de comunistas que merezcan llamarse así: la oposición sin fisuras contra todos los prejuicios, expectativas, valores y violencias a los que son sometidas las

Frente al feminismo y otros movimientos de época

personas trans por el hecho de serlo. En realidad, este principio no es otro que el del internacionalismo proletario: los comunistas debemos reducir en lo posible los efectos de las determinaciones históricas y políticas que dividen al proletariado y lo enfrentan entre sí. Para ello, no basta con —en este caso— no ser uno mismo tránsfobo, pues la equidistancia en un conflicto político abierto causa un justo recelo en la parte oprimida; es necesario un compromiso explícito contra la transfobia. A todos aquellos marxistas que evitan el tema porque creen que implica permitir que el feminismo marque la agenda, les diría que ningún comunista revolucionario ha evitado jamás pronunciarse sobre un conflicto político candente que divide a la clase obrera. Pero no sólo eso. Es que es allí donde la sociedad de clases pone injusticia, opresión y conflicto donde el marxismo puede brindar respuestas y azotar conciencias.

LA IDENTIDAD ESENCIALIZADA COMO LÓGICA REFORMISTA

Con la absoluta bancarrota del comunismo y la total inexistencia de un movimiento social real que coloque en el horizonte de posibilidad la superación del capitalismo, las luchas espontáneas del presente quedan abandonadas «a su suerte», es decir, al único devenir posible de un movimiento social interclasista en el marco capitalista: la integración en el Estado, en un proceso en que éste metaboliza el grueso de las demandas a través de la corporativización de las figuras y organizaciones que más fácilmente puede absorber —esto es, que más compatibles son con el estado de cosas—, expulsando otras muchas demandas y versiones. Y es que, cuando uno de estos movimientos espontáneos comienza un ascenso, ello se debe a un cambio en las condiciones socioeconómicas que lo posibilita e impulsa. En el nuevo escenario, son muchas y diversas las injusticias contra las que se protesta y las demandas que se reivindican; se da una tremenda diversidad interna en la que caben incluso contradicciones irreconciliables.

Las figuras que empiezan a ascender en la esfera institucional y mediática aupadas por las luchas espontáneas, independientemente de sus intenciones iniciales, se ven envueltas en y absorbidas por una encarnizada batalla por conseguir un puesto, ganar fama o notoriedad, sacar adelante proyectos relacionados con su activismo, etc. Esta batalla no está movida necesariamente por motivos egocéntricos: a veces, las más nobles pretensiones, como por ejemplo tener más difusión para «extender la defensa de la causa», o publicar en cierto medio para «impulsar un proyecto asistencialista que de facto ayudará a muchas víctimas de tal o cual fenómeno social», etc., son las que la propulsan. En cuanto al modo en que se desenvuelve, no es, por supuesto, un «todos contra todos»: figuras afines optarán por una alianza cooperativa, un «hoy por ti, mañana por mí», un incesante intercambio de favores en pos de la causa que las une, forjando así al mismo tiempo, involuntariamente, un grupo de vigilancia mutua («si alguien a quien he apoyado se sale del redil, yo también voy a pagarlo»). De todos ellos, el enorme aparataje estatal y mediático de la burguesía cooptará a los representantes del movimiento más absorbibles, y serán sus discursos, reconfigurados en esta pugna por la representación, los que se reproducirán y difundirán a todos los rincones del movimiento, ocupando posiciones hegemónicas.

Estas son las condiciones de existencia del activismo; una constante pugna por la representación que irremisiblemente lo lleva al blindaje de la propia identidad, la cual funciona como único cohesionador de grupo para una amalgama interclasista de individuos, frente a su contrario, el grupo antagónico que actúa como exterior constitutivo. Ya no hay un conjunto de individuos que, por su posición respecto a una misma determinación histórica (sexo-género, raza...), son susceptibles de padecer formas específicas de violencia o injusticia; en su lugar se erige el «sujeto oprimido», una categoría poblada por los individuos que comparten una «identidad» en virtud de la cual se sitúan, todos ellos y sólo ellos, en una posición social subordinada respecto a la identidad con-

Frente al feminismo y otros movimientos de época

traria, el exterior. Mas no hay uno solo de estos sujetos oprimidos: son diversos los movimientos sociales que concurren en su carrera por la representación e integración en el Estado y, por mucho que las fantasías socialdemócratas se empeñen en sostener su infinita capacidad para satisfacer las legítimas aspiraciones de cualquier movimiento, el premio de la carrera no es otro que una mejor porción de la tarta de la representación, una tarta tan finita como los recursos asistencialistas de un Estado capitalista. Así, en el seno de cada lucha identitaria hallamos no sólo la antagonización de su contrario, sino también la oposición a su otro. El sujeto oprimido está en pugna no sólo con su antagonista, con la fuerza social conservadora que se le opone frontalmente, sino también con otros sujetos oprimidos que tratan de acceder al mismo trozo del pastel. El blindaje identitario necesita entonces delimitar y vigilar sus fronteras; la identidad se convierte en un coto privado de particularidades que pertenecen inmanentemente al grupo y que deben ser protegidas de la apropiación o de la injerencia externas.

Las manifestaciones discursivas e ideológicas de esta constitución política van más allá de la mera reivindicación identitaria de características del «sujeto oprimido», pues invaden igualmente el terreno de la interpretación de la realidad en cuanto la identidad se esencializa en los individuos que la ostentan. Podemos decir que las categorías identitarias dispuestas filtran el fenómeno social, por lo que su determinación última no se vislumbra en las relaciones sociales históricamente determinadas que lo sustentan. Por contra, el filtro descarta todo aquello que no encaja en sus categorías, lo califica de «casos aislados» o, si es posible, niega su existencia; y clasifica lo que sí encaja como una manifestación particular de la relación universal que corresponde a los individuos según su categoría identitaria. De tal modo, esta identidad política deja de ser resultado de las cambiantes relaciones sociales que establece el «sujeto oprimido» en sí y con el resto para devenir la causa de dichas relaciones: los individuos son ahora meros portadores de la *esencia* inmanente, presocial y metahistórica que determina su desenvolvimiento social.

El esencialismo de los movimientos sociales es, entonces, en tanto que resultado de su desarrollo en el marco capitalista, cristalización ideológica del reformismo, el corporativismo y la lucha por la representación; pero además, en tanto que explicación autosustentada del fenómeno social y hegemónica en la esfera de la representación, reproduce él mismo las lógicas reformistas, pues permite ignorar las relaciones sociales capitalistas que, en última instancia, lo determinan. Recuperando el hilo de la introducción, si la adhesión a un provecto revolucionario requiere de la ruptura política con los movimientos espontáneos actualmente existentes, debe implicar necesariamente la ruptura ideológica con el esencialismo que les es propio por derivarse de las dinámicas de su lucha por la integración. En definitiva, si nuestra época se reserva algún lugar para la constitución de un movimiento comunista, entre sus tareas ha de hallarse la de desarrollar una teoría marxista de las distintas formas específicas de opresión capitalista que sea capaz de sostener con solvencia una lucha ideológica contra el esencialismo.

SOBRE (Y CONTRA) EL ROMANTICISMO ECONÓMICO

Jesús Rodríguez Rojo

La tentación por regresar al pasado en tiempos de incertidumbre y retroceso de derechos es grande. El descontento puede mostrarse como añoranza, y esta asume formas políticas concretas, muchas de las cuales tienen una importante acogida no solo en la «derecha», también en la «izquierda» y particularmente en aquella considerada como radical. En este documento trataremos de explicar, en primer lugar, y de forma extraordinariamente breve, la relación que existe entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la construcción de algo a lo que podamos llamar socialista para, en segundo lugar, revisar crítica y someramente varias de estas propuestas.

166. Marx, K. y Engels, F.; La ideología alemana, 2014, Akal Ed., Madrid, p. 28.

1. LA FORMA CAPITALISTA DEL DESARROLLO DE LAS FUERZAS PRODUCTIVAS Y SUS POTENCIAS

El ser humano tiene una capacidad inequívocamente sobresaliente para apropiarse de su entorno. Más que ningún otro animal, ha demostrado ser capaz de planificar el proceso a través del cual satisface sus propias necesidades. Estas facultades se han ido agudizando con el paso del tiempo gracias a la naturaleza gregaria de los hombres y mujeres; sin embargo, existe un amplio consenso en que ha sido en los últimos cientos de años cuando se ha disparado abruptamente su capacidad para influir en el medio en que vive. Mientras que para practicar la agricultura la humanidad requirió de una decena de miles de años, el salto de la producción campesina, casi de subsistencia, a las plantaciones asistidas por todo tipo de herramientas que multiplican la productividad ha tenido lugar en apenas unas décadas. Lo mismo, o muy similar, podría decirse de tantos y tantos otros ámbitos de la producción material. Raro es el sector económico que no ha experimentado una revolución que transforme radicalmente los métodos y resultados de la aplicación del esfuerzo humano sobre la naturaleza.

Aunque podría pensarse entonces que la raza humana está pasando por su época dorada (hay quien habla del «antropoceno»), si prestamos atención al desarrollo concreto de sus potencialidades, veremos que no es ella la que está pilotando esta transformación. Nosotras, las personas, no somos más que pasajeros en un frenético viaje cuya trayectoria no podemos alterar. Tempranamente Marx ya advertía que, a los productores, su fuerza se les muestra «como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar»¹⁶⁶. Lo peculiar de la etapa histórica en la que nos encontramos es que no son los hombres los que comandan la producción social a través de vínculos de dependencia personal (como pudieran ser la esclavitud o el vasallaje), sino que tal tarea ha sido delegada en las mercancías. Trocamos la servidumbre

Sobre (y contra) el romanticismo económico

hacia las personas por la subordinación a los objetos. Hemos cedido la capacidad de dirigir nuestras propias capacidades a una lógica muy peculiar, la del capital. Una dinámica social enajenada del albedrío de sus presuntos protagonistas que únicamente responde inmediatamente a un estímulo, el de la valorización, toma las riendas del destino de la humanidad. Es en la desenfrenada carrera por generar valor que se justifica y promueve con vigor el despliegue productivo.

El capital social requiere incrementar la tasa de explotación de sus obreros para así concentrarse en mayor grado. Para conseguirlo puede o bien aumentar la jornada de trabajo, lo que lleva aparejada una lógica resistencia por parte de la clase obrera, o bien reducir el valor de los medios de consumo de los trabajadores. De cara a implementar esta segunda —v más atractiva—vía, debe acrecentar incesantemente la capacidad productiva del trabajo en las ramas que los producen. Este proceso, al que llamamos producción de plusvalía relativa, hoy tiene lugar movido por la competencia generalizada que involucra al conjunto de capitales individuales en una marejada en la que, para mantenerse a flote, deben aplicar diferentes formas para incrementar la productividad de su plantilla. Cada capital debe, por mor de su propia supervivencia, llevar a cabo una frenética revolución de las condiciones de trabajo, que comienza por la coordinación, más tarde pasa por la división manufacturera del trabajo y, finalmente, desemboca en el empleo de la maquinaria. Cada paso en este sentido redunda en una mejora de las pautas generales para la consecución de plusvalía abaratando el precio de los bienes que abastecen a los obreros. Esta es la forma en que se desarrollan las fuerzas productivas bajo el imperio del capital: no se procura la optimización de la apropiación de la naturaleza más que para conseguir plusvalía.

Siendo esta la razón que mueve el metabolismo social, es de esperar que lo que podría ser motivo de regocijo general para la humanidad se muestre en ocasiones como un verdadero tormento. La revolución de las condiciones productivas

167. El conflicto, y en particular el conflicto político protagonizado por la clase obrera, es la forma en que se despliegan las más progresistas potencialidades del modo de producción capitalista. Para ejemplificarlo no tenemos más que mencionar que un desarrollo suficiente de las fuerzas productivas no puede dejar de pasar por el agotamiento histórico del papel de la clase capitalista. Ella acaba siendo un lastre parasitario para el avance de la acumulación de capital, no solo por no poder aportar nada al desarrollo técnico-científico, también por mantener fragmentada la titularidad sobre el capital social mediante la propiedad privada de carácter personal. Obviamente, el capital no tiene otro medio que la lucha de clases para extirparse este colectivo, para centralizarse absolutamente.

segrega, al menos por ahora, a los obreros entre quienes tienen la capacidad de planificar y dirigir la línea de producción, quienes son meros apéndices de los utensilios que utilizan y quienes solo están de más en el proceso productivo, colocándolos como desempleados. A la vez que deposita sus más progresivas potencialidades en una parte de la clase obrera, el capital martiriza —o aniquila— grandes contingentes de obreros relegados a la condición de población sobrante. Esta contradicción que porta consigo no niega el desarrollo de las fuerzas productivas; todo lo contrario, es la forma concreta en que este tiene lugar. Lo que se refleja en la clase obrera no es otra cosa que la contradicción fundamental del modo de producción capitalista, aquella que puede acabar por superarlo.

Solo el propio desarrollo capitalista es capaz de llevarlo hasta sus límites históricos. Producir plusvalía es el acicate que lleva al sujeto rector de nuestra vida a degradar progresivamente las premisas de su existencia. Esto ocurre a partir de la lucha de clases, dado que es ella la única fuerza capaz de centralizar el capital a nivel mundial en manos de su forma política, el Estado. Así se erradicaría la rémora burguesa al tiempo que se instituye una república democrática desarrollada en su plenitud, en la que la ciudadanía no tiene ya ámbitos vetados a su participación política a causa del imperio de la propiedad privada¹⁶⁷.

De esta forma se potencia la producción reuniendo al conjunto del proletariado bajo una única dirección, en una sola entidad. Sobre esta nueva base, el capital sigue viéndose forzado, a través de la presión que ejerce la clase obrera mediante su pugna política por el valor de su fuerza de trabajo (tratando de contener o reducir la jornada laboral), a mejorar la productividad con tal de engendrar plusvalía relativa. Ese proceso reclama combinar un espectacular despliegue de la conciencia técnico-científica del obrero con una paulatina — aunque no lineal— universalización de sus atributos productivos, que contrarreste la mentada diferenciación de la fuerza

SOBRE (Y CONTRA) EL ROMANTICISMO ECONÓMICO

de trabajo cerrando las brechas los órganos del obrero colectivo. La conjugación de ambas dinámicas lleva a los productores a apropiarse progresivamente de un control consciente sobre el proceso de producción social global. Por su parte, el capital se ve obligado a irlo cediendo con tal de optimizar sus propias condiciones de acumulación. El desarrollo de las fuerzas productivas, resultado de la acción de la clase obrera en el modo de producción capitalista, acabará por emanciparse de las manos del capital y por recaer en la humanidad, ya carente de yugos, realmente libre¹⁶⁸.

Con este premuroso recorrido nos bastará para proseguir hacia el contenido específico de este trabajo, la forma en que se representa este desarrollo tecnológico en la conciencia política de algunos sectores del proletariado a través de sus formulaciones teóricas.

2. LA NEGACIÓN DEL CAPITAL VISTA A TRAVÉS EL RETROVISOR: ROMANTICISMO CRÍTICO Y ATAVISMO POLÍTICO

Aunque los movimientos revolucionarios tradicionalmente habían sido nítidamente progresistas, hoy quienes mantienen en alto las banderas del desarrollo más o menos lineal hacia una sociedad mejor son francamente marginales. Lo son en tanto que quedan alejados del sentido común de la «izquierda transformadora», para quien ha quedado demostrado que el optimismo histórico no tiene ya base empírica. De facto la mayor parte de los movimientos políticos ubicados en posiciones «críticas» se muestran en extremo escépticos ante la idea de progreso, a la que ven, acompañando a un clásico moderno como Bury¹⁶⁹, como un peligroso dogma y mantra de la sociedad moderna. Principios como la racionalidad, especialmente económica, o la eficiencia serían coartadas ideológicas para arrasar con formas de ver el mundo contrarias a un productivismo capitalista dispuesto a devorarlo todo. La naturaleza y una ingente cantidad de seres humanos serían

168. Un desarrollo más detallado en una línea similar a la propuesta puede verse en: Carrera, J. I.; El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia, 2013, Imago Mundi, Buenos Aires, cap. 1; Starosta, G.; Marx's Capital. Method and Revolutionary Subjectivity, 2015, Haymarket, Chicago, cap. 8; Starosta, G. y Caligaris, G.; Trabajo, valor y capital. De la crítica marxiana de la economía política al capitalismo contemporáneo, 2017, Universidad de Quilmes, cap. 6; y, sobre todo, en: Rodríguez Rojo, J.; Las tareas pendientes de la clase trabajadora. Género, ciudadanía y socialismo, 2021, El viejo topo, Barcelona,

169. Bury, J.; La idea de progreso, 1971, Alianza Ed., Madrid.

170. Benjamin, W.; Iluminaciones, 2018, Taurus, Madrid, p. 313.

171. Ibid., op. cit., p. 317.

los principales damnificados por esta desmedida voracidad impulsada en primera instancia desde occidente, pero que ya estaría imperando en todo el orbe.

2.1. UN MARXISMO NO PROGRESISTA. EL ECOSOCIALISMO

Reclamándose herederos o al menos simpatizantes de la obra de Marx, ciertos intelectuales han optado por buscar en ella elementos que ofrezcan formas de criticar el progresismo histórico. De entre los valedores de esta postura, pocos serían más insignes que W. Benjamin, quien protestó enfáticamente contra la defensa dogmática del progreso por parte de la socialdemocracia europea. «Nada ha corrompido más a los obreros alemanes que la opinión de que estaban nadando con la corriente», decía170. Sus famosas Tesis sobre el concepto de historia ofrecen aún hoy toda una declaración de principios sobre la necesidad de combatir el curso de la historia, de erigirse como luchadores «en favor del pasado oprimido»¹⁷¹. Tras él ha venido todo un amplio elenco de románticos que, lejos de aspirar a culminar la revolución que lleva adelante el capital, están dispuestos a detenerla, de una vez y para siempre, cuando no a revertirla. Aunque el contenido, como veremos, varía, se estableció un marco común a muchas propuestas que se desprendieron de las expectativas asociadas al desarrollo de las fuerzas productivas.

Personajes tan influyentes, simbólicos y distantes entre sí como Castoriadis o el propio Marcuse se adhirieron a esta corriente. Dirigiendo la mirada a las máquinas empleadas en las grandes ciudades, el primero aseguraba que «no tienen en sí misma ninguna validez suprahistórica, son el producto de una selección dos veces secular, en parte «espontánea», en parte consciente, que está orientada a subordinar el trabajo en su realidad cotidiana concreta al dominio del capital»; la «sujeción del trabajador» y el «carácter absurdo de su trabajo» no pueden sino desprenderse «inevitablemente de la propia naturaleza de esas máquinas»¹⁷². En la misma estela, Marcuse sentenció que la «tecnología como tal no puede ser separada

Sobre (y contra) el romanticismo económico

del empleo que se hace de ella; la sociedad tecnológica es un sistema de dominación que opera ya en el concepto y la construcción de las técnicas»¹⁷³.

Estas contribuciones parten de una revisión de, cuando no ruptura con, aquella forma de conocimiento marxiana que separa la forma del contenido. Si las técnicas o ciencias son engendros represivos lo son en su condición de capital, nunca al margen de ella. De ahí aquella cita harto conocida que reza que una «máquina de hilar algodón es una máquina para hilar algodón. Sólo en determinadas condiciones se convierte en capital»174. En efecto, como le recuerda Mattick a Marcuse en su crítica, «ni la ciencia ni la tecnología constituyen un sistema de dominio; la dominación del trabajo por el capital es lo que [...] convierte la ciencia y la tecnología en procedimientos de explotación y dominio de clase»175. Es el capital, diríamos nosotros, el que da la pauta del desarrollo de nuevas tecnologías motivado, repetimos una vez más, por la sed de plusvalía. Únicamente quedándonos en la apariencia inmediata podríamos ver en la «naturaleza» de la máquina la impronta de la opresión.

No todos los marxistas llegaron tan lejos en la identificación del desarrollo con el horizonte o culminación de la barbarie capitalista. Resulta de mucho interés la corriente que ha venido a denominarse como «ecosocialista». Desde esa posición se rescatan algunos fragmentos de la obra de Marx para usarlos como inspiración a la hora de pensar una crítica del capitalismo que recoja el aspecto ecológico. Riechmann, por ejemplo, uno de los más célebres defensores de esta corriente en España, trae a colación una célebre cita de La ideología alemana en la que se contempla la posibilidad de que las «fuerzas productivas» se tornen «fuerzas destructivas» 176. Pero hablando del contexto español no podemos dejar escapar la oportunidad de mencionar al precursor local de estas posturas, M. Sacristán, quien ya había sintetizado esta fórmula al hablar del desarrollo de las «fuerzas productivas-destructivas» como contrapunto a la visión determinista hegeliana que confiaba 172. Castoriadis, C.; "Concepciones y programa de «socialisme ou barbarie»", en: Pedrol, X. (ed.); Escritos políticos, 2005, Catarata, Madrid, p. 48.

173. Marcuse, H.; El hombre unidimensional, 1971, Seix Barral, Barcelona, p. 26.

174. Marx, K.; *Trabajo* asalariado y capital, 1998, DeBarris, Barcelona, p. 49.

175. Mattick, P.; Crítica de Marcuse. El hombre unidimensional en la sociedad de clases, 1974, Grijalbo, Barcelona, p. 23.

176. Riechmann, J.; "Ecosocialismo descalzo en el Siglo de la Gran Prueba", *Viento sur 150*, 2017. p. 50. 177. Sacristán, M.; Pacifismo, ecologismo y política alternativa, 2009, Público, La catarata, Barcelona, 2009.

178. Löwy, M.; "Marx, Engels y el romanticismo", en: Kohan, N. (ed.); El capital. Historia y método, 2004, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, p. 422.

ciegamente en la fatalidad del curso de la historia¹⁷⁷. No se puede depositar nuestra esperanza en la máxima de que la historia avanza por su costado negativo, de hacerlo nos quedaríamos expectantes e incluso aguardaríamos impacientes las tragedias venideras. Para superar esta misma visión, uno de los más, sino el más, reconocido ecosocialista, Löwy afirma:

«tenemos que ver el carácter contradictorio del progreso, y los elementos de regresión que están en el seno del llamado «progreso». Es decir, necesitamos una visión dialéctica del progreso. [... En el] proceso histórico, los avances, por un lado son, o pueden ser, al mismo tiempo, dialécticamente, regresiones. [... Eso] pasa en el capitalismo. El capitalismo ha desarrollado las fuerzas productivas en una escala sin precedentes, ha aportado un progreso científico, técnico, económico, etc., sin precedentes, pero al mismo tiempo, desde el punto de vista social fue regresivo»¹⁷⁸.

Sin duda, estos autores dan en la clave del fenómeno cuando se refieren al carácter «contradictorio» del proceso. El riesgo de esta aproximación reside en la posibilidad de convertir la dialéctica en lo que hizo de ella Proudhon: un proceder consistente en escindir cada fenómeno social en dos facetas, el «lado bueno» y el «lado malo», de tal manera que nuestro problema quedara reducido a cómo conservar lo positivo suprimiendo a su vez lo negativo¹⁷⁹. De esta manera se pierde de vista la unidad del movimiento. El capital no trae cosas positivas acompañadas de cosas negativas, esa es una manera, a nuestro entender, torpe de ver el despliegue de la acumulación. Más bien podría decirse que su forma de traer algo «bueno» es a través del desarrollo de lo «malo». La bipartición del proceso en ambas «facetas» puede enturbiar el hecho de que ambos responden por igual a la forma en que el capital encara y responde a sus necesidades.

Nada de eso disuelve, sin embargo, el potencial político de la propuesta ecosocialista. En pleno siglo XXI la lucha por la preservación de las condiciones climáticas y la conservación de los ecosistemas representa una de las formas más contun-

Sobre (y contra) el romanticismo económico

dentes de protesta social. Tal y como lo vemos, este tipo de reyertas, sin ser estériles, se mantienen muy encorsetadas si no portan consigo la posibilidad de aumentar la capacidad de la clase obrera de gestionar directamente la producción capitalista. Sin un mayor grado de planificación, la emergencia climática, como se ha venido a llamar, resulta inafrontable. Por ello, la superación del capital y la respuesta a la crisis ecológica discurren por un mismo camino, el de la lucha de la clase obrera por hacerse con el control del proceso de trabajo social. En principio, la forma en que tiene lugar este avance no puede ser otra que la extensión de la acción del Estado sobre la —pareciera— sacrosanta autonomía y libertad de los capitales individuales. Orientado por esa vía, la de la aproximación gradual (tal vez nimia) a la centralización del capital en manos del Estado, el ecosocialismo da cuenta de una veta de la acción revolucionaria del proletariado.

179. Marx, K.; Miseria de la filosofía, 1973, Aguilar, Madrid, p. 163.

180. Illich, I.; La convivialidad, 1978, Barral, Barcelona, p. 26.

2.2. EL CAPITAL Y SUS ENEMIGOS EXTERNOS: ESENCIA Y APARIENCIA DEL ANTICAPITALISMO ROMÁNTICO

Lejos ya de la tradición socialista, enmarcados en el entorno político del anarquismo tradicional, surgieron discursos que tenían mucho que objetar a las ya dañadas narrativas del progreso histórico. Un ejemplo de ello es el teórico austriaco Iván Illich. En uno de sus ensayos clamando contra el «productivismo» industrial, analiza los utensilios que emplean los seres humanos en sus procesos de reproducción y lo hace abogando por unas «herramientas justas», que no degraden la «autonomía personal», que no produzcan amos o esclavos, y que expandan la «ratio de acción personal» 180. El ser humano, asegura Illich, «necesita de una herramienta con la cual trabajar, y no de instrumentos que trabajen en su lugar. Necesita una tecnología que saque el mejor partido de la energía y de la imaginación personales, no una tecnología que lo avasalle y programe»¹⁸¹. Su propuesta, ubicada bajo el rótulo de «convivialidad», es definida como el «reencontrar nuevamente la dimensión personal y comunitaria»; «el paso de la repe181. Ibidem.

182. Ibid., op. cit., p. 26-27.

183. Ibid., op. cit., p.

184. Véase: Zerzan, J.; Futuro primitivo y otros ensayos, 2001, Numa, Valencia.

185. Mauss, M.; Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas, 2007, Katz, Madrid.

186. Polanyi, K.; *La gran transformación*, 2016, Virus, Barcelona, p. 280.

187. Curiosamente, Durkheim (en: La división del trabajo social, 2 vols., 1985, Planeta-Agostini, Barcelona) usaba el adjetivo «orgánico» de manera casi opuesta, para referirse a las sociedades organizadas a partir de la división del trabajo que propicia el mercado.

tición de la falta a la espontaneidad del don»; como la «acción de personas que participan en la creación de la vida social»¹⁸². Merece la pena que nos detengamos en estos asertos para analizarlos como merecen, pues consiguen sintetizar en muy pocas palabras una serie de ideas de amplio impacto.

Es llamativo que la añorada convivialidad se «reencuentre nuevamente». No se trata de buscar un futuro post-capitalista, sino, pareciera, de volver a un pasado cuyas bondades se habrían perdido. ¿Qué pasado? Pues aquel en el que «el hombre sabía poner a su servicio ciertas fuerzas naturales» para conseguir sus objetivos¹8³. ¿Ejemplos? La construcción de Teotihuacán, la cúpula de San Pedro o los canales de Angkor; obras que requirieron del desfallecimiento de centenares de personas a veces durante generaciones. De esta excentricidad podemos llegar al delirio de quienes encuentran seductora la vida en condiciones primitivas¹8⁴. Pero ¿qué consideran tan atractivo en las sociedades pasadas que les llevan a dejar en un segundo plano hechos como la baja esperanza de vida o lo despótico de sus regímenes? ¿Qué tamañas virtudes se reclaman frente a la impersonalidad de la producción industrial?

Respondiendo de forma concisa diríamos que aquellas que emanan de los lazos de dependencia personal. Propone reemplazar el metabolismo social capitalista por otro basado en el carácter personal de la organización del trabajo social. Así lo hace Illich explícitamente al abogar por la «espontaneidad del don» —término que entendemos siguiendo a un clásico como Mauss¹⁸⁵—; y así lo hacen en su línea otros muchos autores de gran influencia en la izquierda política. Polanyi¹⁸⁶, un economista hoy muy reclamado en toda clase de círculos intelectuales comprometidos, ya en su día alzaba su voz contra la forma en que el «mercado» liquidaba las «instituciones» de eso a lo que él llamaba «sociedad orgánica»¹⁸⁷. En el mismo área de conocimiento, otro influyente pensador como Schumacher¹⁸⁸ exaltó con ímpetu las relaciones de proximidad y personales frente a las de carácter universal. Retomando explícitamente el legado de estos autores se alza la propuesta

SOBRE (Y CONTRA) EL ROMANTICISMO ECONÓMICO

del «decrecimiento», que condensa mucho de lo dicho repudiando a la vez el productivismo, el desbocado desarrollo tecnológico, la ideología del progreso y, en su lugar, abrazando «una expansión de las relaciones sociales de convivencia en un marco de frugalidad, sobriedad, simplicidad voluntaria y austeridad en el consumo material»¹⁸⁹.

Evidentemente, no todos los autores y corrientes mencionados comulgan en sus postulados. Sin embargo, todos tienen algo en común: buscan enfrentar al capital desde su exterior. Al menos, desde lo que se encuentra presuntamente fuera de él, en este caso los vínculos de dependencia personal. Y decimos «presuntamente» « porque este tipo de relaciones no siempre están efectivamente fuera del modo de producción capitalista. La defensa de los intercambios guiados por la cercanía personal que tiene lugar en el comercio local, que es la concreción política de gran parte de esta literatura, es la salvaguarda no de los «menos capitalistas», sino de los «peores capitalistas», que disfrazan de subversiva su incapacidad para desarrollar las fuerzas productivas.

Para que la restauración de los vínculos de dependencia personal tuviera un cariz «anticapitalista» debería aspirar a situarlos como patrón rector del conjunto del trabajo social, sustituyendo al capital. Esta es la esencia de la crítica romántica al capitalismo que Marx¹⁹⁰ o Lenin¹⁹¹ denunciaron: aspirar a regresar en el tiempo a un mundo más sencillo, más pequeño, menos abigarrado, que permita satisfacer ciertos anhelos que hoy quedan insatisfechos. Esos tiempos, dicho sea de paso, distan de ser paraísos terrenales perdidos. Vínculos personales como la esclavitud, el vasallaje o el parentesco han jugado un papel dominante a lo largo de la historia de la humanidad, periodo en el cual los hombres (menos aún las mujeres) carecían de la libertad para organizar siquiera su propio trabajo individual, no hablemos ya de participar en algo así como un metabolismo social general colectiva y conscientemente organizado. El capital barrió con eso, y difícilmente podemos pensar, al menos siguiendo a Marx, que tales relaciones vayan

188. Schumacher, E.; Lo pequeño es hermoso, 1983, Orbis, Barcelona, p. 67 y ss.

189. Taibo, C.; En defensa del decrecimiento. Sobre capitalismo, crisis y barbarie, 2010: Catarata, Madrid, p. 84; y Latouche, S.; Sobrevivir al desarrollo, 2007, Icaria, Barcelona.

190. Marx, K.; Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), vol. 1., 1971, Siglo XXI, Madrid, p. 89-90.

191. Lenin, V.I.; «Caracterización del romanticismo económico», en: Lenin, V.I.; *Obras completas*, vol. II 1977, Akal Ed., Madrid, p. 140. 192. Marx, K.; Elementos fundamentales..., ibid., op. cit., p. 85.

193. No en vano un autor tan lúcido como R. Rosdolsky afirmaba que «las condiciones materiales de producción que hacen posible e incluso necesario el paso a una sociedad sin clases» han de buscarse en el análisis marxista del maquinismo» (Rosdolsky, R.; "El límite histórico de la ley del valor", en: Crítica de la economía política 1, 1976, Fontamara, Barcelona, p. 30). Tampoco a Lukács, fiero opositor a la crítica romántica y retrógrada, se le pasó desapercibida la importancia de la maquinaria en el proceso de «desantropomorfización» (Lukács, G.; «Tecnología y relaciones sociales», en: Bujarin, N. I.; Teoría del materialismo histórico, 1974, Siglo XXI, Madrid, p. 41-52). En ese movimiento, nos dirá, «lo esencial es que el proceso del trabajo va liberándose progresivamente de las disposiciones, etc., subjetivas de los trabajadores y ordenándose según los principios y necesidades de un En-sí objetivo» (ibid., op. cit., p. 20).

194. Marx, K.; *El capital. Tomo I*, 1973, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, p. 438.

a volver con una redoblada fuerza para imponerse a la forma mercantil de relacionarnos. Si algo puede superar al capital, será aquello que su propio movimiento trae consigo:

«Las relaciones de dependencia personal [...] son las primeras fuerzas sociales, en las que la productividad humana se desarrolla solamente en un ámbito restringido y en lugares aislados. La independencia personal fundada en la dependencia respecto a las cosas es la segunda forma importante en la que llega a constituirse un sistema de metabolismo social generalizado, un sistema de relaciones universales, de necesidades universales y de capacidades universales. La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio. El segundo crea las condiciones del tercero»¹⁹².

Esas «condiciones» son justamente a las que nos hemos referido anteriormente, cuando mencionamos el desarrollo de la conciencia técnica de la clase obrera. Por supuesto, esto confronta radicalmente con la perspectiva de Illich —y tantos otros...—, pues eso que él ve como indeseable e incluso abyecto, a saber, que la herramienta trabaje en lugar del ser humano o que «programe» su actividad, es parte indispensable del proceso que puede acabar por emancipar a la humanidad del yugo del capital193. Al ir encomendando la producción directa a la maquinaria, al desprenderse del trabajo especializado de la antigua manufactura, el capital sustituye poco a poco al «individuo parcial, simple instrumento de una función social de detalle, por el individuo desarrollado en su totalidad, para quien las diversas funciones sociales no son más que otras tantas manifestaciones de actividad que se turnan»194. Repudiar lo que significa la maquinaria, podríamos llegar a decir, implica abrazar la enajenación capitalista —a veces de manera especialmente efusiva a través del encomio velado al pequeño capital—. Esto será así al menos mientras no se concrete un proyecto tan, creemos, utópico como establecer un nuevo modo de producción organizado a través de la dependencia personal del que no tenemos más noticias que las que sus paladines nos brindan a través de vagas insinuaciones.

UN BREVE ANÁLISIS DEL MOVIMIENTO COMUNISTA EN EL PARADIGMA DE LA POSMODERNIDAD

Lluís Rodríguez Cueto

Introducción

En este artículo, abordaremos la situación del movimiento comunista en el paradigma de la posmodernidad y, por ende, en el estado de derrota histórica en el que se halla anclado desde hace décadas. Antes de empezar, me gustaría adelantar que el análisis realizado se organiza por agrupaciones y tendencias considerablemente genéricas, por lo que no nos detendremos en las particularidades de cada organización política. En este sentido, también quiero recalcar que no estamos hablando de agrupaciones monolíticas, estancas e inamovibles y es más que probable que algunos casos particulares

195. Fontana, J.; El siglo de la revolución: una historia del mundo desde 1914, 2017, Crítica Ed., Barcelona.

de determinados sectores y organizaciones no se encuadren a la perfección en éstas, o que aún estén derivando hacia alguna de las tendencias comentadas. Tampoco hablamos de conjuntos homogéneos y con un desarrollo teórico-práctico idéntico, sino de sectores y organizaciones que comparten el mismo viraje. Además, cabe destacar no hablamos de simples comportamientos o características individuales de cada uno. Por eso, invito a todo aquel que se pueda sentir apelado o incluido en alguno de estos bloques a que no se limite a pensar exclusivamente en su caso particular, sino que reflexione más profundamente sobre las dinámicas que se dan en su espacio de actividad política y luego extraiga sus conclusiones. Por último, si bien es probable que el lector promedio sea alguien próximo o dentro del movimiento comunista, el artículo no pretende ofrecer un análisis cerrado e incomprensible para todo aquel o aquella que se acerque desde fuera. Animo a cualquiera que tenga interés por el tema a llegar hasta el final de esta exposición que he realizado con mi mayor intencionalidad divulgativa.

Una derrota histórica y un nuevo paradigma

Probablemente, si debemos partir de un punto, sea de éste. La situación en la que se encuentra el movimiento comunista a día de hoy es resultado de la derrota histórica del ciclo revolucionario del siglo XX. Si bien englobar prácticamente todas las experiencias revolucionarias del siglo pasado a partir de la revolución de octubre en este ciclo puede ser reduccionista o convertir este término en un cajón de sastre en el que todo tiene cabida sin contemplar sus diferencias y particularidades, sí que es útil para hablar de una tendencia o un paradigma que cambia en un momento determinado. Este momento determinado es un punto fundamental para lo que nos concierne en este artículo. Hablamos del conocido giro que se produce en los años setenta y que continua con lo que algunos historiadores han denominado una contrarrevolución conservadora a partir de los años ochenta¹⁹⁵.

Un breve análisis del movimiento comunista en el paradigma...

Durante este período, dicho de forma muy sintética, asistimos al fracaso del sesentayochismo y el fin de cualquier tipo de esperanza de revolución en Europa occidental, así como a las continuas decepciones electorales y la crisis del eurocomunismo; el declive del socialismo árabe, la revolución islamista iraní y el auge de movimientos islamistas (nacionalismo panislámico) en el seno y más allá de las fronteras que había establecido el nacionalismo panárabe196; el fin de la revolución cultural y el giro capitalista en China; los diferentes golpes de estado e instauraciones de dictaduras militares en América Latina con implicación de EEUU, destacando el caso de Chile (que supuso un duro mazazo para aquellos que pretendían alcanzar el socialismo a través de las urnas); la victoria de Margaret Thatcher y el desmantelamiento del Estado del bienestar y del tradeunionismo británico, la elección de Ronald Reagan en EEUU y el declive de los movimientos raciales, etc. Además, todo ello estuvo marcado por la llamada crisis del petróleo de los años setenta, que acabó con la idea de crecimiento económico ininterrumpido que algunos (keynesianos en buena parte) habían querido vaticinar previamente197. No obstante, mientras algunos señalan esta recesión como un aspecto fundamental, otros cuestionan el carácter determinante de ésta para el cambio de paradigma que se estaba produciendo. Esta crisis, junto a otros sucesos, sería un factor de gran importancia en la reestructuración económica de esos años que tendría como objetivo subsanar problemas de rentabilidad o valorización del capital y que supondría la transición del sistema keynesiano-fordista al posfordista y el surgimiento de un nuevo régimen de acumulación marcado por la flexibilidad, con todas las implicaciones (tanto materiales como ideológicas) que tendrían las nuevas condiciones generadas por éste198. Así pues, estos cambios socioeconómicos serían determinantes en la caída del modelo bienestarista (que tras su apariencia armónica ocultaba unas contradicciones y antagonismos insalvables) y el nacimiento de un nuevo paradigma. Por otra parte, no podemos olvidar que, aunque el horizonte revolucionario y emancipador se hubiese abandonado mucho antes y fuera poco más que retórica por aquel

196. Tarbush, J. A.; Pensamiento político, ideologías y experiencias de gobierno, en El mundo árabe e islámico. Experiencia histórica, realidad política y evolución socio-económica, 2006, Universidad del País Vasco, Bilbao.

197. Fontana, J.; El siglo de la revolución: una historia del mundo desde 1914, ibid., op. cit.

198. Harvey, D.; La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural, 1990, Amorrrortu Ed., Buenos Aires.

199. Madrid, I.; Acercamiento a la posmodernidad (configuración de nuestro período histórico), 2020, Contracultura.

entonces, la caída de la URSS y del bloque del llamado «socialismo realmente existente» consumó la derrota del ciclo revolucionario del siglo XX. Además, confluyendo con todo lo anterior, en este momento empiezan a surgir nuevas corrientes teóricas y filosóficas que quiebran con las bases de la modernidad, así como novedades culturales, artísticas y estéticas que desechan lo anterior. Y toda esta confluencia de transformaciones políticas, económicas, sociales, filosóficas y culturales nos anuncian claramente la apertura de una nueva etapa histórica¹⁹⁹.

Así pues, a partir de ese giro iniciado en los años setenta, se produce un punto de inflexión y empieza a darse un cambio de paradigma. Durante esos años, entra en crisis la concepción de la historia de la humanidad como un proceso de progreso ininterrumpido, una idea de largo recorrido que va desarrollándose, transformándose, entrando en crisis y reformulándose. En este momento de crisis, ideales ilustrados como los de la libertad, igualdad o fraternidad empiezan a verse más inalcanzables, el capitalismo empieza a aparecer como un sistema omniabarcante y demasiado resistente, su superación comienza a parecer imposible y la revolución una tarea irrealizable o, incluso, sin sentido, desfasada. Sería poco tiempo después cuando Fukuyama publicase su famosa obra El fin de la historia y el último hombre, confirmando el cambio de tendencia y plasmando el espíritu de este nuevo período (a pesar de las claras insuficiencias de este escrito). Así pues, el resultado final de esta derrota histórica sería el indiscutible triunfo del capitalismo, que saldría reforzado de esta batalla y concebido como invencible, y el advenimiento de este nuevo paradigma o lógica sociocultural: la posmodernidad.

En 1979, Jean-François Lyotard sería el primero en poner sobre la mesa este concepto con su obra *La condición postmo-derna*, término que usó para describir este nuevo paradigma del capitalismo en el que nos hallamos inmersos. Desde entonces, no solo han corrido ríos de tinta sobre este nuevo escenario en el que nos encontramos, sino que el concepto

Un breve análisis del movimiento comunista en el paradigma...

ha traspasado los muros de la Academia y se ha colado en la agenda política hasta el punto de generar debates cíclicos en torno a éste constantemente. El aspecto positivo de esto es el impacto en la propia sociedad que ha generado la autoconciencia del momento histórico en el que vivimos y, quizás siendo algo optimistas, el inicio de una mayor comprensión y de un conocimiento más profundo acerca de éste en cada vez más círculos. Por otra parte, como contrapartida, asistimos a un uso cada vez más banal e interesado, cada vez más tergiversado, por parte de ciertos sectores, llegando hasta el punto de vaciar absolutamente de contenido este término y convirtiéndolo en la palabra comodín para cualquier crítica superficial. Lo que no comprenden estos sectores es que la posmodernidad no es más que una continuación determinada de la propia modernidad y que muchos de los aspectos y dinámicas de ésta no son más que una exacerbación de las que se deban en esa modernidad que tanto tienden a añorar. La posmodernidad no es más que una modernidad cansada, hastiada y sin ese impulso revolucionario que empuja(ba) a la humanidad a su emancipación, que surge como fruto de una gran derrota histórica. Por otra parte, es evidente que también tiene sus propias características y particularidades, entre las cuales me gustaría destacar la crisis de los metarrelatos (como el progreso, la Ilustración, la emancipación, etc.)200. Ésta vuelve muy problemática la concepción de la totalidad y, por tanto, casi imposibilita en la práctica la construcción de una totalidad superadora al capitalismo (una totalidad con su metarrelato que, en cambio, no se cuestiona). Consecuentemente, ante este panorama tan desolador, tan solo quedaría la gestión de lo dado y la reivindicación o resignificación de lo existente. Todo esto explica, en parte, fenómenos tan recurrentes como la proliferación de relatos distópicos y apocalípticos en todos los ámbitos (ya no solo en la ficción, véase con la crisis climática, denominada por algunos como apocalipsis climática, ante la imposibilidad de concebir un nuevo modo de vida más allá del capitalismo que respete los límites naturales del planeta), los constantes intentos de la izquierda por dar un nuevo significado a la familia, la nación, el Estado, el

200. Lyotard, J.; La condición postmoderna, 1979, Cátedra Ed., Madrid.

201. Jameson, F.; Ensayos sobre el posmodernismo, 1991, Imago Mundi, Buenos Aires.

202. López, A.; La trampa de la unidad entre marxismo e interseccionalidad, 2021. El Salto Diario. patriotismo, etc., o la simple reivindicación de determinados regímenes (URSS, Cuba, China, etc.) por parte de la mayoría de comunistas al no poder concebir nada más allá de lo existente (o existido) y no enfrentarse a la realidad de que el mundo al que aspiramos (una sociedad sin clases basada en la asociación de individuos libres) todavía no ha sido construido.

LAS POSTURAS ANTE LA POSMODERNIDAD

Una vez dadas estas breves pinceladas sobre esta nueva etapa histórica, nos centraremos en las diferentes posturas que se tienen ante ésta. La postura ante la posmodernidad es de capital importancia por diferentes razones. En primer lugar, porque ningún posicionamiento es unilateral o está aislado del resto, por lo que la postura a este respecto tiene repercusión en otras posiciones e, incluso, nos puede indicar cuáles pueden ser en algunos casos. En segundo lugar, porque pocas cuestiones pueden ser tan relevantes como la comprensión del paradigma del propio momento histórico en el que nos encontramos para articular un movimiento verdaderamente transformador en un sentido revolucionario y emancipador. Y, en último lugar, porque nos puede dar una noción sobre la situación del movimiento comunista actual y su asimilación o no de la derrota histórica del siglo XX.

Así pues, de forma similar a Jameson, podríamos definir grosso modo tres posturas ante la posmodernidad y su comprensión. En primer lugar, tendríamos la «vía positiva» a la posmodernidad o «pro-posmoderna»²⁰¹, es decir, su aceptación y asimilación sin problema alguno (al menos aparentemente). Con esta postura, encontraríamos a los denominados movimientos y luchas parciales, que se imbricarían cómodamente a la lógica de la posmodernidad, así como a un sector comunista (reformista) que, ante su derrota histórica y crisis ideológica, asumiría agradablemente su papel de actor secundario como movimiento parcial centrado en determinadas luchas y reivindicaciones (fundamentalmente econó-

Un breve análisis del movimiento comunista en el paradigma...

micas) y aliado con otros movimientos parciales que podrían analizar problemáticas que supuestamente no se podrían abarcar desde el marxismo. Si bien es cierto que carecen o tienen una noción limitada de la universalidad y de la totalidad (véase el caso de la interseccionalidad, que contempla la totalidad como una simple suma de partes, unas partes que además apuntalan el orden social existente y empiezan y acaban en el Estado capitalista)²⁰², nos muestran las claras deficiencias que tuvo (y tiene) el movimiento comunista en algunos casos a la hora de analizar, por ejemplo, el sujeto revolucionario.

203. Jameson, F.; Ensayos sobre el posmodernismo, ibid., op. cit.

En segundo lugar, nos encontraríamos la «vía negativa» (en un sentido vulgar y no dialéctico) a la posmodernidad o «anti-posmoderna»²⁰³. En algunos casos, también acaba siendo «anti-moderna» aunque no dejen de apelar a la modernidad en su retórica, pues denuncian y desechan rasgos de la posmodernidad que también se encuentran en la modernidad (como por ejemplo la falta de armonía, orden y sentido en la sociedad o la disgregación del sujeto del objeto). Dentro de este extenso grupo aglutinado por esa postura negativa, contaríamos con un amplio abanico que abarcaría desde conservadores hasta reaccionarios de todo tipo, incluyendo reaccionarios de izquierda y autodenominados comunistas. Todos ellos desaprobarían la posmodernidad en su retórica (no en su praxis, pues se encuentran inmersos en ella) y apelarían o bien a la conservación de los valores e instituciones tradicionales, o bien a la vuelta a un pasado idealizado y ordenado (aquí se puede introducir desde la España franquista hasta los treinta gloriosos de posguerra con el Estado bienestarista en el Reino Unido o la URSS de los años treinta que se encontraba en auge mientras el mundo capitalista sufría una de sus mayores crisis económicas). Teniendo en cuenta lo polémico que puede sonar esto, y a raíz de las quejas por parte de un sector de izquierdas que aclama consignas como que «ahora cualquiera es reaccionario» o «ahora reivindicar introdúzcase cualquier reivindicación tradicional del movimiento obrero me hace reaccionario», me gustaría dedicar algunas líneas a puntualizarlo. Aspirar a unas determinadas reformas o a un determinado sistema político (sea por ejemplo el Estado del bienestar como máxima de la socialdemocracia o el Estado obrero como máxima de un sector socialista) no es reaccionario siempre y cuando se pretenda articular desde el presente, desde las condiciones de existencia actuales (sin quitar que se tomen lecciones de experiencias pasadas). Sin embargo, lo que es problemático es cuando esa aspiración a un determinado modelo se vuelve una reivindicación de una experiencia pasada idealizada y una apelación a la vuelta a la etapa histórica previa en la que se pudo desarrollar, desechando todo lo surgido posteriormente (con las graves consecuencias que esto conlleva). Ahondaremos en ello posteriormente.

En último lugar, tendríamos una tercera postura, que me parece la más interesante y en la que encuadraríamos al sector comunista con verdaderas intenciones de acabar con el capital o, simplemente, revolucionario (una redundancia que, por desgracia, es necesaria realizar a día de hoy). Se trata de aquella postura que comprende qué es la posmodernidad y qué limitaciones tiene para la emancipación humana, aquella que ni acepta o celebra la posmodernidad, ni la desaprueba o condena de forma abstracta y reduccionista, aquella que entiende que la negación de la posmodernidad no se conseguirá con ninguna vuelta atrás, sino tan solo atravesándola y mediante su superación, y aquella que sabe que esta superación solo puede pasar por la propia superación de las condiciones de existencia actuales generadas por el capitalismo tardío. Desde esta perspectiva, cuando se rechaza esa «vía negativa» a la posmodernidad, no se hace estando conforme con lo existente, sino pensando en las potencialidades o condiciones históricas de posibilidad del capitalismo tardío (en el que se enmarca la posmodernidad como su lógica socio-cultural) para ser superado y siendo conscientes de la necesidad de recuperar la noción de totalidad (como aboga Jameson) desde el nuevo punto de partida que nos ofrece la posmodernidad (contando con las experiencias y lecciones extraídas de ésta). Así pues, una de las tareas fundamentales del conjunto conformado por aquellos que comparten esta postura es trabajar para poner de relieve las contradicciones latentes en el seno del capitalismo tardío, empezar a concebir esa nueva totalidad superadora del capitalismo y articular el movimiento que haga efectiva esa superación.

Una vez expuestas las diferentes posturas generales ante la posmodernidad, nos centraremos algo más en la situación del movimiento comunista y sus organizaciones en este paradigma de derrota histórica y de crisis ideológica, aunque ya hayamos hecho algunos adelantos bastante importantes. La relación entre el marxismo y la posmodernidad es tan compleja como problemática, pues algunos rasgos de la segunda (fin de los metarrelatos, rechazo de la universalidad y la totalidad, culto a lo fluctuante, la diferencia y la pluralidad infinita, relativismo, imposibilidad de la revolución, etc.) ponen en tela de juicio algunas de las bases más fundamentales del primero. Por eso, la reacción lógica en primera instancia es ese rechazo abstracto y tajante a la posmodernidad. Sin embargo, como ya sabemos, esa desaprobación de la lógica socio-cultural existente es estéril, pues todos nos hallamos inmersos en ella y solo podemos actuar desde ella, incluso aquellos movimientos que pretenden fundamentarse en base a una oposición de la misma. De esta manera, progresivamente, las organizaciones comunistas que aún no han asimilado su derrota y crisis ideológica, que tienen una visión vulgar del marxismo y que no pueden imaginarse nada más allá de una repetición de las experiencias revolucionarias pasadas, acaban asumiendo los preceptos de la posmodernidad y reproduciendo sus dinámicas (sean más o menos conscientes o más o menos favorables a ello).

LAS NUEVAS Y VIEJAS ORGANIZACIONES COMUNISTAS REFORMISTAS ESTANCADAS EN LA DERROTA

Debido a esa complicada relación entre el marxismo y la posmodernidad, prácticamente ningún sector ni ninguna or204. López, A.; La trampa de la unidad entre marxismo e interseccionalidad, ibid., op. cit.

205. López, A.; La trampa de la unidad entre marxismo e interseccionalidad, ibid., op. cit. ganización comunista se declara abiertamente favorable a la posmodernidad (algo que sería tan absurdo como declararse en contra). No obstante, tal y como hemos adelantado previamente, buena parte del movimiento se acaba inclinando hacia esa postura positiva en la práctica. Ante la derrota histórica y la crisis ideológica sin superar, asumen ese papel de actor secundario que les han dejado, aceptan ese pequeño espacio como movimiento parcial encargado de analizar y reivindicar cuestiones meramente económicas y adoptan la cosmovisión propia de la interseccionalidad. Al abrazar esta cosmovisión, es decir, la creencia de que las diferentes opresiones existentes emanan de diferentes sistemas opresivos autónomos y que la liberación de los colectivos que sufren estas opresiones pasa por la acción conjunta de las diferentes luchas parciales (cada una en su ámbito, pero relacionadas), reducen el marxismo al simple economicismo y la actividad práctica al mero sindicalismo. Buena parte de los integrantes de este sector se quejarán de que no solo abarcan cuestiones económicas, pero cuando pretenden tocar otros ámbitos o problemáticas no hacen más que recurrir a otros movimientos, otras formas de conciencia u otros métodos de análisis²⁰⁴. Así pues, esta unión externa de las diversas luchas parciales dista mucho de la noción de totalidad y unidad marxista que se debe aspirar a recuperar para anular y superar el estado de cosas actual. Esto no quita las lecciones que debemos extraer de todos estos movimientos espontáneos y parciales que evidencian la incapacidad que tuvieron (y siguen teniendo en algunos casos) los marxistas para abarcar distintas problemáticas más allá de la clase social y para concebir la totalidad y el sujeto revolucionario. Sin embargo, tampoco podemos obviar que la interseccionalidad no contribuye a la concepción de ese/os sujeto(s) revolucionario(s), puesto que, debido a sus bases teóricas y a su espontaneísmo y fragmentación de luchas, acaba siempre derivando en el reformismo y la asimilación por parte del Estado (capitalista)²⁰⁵. Solo desde una nueva perspectiva marxista podremos concebir el sujeto revolucionario totalizante que, recalco, debe respetar la heterogeneidad y la diversidad del proletariado, así como la igualdad entre sus diversos sectores y sus demandas. Por otra parte, también es cierto que esa asimilación de las tesis interseccionales se debe muchas veces a seguidismo de las masas o a puro tacticismo político en un intento desesperado por captar gente entre las filas de su organización en permanente fase de acumulación de fuerzas.

Más allá de este aspecto, otro problema de gran envergadura de estas organizaciones es que están ancladas tanto en la teoría como en la práctica al ciclo revolucionario anterior. Todavía no han asumido la derrota histórica y la crisis ideológica del marxismo, así como del modelo de organización revolucionaria del ciclo previo: el partido de tipo leninista (que, en realidad, suele ser más bien reproducción caricaturesca, deformada y tergiversada del mismo). Se mueven a la deriva en este nuevo paradigma defendiendo un marxismo y un leninismo bastante pobre y superficial y, como hemos visto, haciendo lo que sea por no pasar de la irrelevancia actual a la absoluta desaparición. Así pues, aunque no pretendan una vuelta atrás y continuación de las experiencias revolucionarias del siglo XX, como reivindican determinados movimientos reaccionarios, estas organizaciones siguen usando las mismas fórmulas (o lo que es peor, unas fórmulas mucho más vulgares) que entonces. Por ello, estos sectores del movimiento comunista se ven condenados a reproducir los errores del ciclo revolucionario pasado e, inevitablemente, a mantenerse en este estado de derrota e incomprensión de la realidad existente.

Además, esa reducción que hemos comentado del marxismo al economicismo y de la actividad práctica al sindicalismo y esa asunción de su nuevo papel como movimiento parcial que lucha por mejoras en abstracto, abocan inevitablemente a estas organizaciones al reformismo. Esto se evidencia de forma aún más explícita cuando se les pregunta qué plan han trazado para la revolución y la superación del capitalismo. Las respuestas suelen variar entre estadios de transición (república, industrialización, recuperación de la soberanía, etc.) y la

necesidad de aglutinar fuerzas hasta la llegada de una situación revolucionaria, algo que parte de la propia incomprensión de estas organizaciones de que las situaciones revolucionarias no llegan, sino que se generan; de su incapacidad para concebir el sujeto revolucionario totalizante y la revolución en sí; y de su total falta de intención de llegar a ese escenario. Y, atención, concretar todas estas cuestiones no es para nada fácil (se trata de algunas de las mayores tareas que tenemos pendientes a día de hoy) y tan superficial e insuficiente es la postura de estas organizaciones como la de que todo lo que no sea tomar las armas no vale, pero eso no quita todo lo dicho anteriormente y que la inmensa actividad de estas organizaciones vava encaminada a su propia retroalimentación. Algunos se ofenderán con estas líneas y argumentarán que buena parte del trabajo realizado en estas organizaciones no está tan solo orientado a conseguir mejoras y a engrandecerse, sino a ir ganando el apoyo de las masas progresivamente hasta poder hacer la revolución. No obstante, cuesta creérselo cuando no hay ninguna estrategia más allá del crecimiento numérico hasta no se sabe qué punto, cuando tras décadas en un estado de derrota apabullante apenas se han cuestionado sus bases, funcionamiento o estrategia, cuando al reunirse y tratar temas como la actuación en los frentes de masas o las convocatorias de movilizaciones se respira poco más que oportunismo, cuando al intervenir en esos frentes de masas se prima el éxito de la línea de la organización antes que el correcto funcionamiento de estos espacios (llegando al punto de convertirlos en chiringuitos estériles o de acabar con ellos directamente), etc. En definitiva, todo tipo de retórica se vuelve inverosímil cuando todos sus esfuerzos no están destinados a promover la (auto)organización del proletariado y a generar las condiciones de posibilidad de la revolución, sino a engrosar las filas de su propia organización por encima de todo.

Por último, más allá de este aspecto, es importante recalcar toda una serie de dinámicas y limitaciones de este modelo de organización que ya se pusieron en relieve en el pasado,

pero que se siguen manteniendo en el presente debido a ese estancamiento en la derrota, crisis y situación de pobreza ideológica al no aceptar el fracaso y la caducidad del ciclo revolucionario anterior y determinadas fórmulas de éste. Nos referimos a innumerables cuestiones como el centralismo burocrático (deformación del aspirado centralismo democrático), la reproducción de dinámicas propias del sistema de producción mercantil en la militancia (trabajo, alienación), la disciplina burguesa (caricatura de la aspirada disciplina consciente), el funcionamiento por inercia, el dogmatismo, la jerarquía, el seguidismo y un largo etcétera. En este panorama, un militante comunista en una organización donde prima el centralismo burocrático se siente como un productor de mercancías, cuyo fruto de su trabajo no sabe adónde va a parar y simplemente funciona por inercia cumpliendo la tarea que le han asignado. Si bien es lógico que ciertas dinámicas propias del modo de producción existente se reproduzcan hasta cierto punto, el nivel que se alcanza complica mucho que este tipo de organizaciones puedan presentarse como semillas de la nueva sociedad a construir. Si las decisiones bajan rápido pero las propuestas de los colectivos de base se pierden en la subida, si se premia con ascensos el trabajo que alimenta los mecanismos de reproducción de la organización y se margina a los cuadros críticos que tengan como máxima preocupación el horizonte revolucionario, si el cobro de cuotas es el aspecto en el que más rigurosa y exigente es la organización, si se escucha y vale más la opinión de un alto cargo que la de un militante de base solo por su posición, si, en definitiva, funciona como un partido burgués, quizás sea porque, tanto por sus aspiraciones como por sus dinámicas, se aleje bastante de la organización revolucionaria que requiere el proletariado para su emancipación.

EL SURGIMIENTO DE MONSTRUOS: LAS TENDENCIAS REACCIONARIAS EN EL MOVIMIENTO COMUNISTA

En este impasse histórico entre el cerrado ciclo revolucionario del siglo XX y el ciclo revolucionario del futuro, en este momento de derrota histórica y de ausencia absoluta de un proyecto emancipador, surgen los monstruos. No es extraño que en momentos históricos como éste aparezcan movimientos reaccionarios de todo tipo, incluyendo aquellos que tienen una tradición de izquierdas. Sin embargo, lo relativamente novedoso de este nuevo escenario es que nos encontramos ante movimientos reaccionarios de tradición comunista que se revisten de marxismo y que pretenden proyectarse desde éste. Algunos dirán que es una tontería y que simplemente estamos ante sectores más conservadores en algunos ámbitos, mientras que se mantienen comunistas en lo fundamental (lo económico desde su punto de vista, claro está). No obstante, qué clase de marxistas seríamos si no entendiéramos todo en su totalidad e interrelacionado. No puede pretenderse acabar con el capitalismo sin abolir las relaciones sociales que lo conforman en su totalidad y construir otras nuevas. Otros afirmarán que sigue siendo una absurdidad sin fundamento y que es buscar enemigos en nuestra propia trinchera, pero no sería la primera vez que se articulan movimientos reaccionarios desde espacios progresistas o abiertamente revolucionarios, ya tenemos ejemplos como el del sindicalismo revolucionario y el fascismo a principios del siglo XX. ¿Qué nos hace pensar que es imposible que movimientos reaccionarios se gesten ahora desde espacios donde domina un marxismo vulgar encallado en una profunda crisis política e ideológica y vayan difundiéndose entre unos sectores tradicionales o anteriormente acomodados de la clase obrera frustrados por la pérdida de relevancia política y de posición social ante su derrota y el avance de otros sectores y movimientos surgidos en el paradigma de la posmodernidad? Pero dejando de lado estos posibles paralelismos históricos, nos centraremos de nuevo en el carácter claramente reaccionario de estos movimientos que muchos han tendido a llamar rojipardos. Este

Un breve análisis del movimiento comunista en el paradigma...

término, si bien tiene sus limitaciones y problemáticas, se ha popularizado bastante últimamente y nos sirve para hablar de esta tendencia generalizada²⁰⁶.

206. Nevado, J. L.; El eterno retorno de lo mismo: 12 fragmentos rojipardos, 2021, El Salto Diario.

Como hemos comentado previamente, este tipo de movimientos se encuadran en la postura negativa o «anti-posmoderna», siendo los que suelen hacer un uso más banal, simplista y tergiversado del término posmodernidad. Desaprueban la llegada de la posmodernidad y utilizan este concepto como comodín para describir todo aquello que no encaja en su cosmovisión. Este tipo de «análisis» tan reduccionistas de estos sectores reaccionarios suelen ir vinculados a críticas a la diversidad (que altera su cosmovisión en general y su visión sesgada del sujeto revolucionario en particular), a movimientos surgidos en la posmodernidad, a todo análisis que no caiga en el economicismo u obrerismo, etc. De hecho, su rechazo llega a tal punto que identifican la posmodernidad con decadencia y degeneración de la sociedad. ¿Recordáis a Marx, Engels o algún/a gran comunista basando su pensamiento y discurso en la degeneración de la modernidad y apelando a la vuelta a algún tipo de pasado idealizado? ¿No os suena, en cambio, que fascistas y reaccionarios del siglo XX sí que recurrieran a ello al hablar del declive de la sociedad moderna occidental? No se es reaccionario simplemente por el rechazo a la lógica de la posmodernidad, sino por la respuesta que se ofrece ante tal desaprobación.

Curiosamente, en su rechazo tajante a la posmodernidad, estos movimientos acaban reproduciendo a la perfección sus dinámicas y llegando al mismo callejón sin salida. Esa nostalgia de un pasado mejor y en orden (que ya se podía encontrar en la modernidad y ahora se intensifica), esa primacía (casi esclavitud, diríamos) de la estética, esa identidad obrerista tradicional que contraponen al resto de identidades (al «otro»), esa resignificación y reivindicación de lo existente, esa apelación a volver a repetir las experiencias revolucionarias del pasado o a pasar por estados de transición previos a la emancipación ante la imposibilidad de imaginar un nue-

vo horizonte revolucionario, etc. Al final, no nos queda más que una imagen esperpéntica de unos movimientos que, en un intento de criticar la posmodernidad girando todo su discurso y actividad política en torno al rechazo de ésta, acaban reproduciendo inconscientemente sus dinámicas a la perfección y contribuyendo a su perpetuación. Todo esto sería motivo de mofa si no fuera por lo nocivo y peligroso que puede ser para determinados colectivos, minorías y el movimiento comunista en sí.

Ante su llegada a este callejón y su incapacidad para concebir la construcción de un movimiento revolucionario independiente o simplemente de algo más allá de lo dado o existente, como hemos dicho, acaban intentando reapropiarse, resignificar y reivindicar conceptos, instituciones y formas tradicionales propias de la sociedad burguesa y/o de la reacción como pueden ser la nación, la patria, la familia, el Estado, etc. Y es en ese intento de posicionarse en disputas burguesas y de diferenciarse de sectores más progresistas, socialdemócratas, socioliberales o simplemente favorables a los cambios y novedades de la posmodernidad cuando, al carecer de una línea independiente debido a esa derrota y crisis mencionada y tener que recurrir a formas de conciencia e ideología ajenas al marxismo, acaban tomando posturas claramente reaccionarias (aunque las tiñan de rojo). Así pues, nos encontramos que estos movimientos (autoconcebidos y autodenominados comunistas) tienen una serie de rasgos y posturas que si empiezas a entretejer no pueden llevarte a otra conclusión que no sea su encuadramiento dentro de la reacción: el discurso y la estética obrerista, la aspiración a un Estado fuerte, burocrático y reforzado aún con su coletilla de obrero (la abolición del Estado parece ser algo propio de vándalos y subversivos anarquistas), la defensa simplemente de una economía intervenida (la socialización de los medios de producción y la superación del sistema de producción de mercancías totalmente descartada), la defensa férrea del Estado-nación ante la pérdida de autonomía con el advenimiento de plataformas transnacionales, el control y encuadramiento de las masas

Un breve análisis del movimiento comunista en el paradigma...

a este Estado, la exaltación de la comunidad nacional frente al individualismo y al cosmopolitismo, la positivización del trabajo (que dignifica) y de la clase obrera (que mantiene su condición de explotada y no alcanza su emancipación), el culto a la jerarquía, al líder y a la personalidad, el militarismo, el repliegue nacional abandonando cualquier perspectiva internacionalista, la defensa acérrima de la familia como núcleo estructurador de la sociedad, el chovinismo de gran nación más tímido y encubierto o el nacionalismo más trasnochado, el odio a determinadas minorías y colectivos que no encajan en su cosmovisión (que luego comentaremos), incluso progresivamente la conciliación entre clases con la aproximación al pequeño burgués nacional. Todas estas características tomadas de forma aislada pueden decirnos poco, pero comprendidas en su totalidad nos empiezan a sugerir ciertas conclusiones.

207. Traverso, E.; Interpretar el fascismo. Notas sobre George L. Mosse, Zeev Sternhell y Emilio Gentile, 2005, Revista Ayer.

Y es que ya no solo hablamos de una serie de características concretas o de su lenguaje (que también son muy reveladores), sino de sus propios principios ontológicos, de su forma de entender la realidad. Parten estos de la existencia de un todo cerrado formado por diferentes partes que, si bien pueden adornar con palabras como cambiantes e interrelacionadas, están en orden y armonía entre sí y cumplen su función en ese todo. En ese todo cerrado el orden social encajaría a la perfección con el orden natural y viceversa. Sin embargo, llegados a determinado momento histórico (como puede ser la posmodernidad), esto se quebraría. Ese modelo armónico, ordenado, comprensible, completo y sin contradicciones se resquebrajaría con la aparición de una serie de elementos o agentes externos corruptores y entonces surgiría este mundo líquido, complejo, corruptible, carente de sentido e incierto, empezando una etapa de declive y decadencia. Ante esta ruptura, presentan la necesidad de esa vuelta a un pasado en el que todo era armonioso o estaba encaminado a ese equilibrio. De esta manera, frente a las contradicciones que presenta la sociedad de clases, positivizan una serie de elementos (ya comentados) y negativizan su antítesis (sus elementos contrarios), que serían los responsables de esa ruptura y desintegración del mundo armónico. Así pues, crean una multiplicidad de figuras de alteridad: la alteridad política de los «progres» y «posmos», la alteridad social del lumpenproletariado, de los criminales y de los alteradores del orden, la alteridad de género de las personas trans y queer, etc. Todas estas figuras serían portadoras de estigmas de degeneración que las convertirían en enemigos. Incluso, en algunos casos, llegándose a la patologización y conversión de estas figuras en categorías médicas («enfermos degenerados», por ejemplo)²⁰⁷.

Desde esta perspectiva, la conclusión lógica sería, pues, la necesidad de acabar con todas estas figuras degeneradas y corruptoras. De esta manera, toda su acción política gira en torno al constante ataque a estas figuras y a los movimientos que las engloban o que ellas mismas lideran, así como al paradigma decadente en el que surgen o experimentan un auge y una mayor visibilidad. Todo ello se suele justificar mediante narrativas como puede ser la del progreso, según la cual en determinado momento nos desviamos del desarrollo histórico progresivo y ahora nos correspondería volver al punto de divergencia y retomar en nombre del progreso el desarrollo lógico de la historia de la humanidad hacia el futuro. Sin embargo, sus límites empiezan en sus propias premisas y hacen imposibles sus conclusiones, puesto que para articularse necesitan de ese «otro» con el que pretenden acabar. Sin la existencia del «otro», ellos tampoco pueden existir. Todo este esquema que hemos presentado y esa ideología de la nostalgia responde a las bases ontológicas propias del pensamiento fascista. Y es que se tiende a pensar que solo se puede ser reaccionario si el modelo que se desea retomar tiene una antigüedad milenaria o era de derechas, conservador, fascista o reaccionario en su tiempo, pero lo cierto es que tener como referencia en ese sentido una experiencia pasada de izquierdas, progresista o socialista en su día (sea la URSS de los años treinta o cualquier otro ejemplo del estilo), pensando que la adhesión a ésta garantizaría una posición dentro de la izquierda actual, no impide que se siga a día de hoy una línea teórica y práctica reaccionaria.

Todo esto, unido a su marxismo vulgar y tergiversado, que deriva en un economicismo y obrerismo incapaz de comprender, entre otras cosas, la totalidad del proletariado al limitarlo al obrero industrial fordista y renegar de la pluralidad de la clase obrera (convirtiéndose así en la otra cara de la moneda que acaba teniendo una visión parcial v excluvendo a amplios sectores de nuestra clase actualmente hegemonizados por otros movimientos), a su esencialismo biologicista, a su materialismo naturalista alejado de la dialéctica, a su cientifismo y supuesto objetivismo barato, etc., nos muestra claramente que, por mucho que intenten revestir de marxistas, no lo son. El debate, por tanto, debe centrarse más bien en torno a su definición como reaccionarios o directamente fascistas, a su inclusión o su utilidad para los neofascismos (o fascismos por venir), etc. Y dicho todo esto, espero que a todo aquel o aquella que haya coqueteado con este tipo de tendencias y haya llegado hasta aquí le sirva para reflexionar sobre qué viraje político está tomando. No obstante, tampoco podemos ser ingenuos ni titubear, estos movimientos y sus integrantes en general forman parte de la reacción. Es hora de intensificar la lucha contra ellos y excluirlos definitivamente del movimiento comunista, al cual no pertenecen por mucha estética y folclore del que hagan gala y cuya causa más noble embrutecen: la emancipación del proletariado y, por tanto, de la humanidad.

Muchas preguntas, pocas respuestas... ¿Qué hacer?

Tras todo el análisis que llevamos realizado, hemos ido desechando toda una serie de posturas de dos tendencias genéricas y generando dudas sobre qué posiciones tomar en su lugar. Así pues, quedan aún sin respuesta innumerables preguntas y cuestiones fundamentales para las problemáti-

cas del movimiento comunista a día de hoy: ¿cómo superar la crisis ideológica del marxismo y qué contenido es necesario para su reelaboración?, ¿cómo superar el momento de derrota histórica y el estado de letargo en el que se encuentra el movimiento comunista desde hace décadas?, ¿cómo podemos organizar la revolución en la actualidad?, ¿qué modelo de organización debemos adoptar en este contexto para ello?, ¿cuál es el sujeto revolucionario actual o cómo debemos concebirlo?, ¿qué praxis debemos llevar a cabo?, ¿qué lecciones extraemos de las experiencias revolucionarias del pasado?, ¿qué alternativa al sindicalismo corporativizado al Estado podemos tomar?, ¿cómo debe proyectarse el movimiento comunista en el tablero de juego internacional en un momento de dominio de grandes alianzas supranacionales?, etc. Desde mi perspectiva, y quizás esto sea lo más decepcionante del artículo para algunos (para mí, lo más sensato y realista), todas estas cuestiones solo podrán ser resueltas por un determinado sector de forma colectiva mediante el intercambio de ideas y experiencias prácticas. Hablamos de un potencial bloque (ya que por ahora carece de unidad, cohesión y propuesta que oriente una praxis conjunta) que hemos comentado antes al hablar de esa tercera postura ante la posmodernidad. Nos referimos pues a ese sector del movimiento comunista que, a pesar de estar marcado actualmente por la fragmentación y la heterogeneidad, comparte unas mismas premisas y objetivos.

Aparte de esa postura ante la posmodernidad que hemos comentado previamente, este sector tiene como punto de partida la consciencia de la necesidad de una renovación o reelaboración del marxismo desde sus propias bases teóricas y filosóficas en este nuevo contexto histórico. Así pues, se trataría de revigorizar y reformular conceptos como la universalidad, la totalidad o el sujeto (revolucionario) desde el nuevo plano en el que nos encontramos y con las lecciones extraídas de las últimas décadas. Frente a visiones sesgadas del proletariado, como su comprensión fragmentada (propia de tendencias influidas por la interseccionalidad) o su enten-

dimiento excluyente que hace pasar por universal lo que no es más que la identidad particular propia o interesada como, por ejemplo, la del obrero fabril fordista (algo común de las tendencias reaccionarias), este sector aspira a una concepción realmente totalizante y universal del proletariado. Una concepción que, como ya hemos avanzado antes, contemple su unidad desde el respeto a su heterogeneidad y diversidad, pues sino nada tendría de universal y totalizante, y desde la igualdad de importancia de los diferentes y variados sectores. problemáticas y opresiones (de clase, de género, de raza, etc.) que padece el proletariado en su totalidad y que tienen su origen en una raíz común: la sociedad de clases. Además, esta tendencia también parte de la asunción de la derrota histórica del ciclo revolucionario del siglo XX y niega todo análisis unilateral de las experiencias de éste, tanto los que caen en su reivindicación ciega como los que pretenden hacer como si nada hubiera pasado. Y es que no se trata hoy de apoyar o no determinados regímenes o experiencias revolucionarias, sino de desentrañar las causas por las cuales acabaron estas cayendo y no alcanzando el horizonte emancipador que se prometían. Hay que dejar de decir que debemos aprender de sus errores como un simple cliché, entender realmente qué ocurrió y someter a crítica todos estos procesos históricos. Y, por último, relacionado con lo anterior, esta naciente tendencia no puede entenderse sin esa pretensión de situarse en el presente, analizar las condiciones de existencia actuales, poner de manifiesto sus contradicciones y articular un proyecto que tenga como objetivo la superación del capitalismo tardío. Así pues, en el momento en el que más numeroso es el proletariado y mayor es la tasa de proletarización de la fuerza de trabajo (Guerrero), que más internacional es el capital y que más en contacto estamos por la casi total anulación de los límites espacio-temporales con la globalización, cualquier propuesta que no tenga como objetivo la recuperación de una perspectiva internacionalista y proletaria (como pueden ser las de repliegue nacional, de alianza con la burguesía nacional frente al capital internacional, etc.) no es más que una

traba o retroceso para el desarrollo de un movimiento revolucionario a escala mundial.

Solo desde estas premisas se podrá superar esta crisis política e ideológica en la que llevamos décadas estancados y articular un movimiento comunista verdaderamente revolucionario que sea capaz de romper con el panorama de apatía actual y aspirar a alcanzar los objetivos a los que todo y toda comunista debería tener: la construcción de una sociedad sin clases basada en la asociación de individuos libres. es decir. el comunismo (con la consecuente emancipación de la humanidad). Sin embargo, cabe recordar que, aunque este tipo de reflexiones va lleven tiempo planteándose o incluso llevándose a cabo parcialmente, ahora mismo no somos nada más allá de individuos o pequeños grupos fragmentados y quedan infinitos aspectos por concretar. No obstante, no podemos olvidar que tenemos la potencialidad de ser algo más. De ahí la importancia de empezar a generar contactos y espacios comunes propicios para el intercambio ya comentado de ideas y experiencias, para los grandes debates que son y serán tan necesarios en el seno del movimiento comunista, con la idea de que, de cara a largo plazo e incluyendo otras variables, esto acabe cristalizando en un proyecto que pueda constituir un nuevo movimiento revolucionario basado en un marxismo adecuado al contexto del siglo XXI. Estamos hablando, pues, de una construcción desde abajo en la que serán fundamentales proyectos y espacios sociales, políticos y culturales compartidos como sindicatos de base, ateneos, revistas, charlas, programas en plataformas audiovisuales, etc. En caso de no iniciar esta aproximación y todo lo que debe conllevar, todos y todas aquellas que nos consideremos dentro de este sector naciente, tendencia o potencial bloque, no tendremos otra opción que la contemplación, que ver cómo determinados movimientos pelean por gestionar mejor o peor el capital y contribuir de forma más o menos evidente a la opresión del proletariado.

Un breve análisis del movimiento comunista en el paradigma...

Algunos ya han definido el siglo XXI como el siglo de la derrota en el que, a lo sumo, conseguiremos acabar digiriendo el fracaso del ciclo revolucionario anterior. Otros afirman que el siglo XXI aún no ha empezado como tal, que seguimos estancados en las dinámicas de finales del siglo anterior y que el próximo ciclo revolucionario que inaugurará este siglo está por aparecer. Sin embargo, lo cierto es que todo depende de nosotros y nosotras. En nuestras manos está la posibilidad de levantarnos del golpe recibido en el siglo pasado, rechazar las fórmulas caducas del ciclo revolucionario anterior y empezar a dirigir todos nuestros esfuerzos a la revigorización del marxismo desde sus propias premisas y a la construcción de un movimiento comunista organizado que responda a las condiciones y necesidades del siglo XXI.

LA DIALÉCTICA MATERIALISTA FRENTE A LOS DEBATES DE LA POSTMODERNIDAD: DICOTOMÍA MATERIAL/ CULTURAL, IDENTIDADES E INTERSECCIONALIDAD

GONZALO GALLARDO BLANCO

Ι

La postulación de una serie de «demandas culturales» enfrentadas a (o, al menos, nítidamente diferenciadas de) otra serie de «demandas materiales» es una cuestión de primerísimo orden político en nuestros días. Se trata de un debate de gran recorrido desde hace décadas que, no obstante, parece hoy haber recobrado toda su importancia, por lo que está siendo utilizado por diferentes tendencias políticas de muy

diversas formas. Recogiendo algunas de las posiciones más recurrentes en nuestros días sobre este tema, tan conectado con los debates en torno a la postmodernidad, para algunos sectores las «demandas materiales» (que se representarían generalmente con cuestiones ligadas al mundo del trabajo y, por ende, que girarían en torno al conflicto trabajo-capital) serían las únicas con importancia en el plano político o, en su defecto, demandas de primer orden, por ser a su vez determinantes unilateralmente del conjunto de «demandas culturales» (que se relacionarían casi siempre con cuestiones y conflictos en torno a la raza, el género, la orientación sexual, etc.), postulados así como secundarios. Para otras tendencias, el espacio de lo «cultural» constituiría el principal y prácticamente único campo de acción política posible, habiendo restado cada vez más importancia al conjunto de demandas que se denominan «materiales», presentadas como cuestiones inalterables que, además, no guardarían ninguna relación y conexión con las «culturales».

Ambas tendencias, principales hoy en el seno de lo que suele entenderse por la tradición de izquierdas, estarían aceptando por tanto desde diferentes prismas la existencia de una realidad social escindida en un mundo material y un mundo cultural, lo cual estaría conduciendo a plantear una serie de soluciones políticas muy determinadas y, a nuestro juicio, muy erróneas. Así, la primera de ellas, que podríamos denominar la «obrerista», estaría centrada en un tipo de soluciones englobadas en lo que se ha dado a conocer como «redistribución», mientras que la segunda, autodenominada como «progresista», lo estaría en cambio en torno al «reconocimiento y la representatividad». Ambas, en todo caso, estarían igual de alejadas del intento de revolucionar y superar la totalidad de las relaciones sociales que producirían los problemas que supuestamente estarían tratando de solucionar. Y creemos que tal alejamiento, entre otras muchas causas, se debe precisamente a dicha postulación y compartimentación de la realidad social en dos, pues un mal diagnóstico solo puede conducir a una mala solución, de tal forma que el primer

La dialéctica materialista frente a los debates de la...

paso debe ser someter a crítica tal bifurcación de la realidad en una esfera «material» y otra «cultural».

En primer lugar, consideramos un crucial error de partida la usual reducción de la materia a la res extensa cartesiana, a la sustancia externa inmediatamente aprensible por los sentidos (una roca, un río, un cuerpo), como si el resto de los elementos que conforman nuestra realidad social, por ejemplo, los que conforman el plano simbólico o discursivo, los cuales nos significan y sitúan dentro de tal realidad, no fueran también «materia»²⁰⁸. Así, como señalará un par de siglos atrás un tal Karl Marx, del que algunas de estas tendencias se dirán seguidoras, no hav nada de materialista en entender la materia como residiendo sólo en la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto, y no hacerlo en la actividad humana sensorial, es decir, en la praxis social constituida por muy diversos tipos de relaciones²⁰⁹. Y ello porque la realidad social, la sociedad, no existe al margen de las maneras en que los propios seres humanos nos representamos nuestras relaciones sociales. De esta forma, un verdadero materialismo solo podría postular la existencia de una realidad social compuesta por una pluralidad de dimensiones materiales, que no se pueden reducir a lo estrictamente físico o corpóreo. Pues, yendo aún más allá, «la materia como tal es una abstracción que sólo existe como contenido de una idea muy general: la idea de la materia. Y lo que el hombre encuentra son siempre formas materiales concretas que aparecen en la perspectiva del modo de vida histórico-social en el que ya se halla viviendo; no encuentra nunca una materia primera, en el sentido de Aristóteles, sino cosas determinadas»210. Por ello, frente a la materia como tal, en abstracto, destacamos aquí el concepto de praxis social, verdadero fundamento de la dialéctica materialista de Marx, en nombre del cual hablarán estas tendencias.

Una vez dicho esto, resulta más sencillo entender que la distinción entre una esfera material y cultural como conformadoras de la realidad social no es más que una construcción 208. Ponte, J.; El retorno a lo material: un discurso idealista, 2019, Revista LaU.

209. Marx, K.; Tesis sobre Feuerbach. 1845.

210. Álvarez, E.; Vida y dialéctica del sujeto, 2013, Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, p. 156.

211. Marx, K., y Engels, F.; La ideología alemana, 2015, Ed. Akal, Madrid, p. 36. Como señalarán al respecto de esta cuestión reaccionarios de un talla mucho más elevada que la de los actuales, como Gustavo Bueno, autentico ídolo de algunos grupos que pueden insertarse bien en la tendencia obrerista: «La "Naturaleza" se desarrolla también a través del hombre, y todos los contenidos culturales son, a la vez, productos naturales. El re producido, dentro de un sistema, por un órgano, es íntegramente un sonido físico -sin deiar por ello de ser un contenido cultural; pero los piones obtenidos en un acelerador de partículas, a la vez que acontecimientos eminentemente físicos, son también contenidos culturales-, al menos, el ciclotrón que los genera es un producto cultural del mismo orden que el órgano de una catedral» (Bueno, G.; Escritos materialistas, 1972, Taurus, Madrid p. 466). Para profundizar en esta cuestión recomendamos «Idea de historia natural», un magistral texto de Adorno en el que, recuperando este concepto esbozado por Marx, profundiza el de Frankfurt en este tema de manera muy rigurosa (en: Adorno, T.; Actualidad de la filosofía, 1994, Altava S.A., Barcelona, p. 103-135).

212. Carta de Friedrich Engels a Joseph Bloch del 21 de septiembre de 1890. artificial, que nada tendría que ver con un mundo escindido en sí y por sí de manera innata en algo así como naturaleza (mundo material) e historia (mundo cultural). Algo, por otro lado, apuntado precisamente también por Marx, el cual contra todo idealismo y materialismo vulgar afirmó la imposibilidad de postular naturaleza y hombre, es decir, esfera material y esfera cultural, como dos cosas distintas y separadas, afirmando que lo que poseemos es «una naturaleza histórica y una historia natural»²¹¹. En este sentido, tal compartimentación y distinción de la realidad sólo podría quedar postulada con el estatus de «modelo explicativo», que, no obstante, resultaría igual de problemático por algunos de sus puntos de partida. Uno de los principales, el que implicaría relacionar las «demandas materiales» con la redistribución y las «demandas culturales» con el reconocimiento y representatividad, provendría a su vez de la total incomprensión del esquema marxista de la relación dialéctica entre la estructura o base económica, generalmente ligada al ámbito material, y la superestructura, al cultural.

Y es que como el propio Engels se verá obligado a puntualizar respecto a este tema en sus últimos años: «Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta [..] ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma. Es un juego mutuo de acciones y reacción entre todos estos factores»212. Así, solo el vulgar economicismo (típico del obrerismo ya desde finales del siglo XIX) puede olvidar una de las proposiciones fundamentales del marxismo, señalada por Antonio Gramsci: «que las creencias populares o las creencias del tipo de las creencias populares [esto es, el conjunto de representaciones que

configuran el orden simbólico y cultural] tienen la validez de las fuerzas materiales»²¹³. Y es que, si bien los elementos supraestructurales como la cultura se mueven en un campo material dado, dentro de dicho campo tales elementos son en gran medida autónomos y siguen su propia lógica, no estando determinados en un sentido inmediato por la estructura económica. En este sentido, ni hay un mundo material separado e independiente de otro mundo cultural, ni la relación entre ambas esferas se configura al modo de una determinación exclusiva y completa del material sobre el cultural. Por el contrario, «ambas esferas forman una sola unidad dialéctica sujeta al desarrollo histórico, de modo que la esfera político-cultural influve también sobre la económica v no está funcionalmente determinada por ésta, sino que sintetiza la historia anterior, perviviendo en ella vestigios del pasado»²¹⁴. Y ello supone, necesariamente, que no hay redistribución de recursos materiales posible que no implique a su vez ciertas alteraciones de «reconocimiento» y que no exista «esfera simbólica o cultural» alguna que no apele a su vez a las condiciones de reproducción de la vida material²¹⁵.

Ħ

Pues bien, avanzando en el tema, en la postulación y articulación política de dicha distinción está resultando fundamental el recurso a las identidades, referidas exclusivamente por los obreristas al ámbito cultural, culpables de las hoy famosísimas «políticas de la identidad», conjunto de construcciones, articulaciones y soluciones políticas que se estarían dando respecto a los distintos problemas que determinados grupos y colectividades estarían poniendo de relieve respecto a sus identidades —en tanto que formas de estar y representarse en el mundo—, que para tales sectores estaría imposibilitando la construcción de una identidad común superior que permitiera poner en cuestión el conjunto de las relaciones sociales capitalistas. Así, creemos que lo que realmente está en juego cuando se debate sobre las «políticas de la iden-

213. Gramsci, A.; Escritos. Antología (Ed. Cesar Rendueles), 2017, Alianza Editorial, Madrid, p. 228.

214. Pelmiri; Fraser contra Butler: desterrando a Marx, 2020, Desterrados por la Santa Ortodoxia.

215. Para la profundización en esta cuestión en el pensamiento de Marx véase el texto de Hall «Repensar la base y la superestructura» (en: Hall, S.; Estudios culturales 1983: una historia teorética. 2017. Paidos, Buenos Aires). En ella se afirma la importancia del giro de Marx respecto a este tema, sobre todo a partir de su Introducción a la crítica de la economía política de 1857, en la que el renano postula ya «una totalidad estructural en la que las diferentes partes se relacionan entre sí de manera desigual y hasta contradictoria [..], una totalidad en la que cada una de las diversas prácticas tiene su propio nivel dado de determinación. Así. Marx se ve obligado a pensar su unidad o totalidad atendiendo al modo en que una relación se articula con otra». No obstante, tal «giro» podría observarse ya en textos anteriores como El 18 brumario de Luis Bonaparte de 1852, en el que la base económica «no puede especificar lo político y Marx no intenta forzarlo. La determinación es extremadamente débil. extremadamente distante. Solo podemos decir que establece ciertos límites dentro de los cuales lo político se relaciona con lo económico, que fija límites y abre posibilidades» (ibid.., op. cit., p. 126 y 133).

216. Badiou, A.; ¿Qué representa el nombre de Sar-kozy?, 2008, Ellago Ediciones S.L, Pontevedra, p. 62

tidad» no es otra cosa que la tensión entre universalidad y particularidad, no sólo la piedra de toque de todo proyecto revolucionario hasta la actualidad, sino la preocupación fundamental de toda la filosofía moderna desde sus inicios. Y, por ello, creemos que antes de analizar cómo afectan dichas identidades al contexto político actual, debemos aclarar de qué hablamos realmente cuando hablamos de identidades.

Siguiendo en este punto completamente a Badiou, el mundo, en su unidad, que aquí postulamos como presupuesto, puede representarse como un conjunto de identidades y diferencias, donde la diferencia actúa precisamente como su principio de existencia o ley lógica inmanente, pues si todas las partes que componen dicha unidad fueran idénticas ya no estaríamos frente a «un único mundo», sino frente a una parte cerrada de este que le desbordaría y corroería. Así, el mundo es «un único mundo» en tanto que está compuesto de diversas partes, que, como tal, constituyen diferencias. La existencia en este caso de un único mundo supone que todos los que viven en él existen como yo, pero no lo hacen exactamente como yo, por lo que la infinidad de diferencias constitutiva del mundo implica a su vez la infinidad de identidades en su seno²¹⁶.

En este sentido, la dialéctica entre identidad y diferencia se postula entonces como el punto crucial del problema. Pues si bien la identidad hace referencia a la cualidad de lo idéntico, de lo mismo, precisamente de aquello que parece habría de perseguirse en la búsqueda de esa perdida y tan necesaria universalidad, la identidad se configura también como el conjunto de rasgos propios que caracterizarían a un individuo o colectividad frente a las demás, su conciencia de ser ella misma y distinta de las demás en el entramado infinito de las diferencias y sus cambios, la cualidad de lo otro, que apuntaría más a esa particularidad presuntamente fragmentadora de la universalidad. Sin embargo, como señala Galcerán, identidad y diferencia son términos relacionales que hay que ver como procesos colectivos en los que se definen

La dialéctica materialista frente a los debates de la...

conflictos sociales que precisamente dan lugar al conjunto de espacios materiales, legales, culturales, simbólicos, etc. que luego visibilizan y significan esa serie de conflictos. Situarnos así en el punto de vista de las prácticas políticas y no en el de la mera gestión de las diferencias nos permite ser conscientes del rango biopolítico de tales conflictos, que van más allá del reconocimiento de la diversidad de particularidades en la universalidad, sino que se introduce en las líneas de conflicto y de alianza que dicho reconocimiento incorpora necesariamente, es decir, se introducen en la política²¹⁷.

217. Galcerán, M.; «¿Qué se reconoce en las políticas de reconocimiento? Una introducción al debate entre Nancy Fraser y Judith Butler», en: ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo, 2016, New Left Review (en español) y Traficantes de Sueños, Madrid.

Pues bien, una vez aclarado este punto, y habiendo puesto va en cuestión la existencia de una esfera material separada de una cultural, podemos además postular que cualquier tipo de demanda política tiene necesariamente que configurarse, al menos en parte, en términos de identidad, los cuales las significan e incorporan en el orden de representaciones con las que entendemos el mundo y nos relacionamos en él, es decir, con los que hacemos política (con las que hacemos, de hecho, la revolución). Así, que una concreta demanda política no se articule directamente en términos de «inmediata materialidad», al estilo de lo que presuntamente sí harían demandas como: I). «necesito una casa» o II). «necesito un trabajo», sino que se articule en términos presuntamente simbólicos o de identidad, al estilo de: a). «necesito que se reconozca legalmente mi status de persona trans» o b). «necesito que se reconozca mi derecho a amar a quien yo quiera», no sólo no resta a estas últimas demandas un ápice de materialidad, como ya sostuvimos, sino que además no implica en ningún caso que las primeras no se (re)presenten en términos de identidad: como los de parado, desahuciado, etc. Esto es así porque, haciendo uso de esa impostada y artificial distinción, el «orden simbólico y cultural» no sólo está completamente interrelacionado con el «orden material», de tal forma que el reconocimiento de tales «demandas culturales» pudiera conllevar que: a). las personas trans pudieran hoy dejar de ser el colectivo con más problemas para acceder al mundo laboral o b). las agresiones y palizas a personas homosexuales se re-

218. Ponte, J.: El retorno a lo material: un discurso idealista, ibid., op. cit. Y es que, como señalará Butler: «No hay ningún sujeto anterior a sus construcciones ni el sujeto está determinado por tales construcciones. Siempre es el nexo, el no-espacio de una colisión cultural, en la que la demanda de resignificar o repetir los términos mismos que constituyen el "nosotros" no puede rechazarse sumariamente, pero donde tampoco puede acatarse en estricta obediencia» (Butler, J.; Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales v discursivos del "sexo", 2002, Paidós, Buenos Aires, p. 183).

219. Thompson, E. P.; Tradición, revuelta y consciencia de clase, 1979, Ed. Crítica, Barcelona, p. 38 y 39. Como muy acertadamente se señalará en el mismo texto pocas páginas antes: «En mi opinión, se ha prestado una atención teórica excesiva (gran parte de la misma claramente ahistórica) a "clase" y demasiado poca a "lucha de clases". En realidad, lucha de clases es un concepto previo, así como mucho más universal. Para expresarlo claramente: las clases no existen como entidades separadas, que miran a su alrededor, encuentran una clase enemiga y empiezan luego a luchar. Por el contrario, las gentes se encuentran en una sociedad estructurada en modos determinados (crucialmente, pero no exclusivamente, en relaciones de producción), experimentan la explotación (o la necesidad de

dujeran (cuestiones esperemos *lo suficiente materiales* para los muy materialistas), sino que, además, este «orden simbólico» constituido por significantes y formas de entender la realidad de una muy determinada forma afectan, perturban y dañan nuestros cuerpos y vidas igual o incluso más que: I). el frío o II). el hambre, paradigmas suficientes de la materialidad.

En este sentido, ¿Qué es el conflicto trabajo-capital, paradigma de esa esfera material respecto a las que las malignas políticas de identidad nada tendrían que ver, sino una construcción política que articula el despliegue de unos factores subjetivos, es decir, culturales, identitarios, que se añaden o vuxtaponen a unos factores objetivos presupuestos? ¿Qué es la consciencia de clase, como paso de la clase en sí como mero posicionamiento social respecto a las relaciones de producción a la clase para sí revolucionaria, sino el despliegue de una serie de representaciones culturales y simbólicas que hacen surgir la idea de una serie de problemas comunes que tienen una solución común, es decir, que hacen surgir una identidad compartida y enfrentada a la de otra clase? Así, frente al menosprecio de ciertas tendencias a las identidades, paradigmas de esa «esfera cultural» secundaria, «no existe una estructura económica de clase que sea anterior a las dinámicas culturales y de la que emanen objetivos de clase», de tal forma que «en la construcción de las clases sociales, las agencias y estructuras económicas se codeterminan con los procesos y formas culturales. Las primeras sólo pueden abrirse paso por mediación de las segundas, y viceversa»²¹⁸. Pues a la clase, en tanto que relación social y categoría histórica, la constituyen y significan múltiples y complejos factores que trascienden el mero posicionamiento «material» respecto a los medios de producción. Con E.P Thompson: «Las clases acaecen al vivir los hombres y las mujeres sus relaciones de producción y al experimentar sus situaciones determinantes dentro «del conjunto de relaciones sociales», con una cultura y unas expectativas heredadas, y al modelar estas experiencias en formas culturales», definiéndose a sí mismas «en su efectivo acontecer»219.

Ш

Pues bien, una vez dicho todo esto, creemos entonces importante acabar esta pequeña aproximación al tema problematizando las posiciones que esos diversos sectores políticos interpelados a lo largo de la intervención estarían manteniendo respecto a la cuestión. Lo haremos especialmente respecto a aquellos sectores que están articulando este tema en nombre de un proyecto presuntamente revolucionario o, al menos, radicalmente transformador, pues creemos fundamental desenmascarar falsos revolucionarismos antes de articular uno verdadero (aunque entendemos, sin duda, que se trata hoy de una cuestión más peliaguda que nunca, pues la totalidad capitalista, en su renovada y cada vez más brutal forma de atravesar y subjetivar nuestras comunidades, hoy bajo lo que se ha denominado como «neoliberalismo», aún de carácter más fragmentador y disolutor de los vínculos existentes, no tiene en frente ninguna verdad alternativa con la que plantear un proyecto antagonista –que, necesariamente, por su posición de oposición, tendría que postularse en términos universales-).

Así, creemos que es precisamente este vacío, este absoluto y desmovilizador vacío de largo alcance, el que estaría empujando a grandes sectores a acusar a las «políticas de la identidad», convertidas en verdadero chivo expiatorio del estado de desorientación general de todas las fuerzas emancipadoras, de ser las responsables de su estado de fragmentación actual, por el presunto excesivo énfasis en la particularidad al que estas estarían dando lugar y la consiguiente imposibilidad de retomar la universalidad necesaria para cualquier proyecto revolucionario. No podemos detenernos aquí en un análisis sobre si es posible, ;retomar? ;reconstituir? ;rearticular? aquella universalidad pasada, o si, por el contrario, nuestra tarea histórica consiste en fraguar una nueva y distinta verdad alternativa. Respecto a ambas opciones, lo que creemos que amplía el abanico de interpelación a diversos sectores que podrían llegar a convertirse en «fuerzas emancipadoras»,

mantener el poder sobre los explotados), identifican puntos de interés antagónicos, comienzan a luchar por estas cuestiones y en el proceso de lucha se descubren como clase, y llegan a conocer este descubrimiento como conciencia de clase. La clase y la conciencia de clase son siempre las últimas, no las primeras fases del proceso real histórico». (ibid., op. cit., p. 37).

220. Badiou, A.; ¿Qué representa el nombre de Sar-kozy?, ibid., op. cit., p. 64 y 65.

me resulta más interesante problematizar esa cada vez más general postulación de «las identidades» como afirmaciones particularistas en oposición a la universalidad.

Y es que sospechamos que es la incomprensión de esta tensión dialéctica entre lo mismo y lo otro lo que podría estar generando esta deriva reaccionaria entre sectores que se dicen herederos de la universalidad revolucionaria pasada. Pues una vez que hemos afirmado que para la consolidación de esa universalidad no se puede prescindir de las diferencias, constitutivas de la misma, lo que llevaría a que el mundo se cerrara y se volviera, en tanto que mundo, diferente de otro mundo, se puede entender que la política emancipatoria, la política revolucionaria, se postula como un operador para consolidar lo que hay de universal en las diversas identidades a las que da lugar su diferencia constitutiva. Así, el desarrollo de las virtualidades universales latentes en el seno de las identidades se configuraría como la articulación de lo que podemos hacer juntos para afirmar que existimos, tanto los unos como los otros, en el mismo mundo, aunque con identidades distintas, las cuales se abrirían a su identidad móvil, enunciando sus diferentes maneras de estar en el mundo y subordinando su polo negativo (la oposición a los demás) a su polo positivo (el desarrollo de lo mismo). Con ello, las identidades se convierten en la materia útil de un intercambio de experiencias, una puesta a prueba de la experiencia política y su verdadera universalidad²²⁰.

En este sentido, si la verdadera preocupación de ciertas tendencias es la recuperación o reinvención de una perdida universalidad, de una todopoderosa unidad (por otro lado, siempre virtual, artificial y construida, nunca innata y existente a priori), nada parece más inteligente que la estrategia de la imposición a través de la desatención a –y a veces incluso la ridiculización de– las concretas problemáticas a las que estarían dando lugar las distintas identidades políticas en tanto que diferencias. Así, como creemos que tal dinámica puede estar contribuyendo a generar desde hace años, ello solo es-

taría empujando a una cerrazón sobre sí mismo de tales identidades, que acabarían por atrincherarse en sus diferencias, que pasan de ser constitutivas a ser constituyentes, las cuales se entienden menospreciadas y negadas por todos los afueras de dicha identidad, generando dinámicas de reafirmación y referenciación que imposibilitan la articulación de lo que hay de idéntico en el seno de tales diferencias, que pasan a ser vistas como los únicos lugares en los que (sobre)vivir políticamente. De esta forma, frente a la inútil imposición de la unidad negadora de la diferencia, de lo que se tratará entonces será de consolidar el modo correcto de interpretar qué es lo que debemos dejar fuera de un concepto de unidad para que este adquiera la apariencia de necesidad y coherencia en lugar del de imposición, e insistir en que la diferencia sigue siendo constitutiva de dicha unidad, de dicha identidad común. Pues, como llevan señalando pensadoras como Butler desde hace años de manera muy acertada, el problema de la unidad no puede resolverse trascendiendo o eliminando las diferencias que articulan las diversas identidades de la escena política, e indudablemente tampoco mediante la promesa de recuperar una unidad forjada en base a exclusiones que reinstituya la subordinación como su condición misma de posibilidad²²¹.

Por otro lado, dicha unidad posible no puede tampoco erigirse como síntesis de un conjunto de conflictos, ni como articulación entendida al estilo de una suma de las diferentes demandas de los diversos movimientos sociales en búsqueda por consolidar una especie de conglomerado mayor con que tratar de agrupar a todas, acogiendo sus propios supuestos teóricos y objetivos concretos, como pretendería la interseccionalidad. Como apunta Adrián López Bueno en debate con María Rodó Zárate, en tanto que «agregación metafísica» de diversas resistencias respecto a la totalidad, es decir, en tanto que «unión externa» de lo diverso que acabaría por generalizar desde fuera experiencias parciales, la interseccionalidad no puede suponer una impugnación a la totalidad, pues «el todo es más que la suma de sus partes»²²².

221. Butler, J.; «El marxismo y lo meramente cultural», en ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo, ibid., op. cit., p. 75. Y es que, frente a los planteamientos de las diversas tendencias señaladas al principio respecto al tema, merece la pena apuntar que todo movimiento social está sometido a contradicciones. Así, si bien todo movimiento que parezca apartarse de la cuestión de la clase y el conflicto trabajo-capital no es automáticamente asimilable por el capitalismo sin más, ello no significa que todo movimiento tenga potencialidades transformadoras de por sí. En este sentido, frente a la vulgar negación del obrerismo de toda potencia revolucionaria de dichos movimientos, la salida no puede ser el acrítico seguidismo pasivo y a la zaga de cualquier movimiento mínimamente novedoso del progresismo. No hay en el espontaneísmo cultural nada de transformador. Los movimientos sociales, como toda nuestra realidad, están atravesados por contradicciones, por lo que un determinado movimiento, como el feminista, es a su vez portador de potencialidades revolucionarias y de potencialidades que refuerzan el estatus quo. La labor de un movimiento verdaderamente transformador es por ello realizar un análisis de la realidad en el que se identifique qué cuestiones son articulables en un sentido y en otro, potenciando los primeros.

222. López, A.; La tram-

pa de la unidad entre marxismo e interseccionalidad, 2021.

223. En este punto resultan muv interesantes muchas de las conclusiones a las que llega Holly Lewis, como que la liberación queer y trans depende de la liberación de las estructuras patriarcales que, a su vez, dependen de la emancipación de las estructuras capitalistas, pues «El sexismo oposicional está vinculado al sexismo tradicional y mucho del sexismo tradicional viene de la economía política del embarazo y la maternidad bajo el capitalismo. Para su propia liberación, las personas queer deben apoyar las demandas de las mujeres hetero, cisgénero, a nivel mundial, acepten o no a las personas queer» (Lewis, H.; La política de todes: Feminismo, teoría queer y marxismo en la intersección, 2020, Bellaterra, Manresa, p. 305

224. Hegel, G.W.F.; Fenomenología del espíritu, 1966, Fondo de Cultura Económica, México D.F., p. 113.

225. Mamedov, G. y Shatalova, O.; Contra las respuestas sencillas. La teoría queer-comunista de Évald Iliénkov y Aleksander Suvórov, 2020.

La cuestión sería así mucho más compleja y supondría consolidar como verdad —siempre histórica, inmanente a su curso y mutable por la continuación transformación del presente al que da lugar la lucha política—, que los distintos tipos de opresiones existentes desde hace siglos, pero que se han puesto de relieve más explícitamente en las últimas décadas y que han dado lugar a esta gran diversidad de identidades políticas hoy en auge, tienen causas comunes, por lo que la resolución de unos encuentra su condición de posibilidad en la resolución del resto²²³. Para tal objetivo puede resultar bastante útil postular que cada necesidad particular sea tomada como necesidad universal al mismo tiempo que la articulación de identidades se constituya como una manera de mantener el conflicto de modos políticamente productivos, como una práctica contestataria que precisa que dichas identidades, y más concretamente los diversos movimientos a los que dan lugar, articulen sus objetivos bajo la presión ejercida por los otros, subordinando su polo de oposición a su polo de identidad común, pero sin que ello suponga la neutralización/eliminación de su diferencia, de su concreta identidad. Y es que siguiendo en este punto a alguien tan poco sospechoso de posmodernismo como Hegel respecto a su dialéctica del señor y el siervo, la cuestión trataría así de que: «de una parte, los momentos que aquí se entrelazan deben ser mantenidos rigurosamente separados y, de otra parte, deben ser, al mismo tiempo en esta diferencia, tomados y reconocidos también como momentos que no se distinguen o tomados en tal diferencia, y reconocidos siempre en su significación contrapuesta»224.

Con ello, la consolidación de un nuevo universal –o la rearticulación del pasado– será el resultado de una ardua tarea de traducción y articulación en el que las identidades y sus movimientos encuentren puntos de convergencia sobre el trasfondo que genera sus sometimientos y da lugar al enfrentamiento social. En este caso la unidad, la identidad común, no es así presupuesto ni precondición, sino resultado, horizonte de acción colectiva, construcción política²²⁵. Y este punto de

convergencia fundamental sigue siendo, a mi juicio, el modo de producción capitalista y la escisión social en clases al que da lugar. Por ello, el objetivo será conformar un único movimiento con el que plantear una nueva verdad alternativa, la cual, no obstante, debe ser muy consciente de las múltiples determinaciones que la configuran y de la que ahora sí aparece como síntesis, superando la totalidad de las relaciones sociales que dan lugar a esa gran diversidad de opresiones y planteando una totalidad social alternativa que, pese a su estatus de totalidad, sigue abierta en su determinación y continua transformación. Pues, como afirmará Lukács, la categoría de totalidad no supera en modo alguno sus momentos en una unidad indiferenciada, en una identidad negadora de la diferencia, sino que muy al contrario instituye una relación dialéctica-dinámica entre diferencias dentro de una unidad que rebasa la idea de una mera influencia reciproca entre sus partes y polos, por los demás inmutables, precisamente por su referencia al todo²²⁶.

De este modo la cuestión estribaría entonces en un paso de la universalidad de la identidad a la universalidad de la diferencia, en el cual la reflexión sobre la dialéctica como único modo de construcción filosófica para lograr tal objetivo alcanza la mayor importancia en este momento. Así, creemos que debe hoy abrirse paso una dialéctica de la diferencia verdadera encarnación de una dialéctica materialista que, recogiendo los esfuerzos de lo mejor de la tradición marxista, ya consciente de que «el libre desarrollo de la personalidad de cada uno es condición para el libre desarrollo de la de todos»227, termine de materializar uno de los grandes principios de la filosofía hegeliana, según el cual: «Puesto que la particularidad está ligada a la condición de la universalidad, la totalidad es el terreno de la mediación. En ella se libera toda individualidad»²²⁸. Dicha mediación, pues, debe ser hoy una de nuestras preocupaciones fundamentales. Y la compartimentación de la realidad entre lo material y lo cultural y la interseccionalidad, como algunas de las formas planteadas para dicha mediación, deben por tanto ser hoy puestas en

226. Lukács, G.; Historia y consciencia de clase, 1970, Instituto del Libro, La Habana, p. 47. Al respecto de tal cuestión, que muchas veces se ha acusado de ser una «obsesión» para el marxismo clásico, que habría acabado por ser contraproducente por dirigirse al «totalitarismo», dirá Holly Lewis, exponente de lo que se ha denominado marxismo queer: «Una visión política del «todes» es la simple afirmación de que podemos deducir lógicamente que el mundo es una totalidad» (Lewis, H.; La política de todes... op. cit. ibid. p. 298).

227. Marx, K. y Engels, F.; El Manifiesto del Partido Comunista, 2013, FIM, Madrid, p. 77.

228. Hegel, G.W.F.; Principios de la filosofía del derecho, 1988, Edhasa Ed., Barcelona, p. 260 (§182, Agr.). Y en este punto volvemos a considerar de vital relevancia la elaboración filosófica de Theodor Adorno y su dialéctica negativa, que inspira totalmente esta dialéctica de la diferencia. Tal dialéctica negativa, por su giro respecto a ciertas interpretaciones de la dialéctica hegeliana centradas en exceso en el momento positivo o de síntesis, aparecería como aquella forma de mediación de la realidad consciente del valor de una diferencia que no se anula en una unidad abstracta, sino que se mantiene y afirma a través de la preminencia del principio de contradicción (sobre el de unidad), que pasa a constituir ahora el momento

de superación de la lógica de una dialéctica sin identidad cuya tensión mutuamente negadora no puede disolverse. Tal preponderancia del momento negativo, del momento de la diferencia, no en absoluto baladí, pues es el mismo el que permite, a través de una crítica firme y contundente de la realidad, superar el riesgo de anular los aspectos contradictorios de la misma, a la que estaría llegando esa parte de la tradición hegeliana v marxista con su insistencia desmedida en el principio de unidad, va que «el hecho de no detenerse en lo negativo. pasando demasiado rápidamente a la afirmación de lo positivo, más bien favorece el mantenimiento de lo falso, en lugar de contribuir a superarlo» (Zamora, J. A.; Th. W. Adorno: filosofía frente a la catástrofe, 2020, Revista Sociología Histórica (10), Murcia, p. 469). Así, como tan bien podrá vislumbrar el propio Adorno, será la reconciliación de estas diferencias el verdadero fin de la dialéctica, en tanto que desarrollo de la diferencia que media lo universal entre él y lo particular, es decir, en tanto que emancipación de lo no-idéntico, que «señalaría por primera vez una pluralidad de lo distinto sobre la que la dialéctica ya no tiene poder alguno» (Adorno, T., Dialéctica negativa,1984, Taurus, Madrid, p. 14 y 15).

cuestión como construcciones hegemónicas que conducen a entender tales esferas como partes inconexas de la realidad, lo que imposibilita una crítica total de la realidad capitalista, esto es, una crítica de la economía política (y, por ende, una práctica revolucionaria real) y conduce, irremediablemente, a políticas reformistas respecto a ella, se vistan estas de redistribución o reconocimiento, pero nunca a su superación. Si el objetivo es tal superación, primer punto a dilucidar, una dialéctica materialista sometida a continua crítica y renovación parece seguir siendo hoy la clave de bóveda.

Agradezco a Pepe del Amo y Alejando Fernández Barcina, amigos y compañeros, las sugerencias de lectura y apreciaciones respecto al contenido del texto, respectivamente. Somos siempre más en colectivo.

EL DINERO, EL ESTADO Y LA COMUNIDAD ILUSORIA²²⁹

SIMON CLARKE

La pasada década ha sido testigo del auge global de movimientos sociales que se identifican socialmente no en términos de clase sino de características culturales, sean estas religiosas, nacionales, lingüísticas o relativas a estilos de vida particulares. Como reacción a este crecimiento y el correspondiente declive de la movilización política orientada en torno a la clase, muchos antiguos socialistas han pasado a sostener que el concepto mismo de clase está pasado de moda, que los socialistas han de congraciarse con las nuevas formas bajo las que se manifiestan las aspiraciones populares y valerse de las tendencias progresistas de estos movimientos para contrarrestar la amenaza que supone el populismo de derechas. Estos argumentos se asocian habitualmente con una crítica de la forma política del partido socialista, según la

229. Nota del editor: este texto de Simon Clarke recoge el contenido de una conferencia que el sociólogo británico dio en la International Conference «Socialism and the Spiritual Situation of the Age» de 1988 en Yugoslavia. Agradecemos a nuestro amigo Mario Aguiriano Benéitez el habernos facilitado el acceso al mismo y el haberlo traducido para esta edición.

cual este debería abandonar su base social obrera para asumir una forma populista y democrático-liberal.

Si bien es ciertamente importante que los socialistas se hagan cargo de las formas culturales con las que las masas articulan sus experiencias de explotación y opresión, me gustaría argumentar que si los socialistas quieren evitar los peligros de un oportunismo político tan divisivo como destructivo, ese compromiso con las expresiones de descontento popular ha de ser crítico. Este compromiso crítico requiere del análisis de las bases reales y la forma mistificada de dichos movimientos culturales. En este artículo querría hacer una serie de observaciones que, si bien no tienen nada de originales, poseen una enorme importancia.

El punto de partida de mi argumento es que este fenómeno no es nuevo en absoluto. De hecho, la movilización autoconsciente de fuerzas sociales sobre la base de la identidad de clase ha sido históricamente la excepción en lugar de la regla. Si este no fuera el caso, ya hace tiempo que el capitalismo habría sido abolido. El singular problema al que nos enfrentamos hoy en día es el mismo con el que Marx tuvo que lidiar. El impulso motor del trabajo de Marx era precisamente la necesidad de desarrollar un análisis científico que pudiera penetrar las formas mistificadas en las que la opresión y explotación capitalistas aparecen, para así poder dotar a la política socialista de un fundamento racional. Los orígenes de este programa se hallan en su encuentro con la crítica feuerbachiana de la alienación religiosa, pero no se trata en absoluto de una preocupación limitada a su juventud. Desde La Ideología Alemana a la Crítica del Programa de Gotha, Marx intentó desarrollar y desplegar una crítica de las formas mistificadas de la conciencia política popular en el nombre del socialismo científico.

Lo distintivo de la crítica marxiana en relación con la de Feuerbach reside en el hecho de que su teoría de la alienación no es una teoría filosófica o psicológica, sino que está

EL DINERO, EL ESTADO Y LA COMUNIDAD ILUSORIA

asentada en bases históricas. Las ideologías no son puro artificio ni la mera proyección de ideas abstractas, sino formas alienadas de expresión de relaciones sociales históricamente desarrolladas. La alienación alcanza su máxima expresión en la sociedad capitalista, en la cual las relaciones personales y comunales previamente existentes han sido disueltas bajo el poder del dinero, de modo que las relaciones humanas son mediadas por las formas alienadas del dinero y la Ley. La disolución de la comunidad humana implica que los seres humanos tendrán ahora una existencia desdoblada entre, por un lado, su existencia personal como individuos «privados», y, por otro, el modo en que su existencia social solo aparece en la forma alienada de la posesión de propiedad, a través de la cual se constituve su identidad social como miembros de la sociedad civil. El carácter social de sus relaciones aparece por lo tanto ante sus ojos como una fuerza externa que los subyuga al poder social del dinero y el poder político del Estado. Los individuos, sin embargo, no aceptan pasivamente la alienación de su humanidad, sino que tratan de reconstruirla por vías políticas e ideológicas. El intento de reapropiarse de su humanidad empuja a los individuos a las formas alienadas de la conciencia religiosa y política, en las que la ausencia de una comunidad real es compensada por la construcción de comunidades ilusorias de índole política o espiritual, y la lucha para reapropiarse de su humanidad aparece así bajo la forma alienada de la lucha por la conquista de derechos políticos y el acceso al poder estatal. Sin embargo, si bien el Estado representa la expresión más abstracta de la comunidad, y en esta medida transciende los estrechos horizontes de la comunidad precapitalista, no deja de ser «comunidad ilusoria» en la que los poderes sociales de los individuos aparecen bajo la forma alienada del poder político del Estado.

La crítica del poder estatal como forma alienada es lo que define los límites de la lucha democrática. La conquista del derecho de ciudadanía permite a todos los miembros de la sociedad participar en el proceso democrático, pero no hace nada por superar la forma alienada del Estado, en el que el carácter social de la humanidad es apropiado por este y en el que la auto-determinación aparece bajo la forma alienada de la concesión de derechos por parte del Estado. La lucha por restablecer la humanidad ha de ser una lucha por superar las formas alienadas en la que esta aparece, sean religiosas o políticas, y desarrollar nuevas formas de organización y conciencia sociales a través de los que la humanidad pueda tomar sus poderes sociales bajo control autoconsciente.

Mientras que el desarrollo del capitalismo destruye las viejas formas de comunidad, también crea formas nuevas que proveen los fundamentos sobre los cuales esta lucha puede despegar, desarrollando nuevas formas sociales de producción en las que la clase trabajadora es reunida en la producción y en la cual las divisiones en el seno de la clase obrera son progresivamente destruidas. El desarrollo de la organización de la clase obrera frente a la explotación capitalista provee la base para nuevas formas de comunidad basadas en la auto-organización de la clase obrera, que devienen a su vez en luchas por la reapropiación de los poderes colectivos del trabajo y el hacer efectivo el control social de la producción. Solo la auto-organización de la clase trabajadora puede proveer los medios de superar las formas alienadas de la existencia social, y por consiguiente las formas alienadas de conciencia religiosa y política, porque este es el único medio a través del cual la humanidad puede reapropiarse de sus poderes sociales. Esto no implica en absoluto que la organización colectiva de la clase obrera supere por sí misma las divisiones y conflictos sociales. Sí implica, sin embargo, que este es el único medio a través del que estas divisiones pueden confrontarse directamente y resolverse democráticamente.

La crítica de Marx de la conciencia religiosa y política no se centra tanto en el contenido de esta conciencia como en sus formas alienadas. En ausencia de una comunidad real las aspiraciones espirituales de la humanidad solo pueden articularse bajo estas formas alienadas. Por lo tanto la lucha para transcender la conciencia política y religiosa es la lucha para

EL DINERO, EL ESTADO Y LA COMUNIDAD ILUSORIA

liberar el contenido humano de los límites impuestos por sus formas místicas. Las luchas religiosas del periodo de la Reforma, y las luchas políticas de la revolución democrática son estadios esenciales en la lucha por la realización de estas aspiraciones humanas, pero es la lucha de la clase obrera organizada la que provee la única base sobre la que las aspiraciones expresadas en estas luchas pasadas pueden realizarse. El objetivo del socialismo es extraer el núcleo racional de estas formas mistificadas para asentar sobre fundamentos raciones la lucha humana expresada en estas. Esta es la base no solo de la crítica de Marx a la filosofía de Hegel, sino sobre todo a la Ideología alemana a la que esta dio lugar.

Como sabemos, Marx siempre retuvo la fe ilustrada en el progreso y el avance de la razón. Marx tendía a anticipar un progreso evolutivo desde la conciencia religiosa a la conciencia política hasta la conciencia social, correspondiente a la separación de la Iglesia y el Estado, asociada a la separación del Estado y la sociedad civil y más tarde al desarrollo de una clase obrera organizada que desafiaría progresivamente las formas alienadas del poder social y político capitalista. En esta prognosis Marx infravaloró notablemente el poder y resiliencia de la conciencia religiosa y política, por un lado, y la habilidad de la clase obrera para desarrollar nuevas formas de organización colectiva autoconsciente, por otro. Por ello a menudo el desarrollo de la conciencia social de la clase trabajadora ha acontecido en el seno de, y en tensión con, formas de conciencia política y religiosa. Las divisiones de índole religiosa, cultural y nacional persisten entre la clase obrera. De hecho, estas formas ilusorias de comunidad parecen a menudo mucho más reales para sus miembros que la comunidad de clase que habría de disiparlas. ¿Significa esto que el análisis de Marx es erróneo, que subestimó la importancia de esta «conciencia espiritual» al centrarse en la realidad material de la clase? El declive de la clase en favor de formas de solidaridad de índole religiosa, cultural y nacional parece indicar que sí.

Antes de afrontar esta cuestión es importante clarificar qué no es lo que Marx estaba argumentando. Marx no argumentó que la prioridad de la conciencia de clase y la organización de clase estuviera basada en la prioridad de los intereses materiales sobre los espirituales, sino que la única base social sobre la que la humanidad podría realizar sus aspiraciones tanto materiales como espirituales era aquella constituida por la socialización del trabajo y la organización colectiva de la clase trabajadora, porque se trataba del único modo en que la humanidad podría ir más allá de las formas alienadas e ilusorias de comunidad religiosa o política.

La cuestión no es por tanto el materialismo de Marx, que no es en absoluto una forma de economicismo, sino su afirmación de que la clase obrera organizada puede proveer el fundamento histórico para la realización de las aspiraciones materiales y espirituales de la humanidad.

La cuestión que tenemos que responder, por lo tanto, es si el fracaso del movimiento de la clase obrera organizada a la hora de superar las formas ilusorias de comunidad es un fracaso necesario, el resultado de la incapacidad del socialismo para satisfacer las aspiraciones humanas, o si es un fracaso contingente, el resultado de reveses políticos sufridos por el socialismo, por un lado, y de la degeneración del movimiento socialista, por otro. No hace falta decir que para los socialistas esta última es la única respuesta posible. El fracaso del movimiento socialista a la hora de proveer un marco en el cual los humanos puedan realizar sus aspiraciones ha de interpretarse como el resultado de fracasos políticos por parte del movimiento socialista, que lo ha llevado a distanciarse de la clase obrera y por lo tanto a caer en brazos de una nueva y crecientemente implausible forma de comunidad ilusoria. Tanto en el Este como en el Oeste los partidos comunistas y socialistas han minado sus raíces en la auto-organización de la clase trabajadora, orientándose a la conquista o ejercicio del poder estatal en lugar de tratar de crear una nueva forma de sociedad en la que «el hombre» reconozca y organice sus propios

EL DINERO, EL ESTADO Y LA COMUNIDAD ILUSORIA

poderes como «poderes sociales, y por consiguiente no separe el poder social de sí mismo en forma de poder político»²³⁰. El movimiento socialista ha disuelto sus raíces en la comunidad real para imitar la comunidad ilusoria del Estado. En estas circunstancias no sorprende que el lenguaje del socialismo haya caído en un amplio descrédito y las aspiraciones populares hayan buscado cauces políticos y culturales alternativos.

230. Marx, K. and Engels, F.; *Collected Works*, Vol. 3, p. 143.

Es tan sencillo extraer las consecuencias de este argumento como difícil implementarlas. La respuesta de los socialistas a los nuevos movimientos sociales, el resurgimiento del fundamentalismo religioso y el renacer del nacionalismo ha de ser crítico. Sin embargo, esta crítica ha de ser una crítica positiva en al menos dos sentidos. Por un lado, los socialistas han de reconocer el carácter genuino de las aspiraciones que son expresadas bajo esas formas alienadas, sin importar cuánto de mistificada sea su forma de expresión. Por otro lado, los socialistas han de trabajar para reconstruir un movimiento socialista a través del cual esas aspiraciones puedan ser expresadas, y en el cual los conflictos reales a los que estas dan lugar puedan ser articulados y democráticamente resueltos. La cuestión de la democracia, y sobre todo de la democracia en el seno del movimiento socialista, es central. Pero no una socialdemocracia, ni tampoco una democracia formal meramente orientada a la resolución de conflictos y en que las minorías sean silenciadas en nombre de una mayoría mítica. La tarea consiste en construir formas democráticas apropiadas para la auto-organización y movilización colectiva de la clase obrera como un todo.

Esta tarea ha sido pospuesta durante demasiado tiempo. El compromiso de los partidos socialistas y comunistas con la liberalización y la democratización ha seguido siendo meramente formal, y cuando se han incluido reformas ha sido solamente para aplacar las demandas de una transformación radical. Sin embargo, la crisis del socialismo está llegando a un punto crítico, tanto en el Este como en el Oeste. Lo que está en juego en este punto es la pretensión del movi-

miento socialista, cada vez más cerca de la mera retórica, de servir como auténtica expresión de la autoorganización de la clase obrera. ¿Abandonará el movimiento socialista esta aspiración, disolviéndose como fuerza política distintiva y tomando la forma de un partido liberal-democrático aliado con el dinero y el estado como formas alienadas de poder social? ¿O tratará de renovarse a sí mismo y dotar de realidad a lo que ahora es mera retórica desarrollando nuevas formas de organización que sirvan como marco para la auténtica participación democrática?

LA CRÍTICA A LA DEMOCRACIA EN ALAIN BADIOU

XABIER NAIARRO ECHANIZ

Introducción

En el presente artículo se pretende exponer, a través de algunas de sus obras, la crítica que Alain Badiou, uno de los filósofos más importantes de nuestra época, hace a la democracia. Con el fin de abordar las diferentes perspectivas de su crítica, se ha dividido el artículo en cuatro partes. Para empezar, es expuesta la visión que el autor tiene acerca de la democracia como semblante y emblema del capitalismo. Después se ahonda en la cuestión de los partidos políticos y los procesos electorales; cuáles son las opciones existentes dentro del marco parlamentario y qué es lo que moviliza a la gente a votar. Tras esto, es abordada la cuestión de la presencia y la delimitación de la democracia a nivel mundial. Una vez expli-

231. Badiou, A.; En busca de lo real perdido, 2016, Colección Nómadas, Amorrortu Ed., Buenos Aires. También se refiere a él en esta obra como «capitalismo imperial mundializado» (ibid.., op. cit., p.36)

232. La cursiva es del autor. Todas las cursivas que aparezcan en las citas directas de este artículo serán siempre de su respectivo autor.

233. Fisher, M.; Realismo capitalista ¿no hay alternativa?, 2016, Colección Futuros Próximos, Caja Negra editora, Buenos Aires, p. 41.

cada la parte más crítica, a modo de conclusión, se presenta la salida que Badiou ve a esta situación.

1. Democracia como semblante y emblema

En este apartado la cuestión a tratar es la siguiente: ¿Qué es la democracia tal y como la conocemos hoy? Lejos de ser un análisis que resalte las fortalezas y las debilidades de la democracia liberal, el de Badiou es un análisis crítico que replantea la función misma de esta. Para desarrollar este punto, es necesario empezar por lo *real*.

Para el autor, lo real es utilizado de manera intimidante. Esta concepción de lo real como intimidación es la que estructura nuestro mundo. Además, las realidades que lo conforman son tan apremiantes que parece imposible poder pensar más allá de ellas. De esta manera, lo real aparece como una imposición auténtica y concreta, siendo difícil intentar acercarse a ello mediante los datos de la experiencia o por una definición abstracta. En otras palabras, al no poder conceptualizar ni deducir lo real, este es impuesto. Sin embargo, existe una «ciencia» a la que le ha sido otorgada el privilegio de ser considerada el saber de lo real: la economía. Esta tiene la última palabra en relación con lo real, previendo sus oscilaciones y analizando sus efectos. Teniendo esto en cuenta, parece claro que lo real es, en efecto, el sistema capitalista²³¹. Una cuestión que clarifica hasta qué punto la economía ejerce de fiel escudera del sistema capitalista es que ésta no permite una salida a la condición intimidante y apremiante de lo real. Existiría entonces lo que Mark Fisher ha denominado realismo capitalista: «la idea muy difundida de que el capitalismo no solo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso imaginarle una alternativa»²³², por lo que no sorprende que se trate de una «atmósfera general (...) que actúa como una barrera invisible que impide el pensamiento y acción genuinos»233.

La crítica a la democracia en Alain Badiou

Pero la impotencia —inherente— de la economía no agota la posibilidad de que exista una salida. Es aquí donde entran en juego la filosofía y el *semblante*. Siguiendo el mito de la caverna de Platón²³⁴, Badiou se plantea las implicaciones de que exista una posible salida a lo real. El mito de Platón demostraba que el mundo que estaba bajo la ley de lo apremiante (la caverna) era en realidad un semblante, una suerte de máscara que hacía imposible acceder a lo real. Para poder dar cuenta de esto, era necesario salir de la misma caverna. En este sentido, Badiou quiere encontrar una salida a lo apremiante e impuesto de nuestro mundo. Para ello, es necesario primero descubrir cuál es el semblante que en nuestro caso oculta lo real, y es a lo que se dispone. No es una tarea fácil, ya que hay que tener muy presente que:

«lo real sería siempre algo que se desenmascara, a lo que se le arranca la máscara, lo cual quiere decir que sería siempre en el punto del semblante donde habría alguna chance de encontrar lo real, dando por sentado que hace falta también que haya un real del semblante mismo: que la máscara exista, que sea una máscara real (...) todo acceso a lo real es su división (...) es el acto de esta división, por el cual el semblante es arrancado y, al mismo tiempo, identificado, lo que se puede describir como el proceso de acceso a lo real»²³⁵.

Por lo tanto, el acceso a lo real supone una división, un desenmascaramiento en el que —y esto es verdaderamente importante— hay que tener en consideración lo real mismo del semblante. No se trata de un semblante totalmente imaginario que simplemente tendría que ser denunciado como tal, sino que para acceder a lo «real desnudo» habría que reconocer lo que el semblante tiene de real. Es importante incidir en esto porque podría cometerse el error de identificar, por su propia condición de «máscara», al semblante como algo totalmente carente de realidad. Una vez hecha esta pequeña advertencia, es menester volver a centrar la atención en el semblante contemporáneo y plantear la siguiente pregunta: ¿Cuál es el semblante que hace prácticamente imposible acceder al

234. Lo cual no es de extrañar, pues es uno de los filósofos con más presencia en Badiou. Como curiosidad, cabe señalar que hace unos años llego a editar una recreación de La República.

235. Badiou, A.; *En busca de lo real perdido*, ibid., op. cit., p. 33-35.

236. Es pertinente explicar el uso de la metáfora de la obra. En este texto, En busca de lo real perdido, la propuesta de Badiou es acercarse a lo real por tres medios: una anécdota, una definición y un poema. La anécdota -que es la parte que ha sido tratada aquí- es la muerte de Molière cuando está interpretando la obra El enfermo imaginario, y por eso hace uso de esta metáfora. Como dato, cabe decir que la definición que usa es la de Lacan, mientras que el poema es Las cenizas de Gramsci de Pasolini.

237. Ibid., op. cit., p. 37-38.

238. Es un concepto fundamental del autor que podría ser explicado brevemente de la siguiente forma: «El acontecimiento es siempre imprevisible, resquebraja v trastoca el orden estancado del mundo abriendo nuevas posibilidades de vida, pensamiento y acción» (Badiou, A. y Gauchet, M.; ¿Qué hacer? El capitalismo, el comunismo y el futuro de la democracia, 2016, Edhasa, Barcelona, p. 205). Además, el acontecimiento crea verdad puesto que hace surgir algo inédito. Existen para el autor cuatro vías para crear verdad: el amor, el arte, la política y la cien-

239. Badiou, A.; En busca de lo real perdido, ibid., op. cit

«real capitalista»? Aplicando todo lo anterior, Badiou llega a la conclusión de que, en nuestro mundo, es la democracia la que actúa como semblante de lo real:

«el semblante contemporáneo del real capitalista es la democracia. Tal es su máscara (...) la democracia de la que hablo es la que funciona en nuestras sociedades de manera institucional, la democracia de Estado, regular, normada. Se podría decir (...) que el capitalismo es ese mundo que está constantemente interpretando una obra²³⁶ cuyo título es "La democracia imaginaria". Y está bien interpretada, es la mejor obra de la que el capitalismo es capaz (...) es un rito al cual se los convoca y al que se rinden, pero mientras dura la obra es sin duda la democracia imaginaria la que es interpretada y, por debajo, es sin duda el proceso mundializado del capitalismo y del saqueo imperial lo que prosigue, con su real impalpable y cuya descripción no sirve para nada. Mientras dure la obra y un vasto público la aprecie, el real del capitalismo, es decir la capacidad de dividirlo, de obligarlo a una escisión de sí mismo que sea activa y que prometa su disipación, su destrucción, permanecerá políticamente inaccesible»²³⁷.

Pueden sacarse algunas claves de la cita. La primera idea, la cual será tratada más adelante, es que, si especifica sobre la democracia de la que está hablando y la califica como imaginaria, puede que exista otro tipo de democracia que no deseche. La segunda es que la división del real del capitalismo lleva a su desaparición y para ello se necesita un acceso político. Lo político aquí no remite a una distinción como la que se constata hoy entre izquierda y derecha, la cual únicamente sería una falsa división. Lo político requiere un *acontecimiento*²³⁸ que realmente desenmascare el semblante. Este acontecimiento, esta división, es violenta en la medida que deja al real trastocado²³⁹. En resumen, podría decirse que, en este primer sentido, entiende que la democracia es un semblante que es necesario desenmascarar para encontrar lo real.

Hay otro sentido estrechamente ligado a este y es el de la democracia como *emblema*. Si un emblema «es lo intocable de

La crítica a la democracia en Alain Badiou

un sistema simbólico»²⁴⁰, en nuestra sociedad la democracia cumple este papel²⁴¹. Esto significa que la democracia se ha erigido como una figura de autoridad tal que legitima y justifica cualquier tipo de acción que se haga en su nombre, incluso dando la sensación de que «está en cierto modo prohibido no ser demócrata»²⁴². Pero como emblema, en realidad, se sustenta sobre unas bases poco sólidas. Valiéndose una vez más de Platón, explica Badiou que nos encontramos ante un mundo de sustituibilidad universal en el que reina la anarquía y que, en consecuencia, impide que el democrático sea un verdadero mundo, ya que carece de una lógica propia. La subjetividad que nazca en este clima no va a conocer límites a sus deseos. Entonces el demócrata, educado en la sustituibilidad de todo lo que le rodea y el disfrute ilimitado, es egoísta. En este sentido, el emblema democrático tiene su propio emblema, el de la juventud eterna en la que lo joven prevalece sobre el resto²⁴³. Esta actitud «impone la diversión como ley social. «Diviértanse» es la máxima para todos, e incluso aquellos que no pueden se ven obligados»²⁴⁴. Así, junto a la ausencia de un verdadero mundo y la primacía de lo joven, existe la máxima de la diversión, haciendo del emblema democrático -v, por ende, también de su estilo de vida- algo en lo que el tiempo es indisciplinado. Ante la imposibilidad de poder organizar el tiempo, el presente es hipostasiado:

«El emblema del mundo contemporáneo es la democracia, y la juventud es el emblema de ese emblema, porque simboliza un tiempo no retenido. Esta juventud, por supuesto, no tiene existencia sustancial, es una construcción icónica, un producto de la democracia. Pero semejante construcción exige cuerpo, y los cuerpos se construyen en base a tres características: la inmediatez (lo único que existe es la diversión), el modo (sucesión de presentes sustituibles) y el movimiento en el espacio («uno se mueve»)»²⁴⁵.

Aunque pueda darse por sentado, no hay que pasar por alto que el hecho de que la juventud como «construcción icónica» de la democracia no sólo afecta a quienes ya han sobre240. Badiou, A.; «El emblema democrático», en: *Democracia ¿en qué estado?*, 2010, Prometeo Libros, Buenos Aires, p. 15.

241. El hecho de que me refiera a nuestra sociedad y no a otra es más importante de lo que pueda parecer a simple vista, ya que, como trataré en el tercer punto, el «mundo» democrático está muy bien delimitado.

242. Badiou, A.; Compendio de Metapolítica, 2009, Prometeo Libros, Buenos Aires, p. 65.

243. También define esta actitud como «jovenismo» en el propio texto. Es interesante como anota que, en ausencia de un nivel realmente capitalista, el «jovenismo» lleva a prácticas terroristas como por ejemplo la de los Jemeres Rojos. Esta cuestión de la primacía de lo joven la trata más a fondo en su obra La verdadera vida: un mensaje a los jóvenes (2017).

244. Badiou, A.; «El emblema democrático», ibid., op. cit., p. 20.

245. Ibid., op. cit., p. 21.

246. Badiou, A. y Gauchet, M.; ¿Qué hacer? El capitalismo, el comunismo y... ibid., op. cit., p. 161.

247. Por ejemplo, Marcel Gauchet, con quien Badiou mantiene una conversación en la obra citada justo antes. Es él quien también plantea la posibilidad de «buenas intenciones» dentro del marco democrático actual.

248. Ibidem.

pasado esa etapa, sino que altera completamente la percepción de quienes se encuentran inmersos en ella. No parece haber una alteración porque no existe un momento que marque el cambio de etapa. Ante toda esta problemática del emblema democrático, Badiou incita a posicionarse fuera, a no considerarse un demócrata para poder, en la línea de lo dicho anteriormente sobre el semblante, descubrir lo real de nuestro mundo. De este modo sería posible poder pensar en una manera de organización colectiva que superara los límites del emblema actual.

Llegado este punto, podría surgir la cuestión de la posibilidad de que dentro del marco democrático que conocemos hoy exista margen para la realización de buenas acciones, estando muchas decisiones políticas bienintencionadas. Esto es, dicho de otro modo, no desechar por completo la capacidad del sistema político. Pero Badiou es intransigente en este asunto. Entiende que, ante todo, son los intereses económicos los que priman, siendo imposible la fundamentación bienhechora de las acciones políticas actuales:

«no hay que hacer como si en la política «democrática» hubiera buenas intenciones. No hay más que negocios e intereses, y también, en una opinión muy vasta, con el rechazo de toda idea general de emancipación, un consenso cobarde y temeroso acerca de la conservación indefinida de los privilegios occidentales (...) para recuperar la dignidad y el buen sentido, hay que romper por completo con la idea de que nuestro sistema político puede tener buenas intenciones»²⁴⁶.

Dicho esto, tampoco se trataría, como algunos defienden²⁴⁷, de una democracia que ha ido sucumbiendo ante el capital tras más de cuarenta años de imposición de políticas neoliberales. La democracia tendría como esencia la libre competencia interindividual, uniéndose así, por medio del capitalismo, la democracia y el liberalismo. Por consiguiente, el sujeto que vota no diferiría en nada del sujeto que se presenta ante el mercado²⁴⁸. El autor entiende que la democracia

La crítica a la democracia en Alain Badiou

parlamentaria ha estado desde sus inicios sujeta al capital y lo seguirá estando, por lo que trazar una suerte de línea divisoria que manifieste una conducta completamente diferente en una época anterior de su historia puede inducir a una confusión en el análisis. Con todo, esto no quiere decir que no se hayan producido cambios, sino que en su raíz el problema ha existido desde el inicio. De todo esto se deduce que, las supuestas «crisis» políticas, la corrupción²⁴⁹, etc. son inherentes a la propia democracia.

Para finalizar con este apartado, cabe señalar que, al aparecer como semblante o erigirse como emblema que todo lo legitima, puede hablarse de la democracia como opinión autoritaria. Bajo esta palabra se organiza el consenso y por eso parece imposible, como se ha dicho antes, no ser demócrata. Es más, la humanidad «aspiraría» a la democracia tal y como la conocemos, haciendo que la organización colectiva en la que nos encontramos fuera «normal». Así la democracia se encontraría inscrita en la opinión y el consenso. Ahora bien, Badiou considera que, desde Platón, la filosofía siempre ha supuesto un punto de ruptura con la opinión, sospechando de todo lo consensual y normal²⁵⁰. La actitud filosófica no ha de limitarse a fortalecer la *doxa*, sino que ha de ponerla en tela de juicio. Luego ya aparezca como semblante o emblema, y por muy buenas intenciones que pueda aparentar tener, mientras sea consensual y aceptada como completamente normal, el autor cree que la actitud hacia la democracia ha de ser crítica.

249. Es interesante hacer un breve apunte a este respecto. Volviendo a lo real, Badiou entiende que, al estar la corrupción en la base misma de nuestra sociedad —puesto que el provecho es lo único que, de manera totalmente aceptada, guía a la misma-, el escándalo juega un papel importante en ella. Lejos de revelar lo real, el escándalo actuaría como una excepción de este, ayudando a ocultarlo. En el texto expone, a modo de ejemplo, el papel que juega el escándalo en el deporte en casos de dopaje o de amaño de competiciones.

250. Badiou, A.; Compendio de Metapolítica, ibid., op. cit.

2. Los partidos políticos y el voto del miedo

Habiendo analizado algunas de las diferentes «formas» en las que entiende la democracia, es momento de examinar más detenidamente la posición que el filósofo francés toma ante dos de los estandartes de la democracia parlamentaria: los partidos políticos, que en teoría representan a la ciudadanía, y el ejercicio en el que se fundamenta toda la democracia, la práctica democrática por antonomasia, el voto.

251. Badiou, A. y Gauchet, M.; ¿Qué hacer? El capitalismo, el comunismo y... ibid., op. cit., p. 118.

Como se ha expuesto anteriormente, la democracia está bajo la autoridad del capital. El parlamentarismo se basa en el principio de alternancia para el cual ha de aceptarse esta dominación. Para que la sucesión de gobiernos se dé pacíficamente, los partidos han de estar dentro de este marco en el que sus propuestas defiendan, más o menos, un modelo de sociedad. Pueden distinguirse cuatro tipos de orientaciones dentro de esta construcción democrática que no permite ningún tipo de cambio radical:

«Están los dos partidos de gobierno: uno es de «izquierda», otro de «derecha»; uno —la izquierda— se define como un partido más inclinado a la redistribución que el otro, pero esa es la única diferencia y, aun así, se trata en gran medida de una diferencia retórica (...) A continuación, relegados a los bordes, encontramos al partido portador del anticapitalismo «moderado» y sus diversos avatares, de ordinario denominados de «extrema izquierda», y el que adopta la ideología nacionalista e identitaria y hasta racialista, el partido fascista o de extrema derecha. En esta configuración de conjunto, la política parlamentaria consiste en decir que el poder estatal debe ponerse en manos de los dos partidos de gobierno que, en realidad, constituyen juntos una especie de gran centro blando e invariante (...) [el] «consenso democrático» (...) oculta una triste realidad y una flagrante impotencia: los partidos convocados al poder coinciden en un punto, a saber: que, en definitiva, no se tocará el capital y se dejará que la propiedad privada devore el principio del bien público. La ley de la democracia parlamentaria es verdaderamente la neutralización de la alteridad fuerte»251.

La última oración es clara: no hay una alternativa real en la democracia parlamentaria. Aun existiendo cierto pluralismo democrático, dentro de este abanico la dominación del capital no es realmente cuestionada. Si lo hiciera, probablemente rebasaría los límites aceptados por el propio sistema. ¿Qué hay entonces del elemento que, en parte, hace posible ese «consenso»? ¿Qué hay del voto? ¿Qué motiva a tantas personas a participar en la «fiesta de la democracia»? El pensa-

La crítica a la democracia en Alain Badiou

dor presenta aquí el elemento del miedo, el cual cumpliría un papel importante en los procesos electorales. Distingue entre la articulación de dos tipos de miedo: el esencial y el derivado. El primero es conservador y primitivo, ssiendo aquel que padecen aquellas personas privilegiadas que creen que su dominio se tambalea por el «peligro» que representa la alteridad. El segundo es el que padecen quienes temen al primero, un miedo de oposición, cuyo contenido es únicamente el del afecto. En esta tesitura, el miedo derivado, que moviliza a muchísimos votantes, estaría muy alejado de lo real, ya que, al ser únicamente un temor a la reacción del primero, depende de él y no de lo que existe efectivamente. El miedo derivado se sostendría sobre lo real que crea el miedo primitivo²⁵². El análisis no puede ser más lúcido. A pesar de que él utiliza algunos ejemplos de la política francesa como Hollande y Sarkozy, la situación de la política parlamentaria española en los últimos años puede verse bien reflejada tanto en las orientaciones políticas como en el voto del miedo. Pero dicho análisis va más allá, proponiendo un teorema que cuestiona la fundamentación del Estado que puede acarrear esta cadena de miedos:

«toda cadena de miedos conduce a la nada y el voto es la operación de esa nada. Si esta operación no es entonces política, como yo sostengo, ¿cuál es su naturaleza? (...) El voto es una operación del Estado. Y sólo se puede considerar el voto como un procedimiento político si se supone que la política y el Estado son idénticos (...) a falta de toda política en sentido propio, el miedo se incorpora al Estado como sustrato de su propia independencia. El miedo valida el Estado. La operación electoral incorpora al Estado el miedo y el miedo al miedo, de manera que un elemento subjetivo de masas consigue validar el Estado (...) desde el momento en el que el Estado ha quedado investido por el miedo, puede dar miedo con toda libertad»²⁵³.

Como muestra la cita, el Estado acaba siendo legitimado por el miedo, un elemento que puede traer consigo graves consecuencias. Ya no es sólo que el fundamento del Estado sea un «elemento subjetivo de masas», sino que el miedo mis252. Badiou, A.; ¿Qué representa el nombre de Sar-kozy?, 2008, Ellago Ed., Pontevedra.

253. Ibid., op. cit., p. 13-14.

254. Badiou llega a hablar de un «terror democrático» encubierto, basado en la vigilancia y la delación, que se vale de los progresos técnicos para establecerse (ibid., op. cit., 14).

mo podrá ser utilizado por el Estado sin contemplaciones. Un Estado fundado en el miedo no tendrá reparo en utilizar cualquier tipo de medio, incluso el terror, en circunstancias que le planteen un desafío. Es más, el miedo podrá ser interiorizado, normalizado, por cauces «democráticos»²⁵⁴. Por hacer una breve recapitulación que sirva como cierre de este apartado, el consenso democrático—que exige una aceptación, aunque sea implícita, del sometimiento al capital— necesita también del voto del miedo en cualquiera de sus formas, lo cual puede llevar a una propagación del miedo por medios estatales.

3. ¿Dónde se da la democracia?

Tras haber señalado las diferentes funciones que tiene la democracia y dos de sus elementos fundamentales (los partidos políticos y el voto), es el turno de reparar en la delimitación de la democracia y responder así a la pregunta formulada en el título de este apartado.

Si se considera que la democracia es el emblema de nuestra sociedad, de nuestro mundo, se deduce que hay otra sociedad, otro mundo, que no es el nuestro. ¿Qué es lo que los diferencia? La democracia. El mundo occidental, democrático, estaría por encima de otro mundo «antidemocrático» que no constituiría un mundo como tal debido a su condición. Se trata, en realidad, de una posición más bien deshonesta puesto que no se puede entender la existencia de un mundo cuyo fundamento es la división entre varios mundos. El hacer pasar por un «mundo menor» a los que no son como el suyo no es sino una muestra más de la descarada actitud occidental, más aún si se considera que se ha hecho con el monopolio del uso de esta palabra: sólo parece haber un mundo, el mundo democrático. Por lo tanto, el emblema democrático, entre otras cosas, legitimaría la exclusión de la alteridad:

«Existe, entonces, una endogamia política latente: un demócrata quiere únicamente a otro demócrata. Para los otros, que provienen de zonas hambrientas o mortí-

La crítica a la democracia en Alain Badiou

feras, se habla de papeles, fronteras, campos de retención, vigilancia policial, rechazo de reencuentro familiar... Hace falta estar «integrado». ¿A qué? A la democracia, sin duda. Para ser admitido, y tal vez, en un día lejano, acogido, uno debe estar capacitado para ser demócrata, producto de largas horas y trabajo arduo, antes de poder imaginarse entrando en el verdadero mundo»²⁵⁵.

Atendiendo a la cita, la exclusión no vendría únicamente a un nivel estatal (es decir, la exclusión de unos Estados por parte de otro), sino que se extendería al nivel individual. La necesaria integración demuestra la condición privilegiada en la que se cree encontrar el mundo democrático. No obstante, creo que la integración que parece ser exigida, tanto estatal como individualmente. llevada a un nivel total no sería viable puesto que ya no existiría un «otro» sobre el que erigirse como baluarte democrático. Todo este asunto me recuerda inevitablemente a la obra Canallas. Dos ensavos sobre la razón (2005) de Derrida. El término de Estado canalla (rogue state) ha sido utilizado para denunciar a aquellos regímenes «antidemocráticos» que, en teoría, amenazan con quebrar la «paz» mundial. Dicha etiqueta ha sido utilizada para denotar a aquellos Estados que han podido interferir con los intereses occidentales, sobre todo los de Estados Unidos²⁵⁶. Aparte de esto, es interesante reparar en la figura del canalla. Derrida entiende que:

«El canalla siempre es el otro, siempre es señalado con el dedo por el burgués bienpensante, por el representante del orden moral o jurídico. Es siempre una segunda o tercera persona. Incluso si se dice yo, aquí, por ejemplo «yo soy y persigo (a) un canalla», nadie dirá, en principio, «soy, ego sum, un canalla»²⁵⁷.

Enlazándolo con la idea anterior, el canalla es aquel que repugna al demócrata, aquel que ha de ser integrado. En una palabra, es el «otro» del demócrata. No hay que pasar por alto que, además, el canalla no siempre es miembro de un Estado de esa índole, puede encontrarse también dentro del Estado democrático²⁵⁸. Después de haber expuesto toda esta proble-

255. Badiou, A.; «El emblema democrático», ibid., op. cit., p. 16.

256. Es pertinente hacer una anotación, y es que, en un punto posterior de su exposición, Derrida explica que en realidad todos los Estados son, en cierta medida, «Estados canallas» debido al origen de su soberanía.

257. Derrida, J.; Canallas. Dos ensayos sobre la razón, 2005, Trotta Ed., Madrid, p. 86.

258. Cabe señalar que para Derrida existe una organización de la fuerza de la alteridad que se rige por sus propias normas al margen de la democracia, pero dentro de lo que hemos denominado su mundo, a la que denomina «canallocracia».

259. Badiou utiliza esta expresión de origen francés en diferentes textos para referirse a lo que también se conoce como globalización. Desde luego que es pertinente utilizar esta expresión a la hora de hablar de la expansión de un mundo en concreto.

260. Badiou, A.; ¿Qué representa el nombre de Sar-kozy?, ibid., op. cit., p. 57.

261. Algo que trata muy bien en su artículo «La idea comunista y el Terror», en: Žižek, S. (ed.); La idea de comunismo. The New York Conference (2011), 2014, Akal Ed., Madrid. mática, está claro que existe una escisión entre dos mundos, lo cual no deja de ser paradójico ya que la ilusión de un mundo en el que deben reinar los derechos y las libertades democráticas gracias a la mundialización²⁵⁹ es constantemente resaltada por las potencias capitalistas que a su vez dividen el mundo en dos (Norte-Sur; ricos-pobres, etc.). La pretendida unión que estos enarbolan no es otra que «la de los objetos y los signos monetarios», pero, «entonces, haya o no democracia, no hay unidad del mundo para los cuerpos vivos»²⁶⁰. La globalización capitalista, en su intento de unir el mundo no hace sino separarlo, y esta es una contradicción que no puede remediar.

4. CONCLUSIÓN: ¿HAY SALIDA A ESTA SITUACIÓN?

Finalizada la exposición del enfoque crítico del francés, es momento de abordar cuál es la solución que plantea ante esta coyuntura. Badiou opta por el comunismo como única alternativa al capitalismo, siendo, ante todo, profundamente crítico con las experiencias comunistas anteriores²⁶¹. Tras un balance de estas experiencias, es importante volver a la idea comunista — que no se agota en su realización malversada para poder adaptarla al mundo contemporáneo. Esta sería la función de la *hipótesis comunista*: la posibilidad de experimentar de acuerdo con el esquema que plantea la idea comunista. ¿Cuáles serían algunos elementos de esta idea? La posibilidad de acabar con el capitalismo, de desprivatizar el proceso productivo para acabar con las indiscutibles desigualdades que genera; la desaparición del Estado y la eliminación de la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual. Combinados, estos tres elementos permitirían poder experimentar una alternativa real no vivida hasta la fecha. Obviamente, el sujeto portador de esta idea son los comunistas. Se trata de un sujeto real, pero cuya composición no debería de estar ni mucho menos prefijada; el sujeto colectivo también experimenta en el sentido de que se adapta a diferentes formas. Al hilo de esto, existirían también ciertos criterios para el sujeto,

La crítica a la democracia en Alain Badiou

a saber, no separarse del movimiento general, del conjunto al que pertenecen; orientar el movimiento, vislumbrando el futuro posible de acuerdo con las condiciones actuales; ser internacionalista, teniendo en cuenta los procesos emancipatorios a nivel local y, por último, partiendo del anticapitalismo, defender una visión estratégica global²⁶². En términos generales, esta es la propuesta del pensador francés, que podría resumirse como una experimentación nueva, adaptada a nuestros tiempos, de la idea comunista.

De esta propuesta general pueden desarrollarse soluciones para algunos de los problemas planteados a lo largo del trabajo. Ante la democracia como semblante, va se dijo al principio que es necesario un desenmascaramiento que haga posible trastocar lo real, mientras que para acabar con el emblema democrático la abolición de la propiedad privada y del Estado serían algunas de las soluciones. Por otra parte, es llamativo y muy original que, al tratar la solución a los males del emblema democrático, el autor se sirva de la clase de los guardianes ideada por Platón. Los guardianes son una clase aristocrática erudita en la que prevalece lo común y su única fuerza, su único poder está limitado a la idea. Hay que matizar aquí que, al usarlos como símil, se refiere a estos puntos en concreto y no a otros. Se trata de que las condiciones de esta clase se apliquen a toda la sociedad: «el aristocratismo para todos es la definición por excelencia del comunismo»²⁶³. Lo que se busca con esto es en gran medida acabar con la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual, que ya se ha mencionado antes.

En lo que respecta a la separación del mundo, ante dos mundos enfrentados, es necesario afirmar que solamente existe un mundo. La artificial separación perpetrada por Occidente se mantiene gracias a la violencia, ya sea en forma de muros o de guerras. Acabar con la negación de la alteridad es imposible si se persiste en la idea de dos mundos separados. La afirmación de que existe un solo mundo es un principio al que atenerse más que un hecho verificable, y al hacerlo se está

262. Badiou, A. y Gauchet, M.; ¿Qué hacer? El capitalismo, el comunismo y... ibid., op. cit.

263. Badiou, A.; «El emblema democrático», ibid., op. cit., p. 22.

264. Badiou, A.; ¿Qué representa el nombre de Sarkozy?, ibid., op. cit., p. 59-61.

demostrando el desacuerdo con esta división artificial. Dicho de otra manera, se está señalando lo artificial de este estado de cosas. Además, posicionarse de esta manera es aceptar la alteridad como algo constitutivo del único mundo que habitamos:

«La unidad del mundo es la de los cuerpos vivos y activos, aquí y ahora. Y debo sostener absolutamente la prueba de esta unidad: esas personas que están aquí, diferentes de mí por la lengua, la forma de vestir, la religión o la educación, existen en el mismo mundo, existen simplemente como yo. Al existir como yo, puedo hablar con ellos y puede haber entonces, como con todo el mundo, acuerdos y desacuerdos. Pero bajo la condición absoluta de que existen exactamente como yo, es decir, en el mismo mundo (...) El mundo único es precisamente el lugar donde existe la infinitud de las diferencias. El mundo es transcendentalmente el mismo porque los vivos de ese mundo son diferentes»²⁶⁴

En consecuencia, para una acción colectiva nueva, es imposible que existan unas condiciones previas de admisión en un mundo: no puede imponerse ninguna identidad. La aceptación de la diferencia como tal lleva a la subordinación de la parte negativa de la identidad a la parte positiva, prevaleciendo «lo mismo» de las identidades antes que su oposición. Esto posibilita un intercambio de experiencias crucial a la hora de idear prácticas políticas. Aquí quedan muy bien reflejados tanto el internacionalismo como la perspectiva global mencionados anteriormente como requisitos de los comunistas.

Pero hay otra pregunta que aún queda por responder: ¿deshecha totalmente Badiou la palabra democracia? A la vista de la feroz crítica que presenta, podría parecer que sí. Ahora bien, tal y como señalaba al principio, al advertir que la democracia de la que habla es la que funciona en nuestras sociedades y denunciar que el capitalismo juega a la «democracia imaginaria», se puede deducir que existe otra que no lo es. Esto se puede confirmar, ya que cree que no es una palabra de la que haya que deshacerse, sino que ha de ser con-

La crítica a la democracia en Alain Badiou

servada y resignificada: «soy partidario de conservar un uso positivo de la palabra «democracia», en lugar de abandonarla enteramente a su prostitución por parte del capitalo-parlamentarismo»²⁶⁵. No puede ser más contundente. ¿Cuál es la mejor manera de conservarla? La respuesta es clara, y reside en repensar la idea comunista, haciendo posible la «experimentación democrática de tipo nuevo, que comenzó desde siempre»²⁶⁶. Un nuevo tipo de democracia que no sea el «capitalo-parlamentarismo», con todo lo que ello conlleva: es así como se llegaría a la categoría filosófica de la democracia, ya que «la democracia, en cuanto categoría filosófica, es lo que *presenta la igualdad*»²⁶⁷.

En definitiva, la devastadora y certera crítica del francés podría resumirse en que la democracia liberal — semblante de lo real y emblema de nuestras sociedades — está bajo el yugo del capital, lo cual tiene como resultado tanto la imposibilidad de un cambio de magnitud dentro de su marco como la división del mundo. Para hacer frente a esto, es necesario la hipótesis comunista que, volviendo a la idea comunista y reconsiderando críticamente las prácticas anteriores, afirme que existe un solo mundo y experimente con la posibilidad de un nuevo tipo de democracia. Pero es interesante señalar que, como demuestra el acuerdo al que llegan Alain Badiou y Marcel Gauchet al final de su debate, la hipótesis comunista es necesaria — como ya lo fue en su momento — incluso para quienes apuestan por una reformulación de la política reformista²⁶⁸.

265. Ibid., op. cit., p. 90.

266. Badiou, A.; En busca de lo real perdido, ibid., op. cit., p. 81. En esta clara referencia a la herencia comunista hace alusión a multitud de diferentes experiencias: «desde Espartaco, Thomas Müntzer, los sans-culottes, la Comuna de París, los soviets, la Revolución Cultural en China» (ibidem).

267. Badiou, A.; Compendio de Metapolítica, ibid., op. cit., p. 76.

268. Badiou, A. y Gauchet, M.; ¿Qué hacer? El capitalismo, el comunismo y el futuro de la democracia, ibid., op. cit. Ambos ponen el ejemplo de la reactivación reformista en Francia tras la Segunda Guerra Mundial en la que De Gaulle tuvo que entenderse con el Partido Comunista francés.

CIUDADANÍA BAJO EL CAPITALISMO DEPENDIENTE; PARA UNA CRÍTICA DE LA CIUDADANÍA EN EL LIBERALISMO²⁶⁹

Paula Vidal-Molina & Roberto Vargas-Muñoz

Para entrar en la lógica de los procesos de neoliberalización desde una perspectiva crítica y analizar la ciudadanía, en el apartado anterior se expuso el Marx teórico del modo de producción capitalista y crítico de las leyes abstractas que rigen el modo de producción capitalista, que expone teóricamente «la anatomía de la moderna sociedad burguesa». Ahora podemos avanzar en un análisis más concreto de las formaciones económico-sociales capitalistas, por ejemplo, la relación orgánica entre el capital y el Estado²⁷⁰, correspondiente a una forma específica del modo de producción capitalista, divergente respecto de sociedades premodernas:

«Todo pasa como si la relación de soberanía y dependen-

269. Nota del editor: este texto es un apartado de un artículo más extenso titulado Ciudadanía en tiempos del Capital. Una crítica desde la tradición marxiana, publicado en 2019 en 'Convergencia. Revista de Ciencias Sociales', de la Universidad Autónoma del Estado de México. Agradecemos a sus autores, investigadores chilenos, el habernos permitido publicarlo en este número.

270. La cuestión de una teoría del Estado en la obra de Marx, o del tratamiento de las relaciones de producción capitalistas y el Estado capitalista, es tema de un largo debate entre los marxistas. Entre otros, destacan las obras del reconocido marxista gramsciano Coutinho Marxismo y política (2011), además de los clásicos de Poulantzas: Las clases sociales en el capitalismo actual (1998) y Estado, poder y socialismo (1986). También, desde la tradición derivacionista, las obras de Artous: Naturaleza v forma del Estado Capitalista. Análisis Marxistas contemporáneos (2016) v Marx, el Estado v la Política (2016). Además del libro de Bonnet y Piva: Estado y capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado (2016).

271. Artous, A.; «Retorno sobre algunas dificultades y discusiones», en: Artous, A. et al. [comp.], Naturaleza y forma del Estado Capitalista. Análisis marxistas contemporáneos, 2016, Herramienta, Argentina, p. 29.

272. Solís, J.; «El Estado como categoría de la crítica marxista de la economía política: el debate sobre la derivación», en: Artous, A. et al. [comp.], Naturaleza y forma del Estado Capitalista. Análisis marxistas contemporáneos, ibid., op. cit., p.120.

273. Osorio, J.; «Acerca de la superexplotación y el capitalismo dependiente», en: *Cuadernos de Economía Critica*, año 4, núm. 8, 2018, Argentina, p. 166.

274. Solís, J.; «El Estado como categoría de

cia se disociara. La primera se cristaliza en el «Estado político separado» [...] no significa que el Estado rompa todo lazo con las relaciones de producción capitalista. Quiere decir que la relación de soberanía se cristaliza en una institución particular: el Estado moderno. [...] toma la forma de un Estado representativo fundado sobre el enunciado —a la vez real e imaginario— de la ciudadanía igualitaria»²⁷¹.

Por otro lado, el modo de producción capitalista se concreta históricamente como un proceso de acumulación a escala mundial, «que opera simultáneamente con la constitución de los Estados/nación periféricos y su articulación con los Estados/nación del centro [...] el Estado/nación contemporáneo es a la vez una condición previa y el resultado del despliegue del capital en la fase histórica de la «economía mundial constituida»²⁷². Osorio señala que en el sistema mundial capitalista:

«se conforma como una unidad diferenciada de diversas formas de capitalismo, interdependientes, siendo el capitalismo desarrollado y el dependiente las formas fundamentales, donde la suerte de unas determina la suerte de otras. Así, los patrones de reproducción en unas y otras formas de capitalismo presentan originalidades que le confieren connotaciones específicas. Por ejemplo, la importancia del desarrollo científico y tecnológico, y el peso de la plusvalía relativa en el primero; la ruptura del ciclo del capital y la generación de una estructura productiva alejada de las necesidades del grueso de la población trabajadora en el segundo»²⁷³.

En el caso del desarrollo capitalista de los países periféricos —como Latinoamérica—, el «Estado no se deriva del capital nacional, como en las economías centrales, sino del capital mundial en tanto que forma económica del sistema capitalista global, es decir, de la economía mundial constituida»²⁷⁴. Para Salama²⁷⁵, las relaciones de dominación entre centro y periferia «son relaciones de clases mediatizadas por los Estados, garantes de las relaciones de producción capitalistas», lo cual no afecta —en los países latinoamericanos—la

CIUDADANÍA BAJO EL CAPITALISMO DEPENDIENTE; PARA UNA CRÍTICA...

«autonomía relativa del Estado» respecto de las clases sociales²⁷⁶, entre las décadas de 1930 y 1970.

Las políticas keynesianas (que en América Latina adoptaron la forma conceptual y económica del desarrollismo) fomentaron el pleno empleo para promover la capacidad de compra de los trabajadores, abriendo paso al Estado de bienestar y la sociedad de consumo, que entre la tercera y cuarta década del siglo XX, por medio del gasto público, generó un capital fijo suficiente para absorber la fuerza de trabajo y mantener la tasa media de ganancia del capital, a través del aumento de la productividad del trabajo²⁷⁷.

No obstante, la organización sindical, los beneficios y derechos sociales, paradojalmente, permitieron que la crisis de excedente de mercancías recompusiera la fórmula general del capital (D-M-D'), y de esta manera se realizara una ciudadanía que en términos de Marshall integra derechos sociales, pero reafirmando la lógica del capital, Así, una fuerte presión y organización sindical, a la vez, absorbió la crisis de la oferta.

Desde mediados de los años setenta, en especial, con la crisis del petróleo (1973) se observa un cambio del patrón de acumulación keynesiano hacia uno centrado en una retirada del Estado de lo económico, y en una creciente ola privatizadora de servicios y empresas públicas, que se ha denominado como neoliberalismo.

La neoliberalización es un proceso por medio del cual se restituyen las condiciones para la acumulación del capital y la restauración del poder de clase de las élites dominantes²⁷⁸. Este proceso de restauración frente al «Estado social» (de los países centrales) del siglo XX se configura como una transformación del patrón de acumulación, a partir del cual se concretiza la acumulación y valorización del capital transformando la relación Estado, sociedad y mercado. Tanto la flexibilización y precarización laboral, como la financiarización de la economía, el extractivismo de los recursos medioam-

la crítica marxista de la economía política: el debate sobre la derivación», ibid., op. cit., p. 121. La literatura científica da cuenta de que los países -latinoamericanos- de la periferia, desde la Colonia, y especialmente después de la constitución de Estados nación, producen y exportan materias primas hacia los del centro, a los cuales les compran productos manufacturados. Es la llamada división y especialización internacional, lo cual genera procesos de dominación.

275. Salama, P.; «El Estado y sus particularidades en los países emergentes latinoamericanos: un enfoque teórico a partir de la Escuela de la Derivación», en Artous, A. et al. [comp.], Naturaleza y forma del Estado Capitalista. Análisis marxistas contemporáneos, ibid., op. cit., p.132

276. Salama muestra como ejemplo de ello los procesos vividos en la región latinoamericana entre las décadas de 1930 y 1970, donde crece la intervención del Estado, especialmente en la economía, como voluntad de reapropiación de la soberanía nacional (ibid., op. cit).

277. Lagos, F.; «Neoliberalismo como patrón de acumulación», en: El neoliberalismo y el nuevo sujeto político social en el Chile posnoventas, 2017, Fundación CREA, Chile.

278. Harvey, D.; Breve historia del neoliberalismo, 2007, Akal Ed., Madrid.

279. Garretón, M.; Neoliberalismo corregido y progresismo limitado. Los gobiernos de la Concertación en Chile 1990-2010, 2013, Arcis, CLACSO y El Desconcierto, Chile.

280. Según Anderson, para Hayek libertad y democracia perfectamente pueden ser incompatibles, si la mayoría aun por vía democrática interfiere en los derechos incondicionales de los agentes económicos, es decir, dispone de sus rentas y sus propiedades de la manera que les antoje (Anderson, P.; «Neoliberalismo: un balance provisorio», en: Sader, Emir v Gentili, Pablo [comps.]; La trama del neoliberalismo. Mercado crisis y exclusión social, 2003, CLACSO, Argentina).

bientales, como la desposesión, serán algunos de los modos usa- dos por el capitalismo en su fase neoliberal, para restituir la acumulación y dominación.

Para establecer las implicancias y transformaciones de la ciudadanía en el neoliberalismo, es pertinente complementar alguno de los aspectos relevantes del proceso de neoliberalización del capitalismo dependiente. Según Garretón²⁷⁹, algunas de las características centrales de este proceso son el individualismo extremo, donde los derechos básicos de los ciudadanos son la propiedad privada y consumo; la primacía de la libertad, vale decir, libertad y autonomía económica como el fundamento de la libertad política; el mercado se presenta como la máxima expresión de la realización de la libertad, y por tanto, por exclusión se niega cualquier otro espacio donde sea posible la realización de la libertad; la desigualdad se defiende como una cuestión natural, de esta manera, la justicia social es peligrosa y destructiva, además de que solo sería aplicable a individuos y no a grupos sociales (clases sociales) o al Estado.

Un modelo de distribución sería incongruente en tanto que al mercado nadie lo controla; el capitalismo se constituiría en el motor de la historia, es decir, el proceso de modernización se asume como escenario e indiscutible, y lo que le queda a la política, independiente del «interés partidario», es dirigir el desarrollo y progreso a partir del libre mercado como la única vía para procesar la conflictividad social —por cierto, indisoluble de la sociedad moderna—; se constituye una defensa de un Estado mínimo, esto es, un Estado subsidiario y restringido para los sectores subalternos, pero fuerte para cumplir los intereses del Capital; y finalmente, la sumisión del régimen político a la dinámica económica²⁸⁰.

No obstante, la manera específica de concreción histórico-espacial del capitalismo en la región no es lineal y se caracteriza por presentar periodos cíclicos de crisis, como parte de las contradicciones del capitalismo, en tanto unidad²⁸¹.

Ciudadanía bajo el capitalismo dependiente; para una crítica...

En este sentido, sin desconocer los aportes de la teoría derivacionista ya señalada, y a partir de la forma específica que adquiere el modo de producción capitalista en América Latina, en especial en el siglo XXI, se verifica «la agudización de la condición dependiente de las economías periféricas, en función de la implementación intensiva y masiva de la estrategia neoliberal de desarrollo»²⁸².

Si bien históricamente las economías dependientes latinoamericanas se han insertado de manera subordinada en el capitalismo, cuya característica es que una parte del plusvalor producido en la economía dependiente es apropiado por las economías centrales y pasa a ser parte del proceso de acumulación de capital de estas²⁸³, dicho proceso se exacerba en la fase neoliberal, después del agotamiento progresivo «del modelo de crecimiento caracterizado por la sustitución de importaciones, la insuficiente competitividad de la industria nacional, la incapacidad de los gobiernos para yugular la hiperinflación, y el fuerte ascenso de la ideología liberal promovida por los gobiernos de Thatcher en Gran Bretaña y Reagan en los Estados Unidos»²⁸⁴.

Osorio hace hincapié en que en el capitalismo dependiente existen «condiciones objetivas para que la superexplotación se constituya en un mecanismo fundamental de explotación por parte del capital» ²⁸⁵. Por su parte, Carcanholo señala que la condición estructural de la dependencia —expresada en los mecanismos de intercambio desigual entre economías a nivel del comercio mundial— obliga a las economías dependientes a compensar la plusvalía transferida a las economías centrales, mediante la *superexplotación* de la fuerza de trabajo, principalmente a través de tres mecanismos: a) el aumento de la jornada laboral, b) el aumento de la intensidad del trabajo para una mayor producción de valor en el mismo tiempo o jornada de trabajo, y c) la expropiación de parte del trabajo necesario para recomponer la fuerza de trabajo por parte del capital²⁸⁶.

281. Carcanholo, M.; Dependencia, superexplotación del trabajo y crisis. Una interpretación desde Marx, 2017, Maia Ed., España.

282. Ibid., op. cit., p. 60.

283. La dependencia de una economía significa su condicionamiento al «desarrollo y expansión de otra a la cual está subordinada y que se expresaría en el hecho de la economía dominante puede expandirse de forma autosostenida -con contradicciones dialécticas, como es característico del capitalismo- mientras la dependiente sólo lo haría como reflejo de esa expansión, o de forma constreñida por la situación de dependencia, teniendo efectos positivos y negativos sobre su desarrollo» (Ibid., op. cit., p. 72).

284. Salama, P.; «El Estado y sus particularidades en los países emergentes latinoamericanos: un enfoque teórico a partir de la Escuela de la Derivación», ibid., op. cit., p. 139.

285. Osorio, J.; «Acerca de la superexplotación y el capitalismo dependiente», ibid., op. cit., p. 169.

Paula Vidal-Molina & Roberto Vargas-Muñoz

286. Carcanholo, M.; Dependencia, superexplotación del trabajo y crisis. Una interpretación desde Marx, ibid., op. cit. Todos estos mecanismos son señalados por Marx en El Capital. En el caso del último mecanismo, para Carcanholo «implica también un crecimiento de la tasa de explotación, una vez que ésta es compuesta por la relación entre el trabajo excedente y el trabajo necesario. Cuando este último cae, y los dos sumados forman la jornada laboral, dada ésta, sube el trabajo excedente» (Ibid., op. cit.,

287. Ibidem.

288. Ibid., op. cit., p. 85.

También señala otros dos mecanismos, y tienen que ver con la lucha de clases; significa que, en momentos de ascenso de la lucha y con mejoras para los trabajadores, crece el valor de la fuerza de trabajo, «pero si este aumento no es traducido en crecimiento de los salarios, o por lo menos en la misma proporción»²⁸⁷ es otra forma de superexplotación. Por último, la elevación del ejército industrial de reserva tiende a presionar los salarios hacia abajo y aumenta la explotación.

Sin embargo, lo específico de una economía dependiente (como la de Chile), no son las formas de elevar la tasa de plusvalía, sino que para enfrentar la transferencia de valores dicha economía «no tiene la alternativa de elevar la productividad, frenando dicha transferencia», ya que «en términos medios la composición orgánica del capital es inferior a la de las economías centrales»²⁸⁸, expresando una dependencia tecnológica, debido a que el desarrollo de las fuerzas productivas tiende a ser inferior en las economías dependientes. Así, el pago de salarios por debajo del valor de la fuerza de trabajo es expresión de lo señalado como superexplotación de la fuerza de trabajo, en tanto característica de las economías dependientes, y genera no solo una distribución de riqueza e ingresos más concentrada, sino también la profundización de los problemas sociales.

Desde este punto de vista, el neoliberalismo, como estrategia de «desarrollo» que se propone recomponer la tasa de ganancia, subordinando el trabajo al capital a nivel global, tiene como efecto el empeoramiento y profundización de la condición dependiente de las economías (y sus males) en los países de la región latinoamericana porque:

«profundiza los mecanismos de transferencia de valor que caracterizan estructuralmente la inserción dependiente de estas economías en el capitalismo mundial (porque) contiene en su proyecto los procesos de privatización, extranjerización del aparato productivo (liberalizando la actuación de los capitales transnacionales) y apertura externa, tanto comercial como financiera»²⁸⁹.

CIUDADANÍA BAJO EL CAPITALISMO DEPENDIENTE; PARA UNA CRÍTICA...

Lo anterior se traduce en procesos crecientes de financiarización, transnacionalización, desindustrialización y reprimarización de las economías dependientes, dejándolas expuestas a una gran vulnerabilidad externa, dado que el valor producido por ellas es «crecientemente» acumulado en los capitalismos centrales, lo cual obliga a los capitalismos dependientes —para contraponerse a esta dinámica de transferencia de valor— a profundizar la superexplotación de la fuerza de trabajo en los países latinoamericanos expresados, por ejemplo, en los crecientes niveles de flexibilización y precarización del trabajo y empleo, junto con los bajos salarios²⁹⁰. Si bien el pago de salarios por debajo de su valor es algo generalizado a escala global, como señala Osorio:

«La superexplotación es fundamental en la reproducción del capital en el capitalismo dependiente, entre otras razones porque limita el aguijón productivista y debilita la tendencia a generar tecnologías y nuevos equipos en este capitalismo, al tiempo que subsume al grueso de la población trabajadora a condiciones de trabajo predatorias y de vida marcados por la apropiación de parte del fondo de consumo»²⁹¹.

Los límites de la ciudadanía emergente con el capitalismo encuentran una nueva forma de imposibilidad de realización en las economías dependientes y periféricas en el contexto neoliberal, develando los propios límites internos de la sociedad capitalista.

Al incorporar al análisis estos rasgos generales del proceso de neoliberalización, vemos que son problemáticos para constituir una ciudadanía sustantiva —una que vaya más allá de los límites de la ciudadanía liberal marshalliana— reproductora del capital. La neoliberalizacion es a la vez, un proceso de implementación de determinadas políticas económicas, ([pre] condiciones para que el capital y su lógica ingrese a todas las esferas de la vida), mecanismos que dejan a unas economías en un lugar de mayor o menor subordinación respecto de otras a escala mundial; y una transformación que

289. Ibid., op. cit., p. 133-134.

290. En 2016, la OIT -en sus estudios sobre condiciones de trabaioseñalaba que América Latina, durante la última década, a pesar de que había experimentado un proceso de mejoras en el mercado trabajo, se mostraban falencias y déficit en la distribución de ingresos y en materia laboral, como la permanente informalidad y las formas atípicas de empleo (tiempo parcial, temporal, triangulación laboral). Véanse detalles en: OIT.: «Formas atípicas de empleo en América Latina: incidencia, características e impactos en la determinación salarial», en: Serie Condiciones de Trabajo y Empleo, núm. 76, 2016. A lo anterior se debe agregar que los países latinoamericanos presentan una extensa jornada laboral, como muestran los estudios de la OCDE, donde. por ejemplo, México y Chile superan las 44 horas semanales de jornada.

291. Osorio, J.; «Acerca de la superexplotación y el capitalismo dependiente», ibid., op. cit., p. 179-180.

292. Harvey, D.; «El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión», en: Socialist register, 2005, CLACSO, Argentina, p. 100.

293. Mezzadra, S.; La cocina de Marx. El sujeto y su producción, 2014, Tinta Limón, Argentina.

abarca la esfera política, social y cultural, es decir, se trata de un nuevo modelo de civilización.

En el ámbito de la ciudadanía, esta nueva civilidad se caracteriza por la construcción de un perfil ciudadano, configurado a partir del despojo de derechos sociales, la estimulación de la deuda y del crédito, y la individuación como fenómeno social, convirtiendo al sujeto en un empresario de sí mismo. En especial, respecto del despojo, Harvey señala que «la imposibilidad de acumular mediante la expansión continuada de la reproducción ha sido compensada con un incremento de los intentos de acumular mediante la desposesión». ²⁹² Así, el Estado sufre una transformación en su carácter, de garante de derechos sociales a uno subsidiario. Esto estimula una mercantilización de la vida social, a la vez que amplía la esfera del mercado a partir de la privatización de derechos sociales básicos.

Por otro lado, en lo que tiene que ver con la generación de un perfil de ciudadano dispuesto subjetivamente, Marx, en los Grundrisse, caracterizó «la producción de capitalistas y trabajadores asalariados» como un producto fundamental del proceso de valorización del capital, que Mezzadra ha conceptualizado a partir de la fórmula producción de subjetividad, la cual tiene el doble significado de sujeción y subjetivación²⁹³.

Marx analizó los dispositivos de sujeción (tanto los del Estado como los del capital) —que literalmente son verdaderas «fábricas del sujeto»— cuando abordó la gran industria, la cooperación y la jornada laboral como la literal fabricación del sujeto productivo disciplinado, que constituyen la resistencia del cuerpo del obrero. De la misma manera, en el capitalismo neoliberal, la deuda constituye la fabricación ética del ciudadano endeudado (privada, soberana y socialmente), la cual «representa una relación de poder transversal que no conoce ni las fronteras del Estado, ni los dualismos de la producción (activo/no activo, empleo/desempleo, productivo/no

CIUDADANÍA BAIO EL CAPITALISMO DEPENDIENTE: PARA UNA CRÍTICA...

productivo), ni las distancias entre lo económico, lo político y lo social»²⁹⁴.

Para Lazzarato, la lucha de clases se concentra en la deuda, independiente de la distinción trabajador/desempleado, «todos son deudores» frente al capital²⁹⁵. Así la lucha de clases se actualiza en lo que la vio nacer: la propiedad. La relación acreedor/deudor es la relación entre los propietarios del capital y no los no propietarios, cuestión que paradójicamente nos lleva de nuevo al debate de los siglos XVIII y XIX sobre la relación entre ciudadanía y propiedad, anteriormente comentada. Por otro lado, la deuda y el crédito aparecen como mecanismos de integración a través del disciplinamiento²⁹⁶, pero también de enfrentamiento —por parte de los sectores empobrecidos y subalternos— a la situación de pobreza absoluta y relativa que viven.

Por último, la individuación responde al propio núcleo de raigambre liberal que parte desde Hobbes en adelante, y que, como ya señalamos, responde a aspectos de autonomía y libertad, de un individuo aislado capaz de agenciarse su propia vida, sin el peso de la tradición o la religión. Sin embargo, en un contexto neoliberal, de creciente desigualdad y desprotección social, dicha individuación en términos de ciudadanía se reduce a la libertad negativa (de no interferencia) y a la autorresponsabilización de las acciones que realiza el ciudadano, para justificar el lugar que ocupa en la sociedad, donde ni el mercado ni el Estado tienen responsabilidad de ello; en otras palabras, se es lo que es debido a las propias capacidades, habilidades y elecciones individuales.

A partir de todo lo anterior, nos encontramos con que el escenario neoliberal tensiona, incluso, la tesis tripartita de la ciudadanía liberal (restringida) de Marshall, previamente descrita. Pues en esta última concepción se aceptan las diferencias de clase, y los derechos (civiles, políticos y sociales) asumen una forma, aunque abstracta, que configura la noción de ciudadanía.

294. Lazzarato, M.; La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal, 2013, Amorrortu Ed., Buenos Aires, p. 103.

> 295. Ibid., op. cit. 296. Ibid., op. cit.

La regresión —de esta concepción marshalliana — a partir del neoliberalismo es evidente, debido a que las consecuencias para la ciudadanía se manifiestan paradojal y crudamente: el trabajo precario, el despojo de derechos sociales (derechos universales de salud, educación, vivienda, seguridad y previsión social trabajo, bajos salarios, etc.) produce marginalidad, segregación, concentración de riqueza y desigualdad estructural.

Si consideramos, además, los derechos civiles y políticos en tanto formales y abstractos (pues es difícil elegir/ser elegido y disputar el poder de las élites si los derechos sociales básicos no son realizados para toda la sociedad en igualdad de condiciones), tenemos la imposibilidad de conformar una ciudadanía sustancial, es decir, una ciudadanía que vaya más allá de los límites de la ciudadanía liberal que se basa en el individuo, la propiedad privada, la libertad negativa y la desigualdad-explotación de clases.

Conclusión

La noción de ciudadanía, paradojalmente, es asumida en el discurso de las autoridades políticas, económicas y agencias internacionales. Y así como han impulsado procesos de neoliberalización y acumulación para el capital a escala planetaria, con ese mismo movimiento (y discurso) generan y reproducen profundas y crecientes desigualdades, concentración de la riqueza, explotación y superexplotación de la clase trabajadora —donde se paga por debajo del valor de la fuerza de trabajo—, opresión, marginación, miseria, pobreza, individualismo, guerras y degradación del ecosistema.

Parece ser que la sociedad del capital es incompatible incluso con una noción de ciudadanía liberal y menos con una noción sustantiva de esta, más aún en el contexto de las economías dependientes, pues no solo transfigura este estatus, al determinarla como una acción exclusiva del individuo como

consumidor en la esfera del mercado —en tanto que nueva esfera pública— a la cual le es posible acceder, en tiempos de precarización social y flexibilización laboral, a partir del endeudamiento y el crédito, sino que deja regiones completas al arbitrio de las economías centrales y su necesidad de valorización del capital.

Como hemos señalado, los Estados de las economías dependientes, más que asumir un lugar de autonomía respecto de esta dinámica, se hacen parte de dicho engranaje de acumulación, mediante dos mecanismos centrales: generar las condiciones sociomateriales y jurídicas para la realización de la acumulación, y otorgar ciertos «derechos» civiles, políticos y sociales a aquellos sectores desprovistos de ciertas condiciones de calidad de vida, a través de políticas de reconocimiento, asistenciales y compensatorias, que ayudan a aminorar el descontento y la indignación social, entregando condiciones vitales para la reproducción de la vida, pero que también fomentan el individualismo y el consumo.

De esta manera, la ciudadanía forjada en el neoliberalismo produce individuos que encuentran en el mundo medios para realizar y satisfacer sus propios intereses, generando una subjetividad indiferente respecto de su entorno, y con ello respecto de sí mismos. Una ciudadanía para el capital tiene límites insalvables; dicho de otro modo, es la anticiudadanía, en tanto anulación, incluso, del ideal liberal que teorizó Marshall a propósito de la experiencia inglesa, donde el desarrollo del capitalismo no había alcanzado la voracidad que posee hoy a nivel planetario. En la medida en que la ciudadanía social (de derechos sociales) sigue estando pendiente no solo en las economías periféricas y dependientes, sino también en las economías del centro, los derechos civiles y políticos —como dijo Marx— siguen siendo formales y abstractos para la mayoría de la sociedad, a nivel planetario.

Por lo tanto, una ciudadanía sustantiva bajo los límites y la lógica del capital es imposible. Concretizar la ciudadanía sus-

Paula Vidal-Molina & Roberto Vargas-Muñoz

tantiva frente al capital es pensar y desplegar nuevas formas de interdependencia social por fuera de las lógicas de intercambio capitalistas, buscando otras formas de relaciones sociales centradas en lo común. No parece ser una tarea fácil, el propio siglo XX no conoció proyectos alternativos centrados en lo común, más bien, proyectos críticos, pero centrados aun en lógicas de propiedad estatal, o subsumidos en las categorías básicas del capitalismo.

La vuelta a Marx —a su crítica de la economía— nos invita a repensar las categorías críticas para analizar la sociedad del capital y nos pone por delante el desafío de repensar también nuevas formas de relación social desde el sur, pero, sobre todo, nos invita a transformar la sociedad y evitar el colapso al que nos está llevando el capitalismo a escala global y, con ello, realizar una ciudadanía sustantiva. ¿Cuáles son esos caminos? Deberemos —como sociedad— construirlos.

SOBRE EL EROS ENAJENADO: RELACIONES INTERPERSONALES Y TARDOCAPITALISMO

María Arconada

Sobre la inmediatez

No podemos hablar de inmediatez sin acudir al fenómeno de «expropiación del tiempo», por lo que los primeros párrafos irán referidos a este fenómeno.

297. Vega, R.; La expropiación del tiempo en el capitalismo actual, 2012, Marxismo crítico.

Renán Vega ²⁹⁷ plantea cómo, en un principio, la expropiación de tiempo en el capitalismo industrial se encontraba aplicada de forma prioritaria a los obreros en la dimensión laboral: la concepción del tiempo como entidad concreta y derivada de la realidad material fue evolucionando hacia un entendimiento del mismo, más abstracto. Así, cuando esta concepción fue impuesta, los trabajadores «ya no luchaban

298. Jappe, A., Kurz, R. y Ortlieb, C. P.; El absurdo mercado de los hombres sin cualidades, 2014, Pepitas de calabaza, Logroño, p. 86.

299. Vega, R.; La expropiación del tiempo en el capitalismo actual, ibid., op. cit.

300. Ibidem.

contra el nuevo ritmo temporal —el del cronómetro— sino por el acortamiento del tiempo de trabajo, lo que indica que se había aceptado el nuevo ritmo temporal, abstracto y vertiginoso del capital».

Sobre el fenómeno de abstracción del tiempo, se remite al lector a un pasaje de Robert Kurz en *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*:

«La mayor parte de los instrumentos antiguos de medición del tiempo, como las clepsidras y los relojes de arena, no indicaban «qué hora es», sino que se ajustaban a quehaceres concretos, señalándoles el «tiempo justo», de manera tal vez comparable a aquellos relojitos de cocer huevos de hoy en día, que indican mediante una señal acústica cuándo el huevo está pasado y cuándo está duro. Aquí la cantidad de tiempo no es abstracta sino que está orientada por una cualidad determinada. El tiempo astronómico del trabajo abstracto, en cambio, es independiente de toda cualidad, permitiendo, por ejemplo, que el inicio de la jornada laboral se fije «a las seis de la mañana», con entera independencia de las estaciones del año y los ritmos del cuerpo»²⁹⁸.

Una vez asentada la expropiación del tiempo en la dimensión laboral, se generalizó el fenómeno al resto de ámbitos de la vida: «En el capitalismo actual la expropiación del tiempo de la vida se expresa, de manera paradójica, en la falta de tiempo. Esto es ocasionado por el culto a la velocidad, la aceleración de ritmos...»²⁹⁹.

Esta aceleración, de la mano del desarrollo de tecnologías y plataformas online da lugar a la presión de inmediatez en toda esfera, también en la relacional: «No queda tiempo para ocuparse de la presencia del otro. Desde el punto de vista económico, el otro debe aparecer como información, como virtualidad y, por tanto, debe ser elaborado con rapidez y evacuado en su materialidad»³⁰⁰.

Sobre el eros enaienado: relaciones interpersonales y...

Aplicado a la cotidianidad, esto se manifiesta en las expectativas que muchos usuarios mantienen al utilizar plataformas como Tinder o Bumble. Podríamos esbozar un esquema general de su uso³⁰¹, sintetizado en: (1) Match, (2) Conversación de duración razonable, (3) Cita, (4) Evaluación de la cita, (5) Retorno/No retorno a la aplicación en función de la evaluación realizada. En el cuarto paso mencionado, en la decisión sobre volver a tener un encuentro con el otro, se valorará la «química» experimentada (complicidad, consonancia, puntos en común...). He aquí el problema: la complicidad, que no es más que una muestra de la armonía relacional fundamentada sobre el conocimiento del otro y del *nosotros*, se presenta como variable esperada en el primer, segundo, tercer, encuentro.

La expectativa, irreal y alimentada por diferentes productos narrativos³⁰², se encuentra abocada al fracaso desde su primera generación: como generalidad, su ritmo no se ajusta a la naturaleza del fenómeno. En particular: la selección de la persona de la cita, conjugada con el tiempo invertido en la búsqueda y el convencimiento de cuán compatible percibes al otro, lleva aparejado un compromiso personal. Es decir, es más probable que invirtamos más interés y tiempo en esperar descubrir aspectos que sentencien la adecuación sexo-afectiva con alguien al que hemos seleccionado, que con otra persona a la que conocemos sin intervención personal alguna (compañero de clase, amistad de amistad).

No es sólo ya que se cuente, evidentemente, con la expectativa de éxito relacional a contrarreloj³⁰³, es que la persona ya se encuentra comprometida con dicho logro incluso antes de iniciar el contacto. Esta promesa da la mano a la motivación corrupta³⁰⁴ y supone fuente de angustia y frustración a la persona, que tras haber sido expuesta a historias ficticias imposibles —modelos en los que basa sus expectativas— no encuentra responsable más allá de una misma. Así, nos sorprendemos lanzándonos aseveraciones tan graves como «soy

301. Este esquema puede variar en función de otras variables, como orientación sexual, roles de género y su implicación en la aproximación sexoafectiva, etc.

302. Películas, series, novelas...

303. Sea lo que sea que eso signifique.

304. Véase el subtítulo Sobre el singular como *no-lugar*.

305. La época del Destape no se limita a la esfera sexual, sino también a la política, religiosa y social, pero no se desarrollará en el presente documento.

306. Collado, R.; El destape del cartel de cine español. La nueva libertad sexual en la transición española, 2011, ICONO 14, Revista de comunicación y tecnologías emergentes, 9(3), p. 194-220-

307. Foucault, M., Microfisica del poder, 2019, Siglo XXI Ed., Madrid.

incapaz de enamorarme» o «es imposible que nadie pueda llegar a amarme».

Nótese que la relación es retratada en el amplio sentido de la palabra: no se limita al encuentro sexual puntual, sino que supone un contexto relacional que lleve a dicho encuentro. Las diferencias individuales a la hora de relacionarse con la intimidad, la sexualidad, y requisitos interpersonales para mantener relaciones sexuales, quedan inscritas también con la colaboración de otras variables, como los roles de género.

Sobre la liberación sexual

El término *liberación* presupone una represión, ocultamiento y/o maltrato ya superado. De hacer un recorrido del tratamiento del erotismo y la sexualidad en la España del siglo XX, encontraríamos que no se empezó a acercar a la población, a través de la industria cinematográfica, conceptos eróticos y relativos al deseo sexual hasta la década de los 70³⁰⁵. Además, estas primeras píldoras fueron limitadas al desnudo femenino, y no fue hasta años después, que pudimos encontrar esta lógica también trasladada al cuerpo masculino³⁰⁶.

Estos cambios en la cercanía del erotismo no acontecieron sin la modificación (esperable) de pautas de comportamiento asociadas: la época del Destape es la época de la *liberación* sexual. Si siguiéramos la lógica de Foucault³⁰⁷, podríamos entender la época de represión franquista como una época de control, de vigilancia de la sexualidad; como consecuencia, el cuerpo se convierte en uno de los motivos de lucha entre «los hijos y los padres, entre el niño y las instancias de control». Así, la «revuelta del cuerpo sexual» (lo que entenderíamos por el Destape) se pretende alzar como contraefecto, dando lugar al nicho de mercado relativo a la sexualidad, el cuerpo y el erotismo en todos sus niveles.

Sobre el eros enaienado: relaciones interpersonales y...

Por tanto, pasamos del control-represión del cuerpo y el erotismo, al control-estimulación («¡Desnúdate... pero sé delgado, bello, bronceado!»)³08. Por tanto, por mucho que se haya insistido desde ciertas empresas en la aclamada liberación sexual, lo cierto es que deberíamos hablar —mejor— en términos de *liberalización* sexual. No podemos, además, obviar qué particularidades ha tenido este cambio de tornas en el control-estimulación de la población femenina.

Si volteamos la mirada al siglo XIX, podremos encontrar en la literatura romántica francesa una definición aún valida de femme fatale: «criaturas tremendamente hermosas y atractivas (...) al mismo tiempo, encarnan todos los vicios y son capaces de destapar todas las armas de seducción con sus voluptuosidades»309. La autora añade: «no sólo se adornan para aumentar su valor como propiedad, sino también para asegurar su atractivo. Estamos ante un desvío, pues el valor exótico-erótico ya no recaía sobre el hombre, sino sobre la mujer...». La figura de la femme fatale aparece retratada como contrapuesta contra toda moral impuesta, intentando superar el control-represión del cuerpo. Lo que ocurre, es que el arquetipo se encuentra moldeado y cortado desde el male gaze: el término de liberación implica un choque frontal contra toda autoridad, pero en este caso, tiene como único destino y medio la complacencia, voluntaria y libre, del público masculino. Si complace, empodera. El control-estimulación femenino de la sobremodernidad tiende la mano al arquetipo de la mujer que se revaloriza en función del escrutinio masculino: sé exitosa, genuina, sensual, ingeniosa —sé para y por la conquista de la validación masculina—.

Carrie Bradshaw elige *libremente* presentarse como una experta de lo erótico-afectivo, inteligente, sexy, ingeniosa, divertida, con una feminidad escrupulosamente cuidada, para ser consumida—y consumidora—*libremente* de cuerpos masculinos, sin ningún objetivo más allá que el propio disfrute. Quien considere que Carrie, por mero efecto de la casualidad, decide trabajar los atributos que más valorados están entre

308. Ibidem.

309. Ballester Maroto, M. J.; La femme fatale en la publicidad del siglo XX. La popularización de un arquetipo decimonónico, 2014, Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca. 310. En alemán: *Verdinglichung*, literalmente "convertir en" o "hacer cosa".

el populacho masculino, es porque aún no se ha enterado en absoluto de qué va la historia.

La validación masculina es un muy potente reforzador, incluso para aquellas personas que no se encuentran atraídas hacia los hombres. Partiendo de la idea de que la aclamada «libre elección» es una de las farsas más extendidas, puesto que decidimos en función de nuestra historia de aprendizaje, reglas verbales, expectativas de refuerzo y/o castigo, llegaremos a la conclusión de que no existe tal voluntad en estéril, y que esta misma esterilidad supone, del todo, una imposibilidad.

Pero Carrie no permanece en Manhattan. Este personaje, retratado como una mujer libre, independiente, empoderada y exitosa, llega a las televisiones de muchas y diversas mujeres. Y modela: retrata relaciones entre formas de actuación y la obtención de castigos o refuerzos. Este modelado llega a mujeres, adolescentes y niñas. Pero también a hombres, adolescentes y niños: ellos aprenden qué esperar y desear, ellas a cómo conducirse para lograr ese halo de éxito —que no es más que las exigencias y fantasías de hombres que *prescriben* a las mujeres—.

No podemos no tener en cuenta la terrorífica implicación del fenómeno de *empoderamiento*: la conquista y el pretendido ejercicio de poder en la dimensión sexual lleva a una práctica masculinizada. El consumo compulsivo de cuerpos y la reificación³¹⁰ de relaciones humanas pasan a ser prácticas deseadas y buscadas en ambientes erótico-festivos. Bajo el pretexto del «mutuo acuerdo» —como si fuera un contrato más allá de estas condiciones materiales— se permite y genera una vorágine de insatisfacción interpersonal, que se pretende resolver con un empoderamiento *mayor*, y así *ad infinitum*.

Así, a la mujer se le presenta su liberación sexual como un oasis de bienestar, en el que la satisfacción con ella misma se circunscribe a las mismas máximas masculinas de las que

Sobre el eros enaienado: relaciones interpersonales y...

huyó en un primer lugar. Por tanto, toda intención de movimiento queda estancada en un macabro triángulo de Penrose, que no sólo no permite desplazamiento alguno: ni siquiera posibilita intuir la dirección tomada.

311. Augé, M.; Los no lugares: espacios del anonimato, 1993, Gedisa.

312. Ibidem.

Como anotación final: insistir en que estamos limitadas a este malévolo circuito bajo el yugo de la mirada masculina, no implica que toda forma de vida y liberación se vea abocada al fracaso. Conocer la naturaleza del mismo y entenderlo como una consecuencia histórica más, nos permitirá superarlo parcialmente, y tomar la perspectiva necesaria para poder observar(nos) desde un prisma más esclarecedor.

Sobre el singular como no-lugar

Para comenzar, una breve aclaración: el fenómeno descrito, si bien supone un mal común, no abarca la totalidad de interacciones de los individuos que no cuentan con una pareja sexo-afectiva, sino que se corresponde estrictamente a las conductas cuya motivación es reflejada en el texto.

Para adentrarnos en el significado del no-lugar, habremos de acudir al lugar, y para acudir al lugar, nos deberemos detener en el espacio.

Michel de Certeau propone una distinción de espacio y lugar, siendo un espacio un lugar en gerundio, practicado: recorrido, reflexionado, deambulado. La noción de espacio es inconcebible sin agentes que se entremezclen y transformen: el sujeto que recorre, reflexiona y deambula. El lugar vendría a ser constituido por los elementos que conviven con este movimiento. Augé concluye: «El espacio sería al lugar lo que se vuelve la palabra cuando es hablada»³¹¹.

Marc Augé nos presenta la sobremodernidad como fuente productora de no lugare³¹²s. Lugar sería el espacio «de identidad, relacional e histórico», mientras que el no lugar se acer-

caría a los puntos de tránsito y las ocupaciones provisionales: «las vías aéreas, ferroviarias, las autopistas y los habitáculos móviles llamados «medios de transporte», (...) movilizan el espacio extraterrestre a los fines de una comunicación tan extraña que a menudo no pone en contacto al individuo más que con otra imagen de sí mismo». El no lugar antropológico sería aquel espacio cuya vivencia se circunscribe al acto efímero. Una vía de paso hacia, nunca un destino en sí mismo.

Así, la vivencia en singular –la soltería o mal llamada soledad–, supondría un no lugar *relacional*. Las aplicaciones de citas suponen un espacio (y un producto fruto de la presión por encontrar compañía romántica y/o sexual) en el que este fenómeno se nos muestra en todo su esplendor. La soltería no tiene otro sentido más allá que su propia negación: así, una vez que una cita sale espantosamente mal, procederemos a volver a abrir la aplicación en busca de la planificación de otra, con la esperanza de que en la siguiente («en esta sí que sí») encontremos a alguien que realmente nos encaje como pareja sexo-afectiva, con el grado de compromiso que la persona considere.

Lo problemático (y absurdo) de esta concepción resulta evidente una vez se explicita: concentrar energías y situar en el centro de nuestras acciones la negación de la propia condición, es un movimiento arriesgado. No sólo supone fuente de frustraciones: imposibilita la vivencia de uno mismo en función de otros, para dar paso a la vivencia de los otros en función de uno mismo. Entendernos como individuos siempre y cuando seamos escuchados, vividos y relacionados sería una premisa correspondiente a la vivencia de uno mismo en función de otros. Negarnos y disponer todos nuestros recursos para poder superar una condición a través de otros, correspondería a la segunda, y supondría una inversión peligrosa, como previamente comentó Augé: «una comunicación tan extraña que a menudo no pone en contacto al individuo más que con otra imagen de sí mismo»³¹³.

Sobre el eros enaienado: relaciones interpersonales y...

Paradójicamente, el establecimiento de vínculos se encuentra supeditado a esta otra imagen de sí mismo, sirviendo de puente hacia la enajenación relacional. Así como el obrero no es capaz de verse en el producto acabado, el individuo no se ve reflejado en la relación establecida. Entonces, no es sólo que la experiencia del fenómeno de la auto-negación suponga una concatenación de angustiantes fracasos con un altísimo coste temporal, es que el producto obtenido estará corrupto desde sus entrañas.

¿RELACIONES MERCANTILIZADAS O MERCANCÍAS RELACIONADAS?

En películas, series, novelas, ensayos, se está empezando a hacer eco de un sintagma —a mi parecer— peligroso: las relaciones mercantilizadas. Si bien comprendo de dónde se esgrime (cómo las lógicas mercantiles organizan las relaciones humanas), considero la noción confusa.

En primer lugar, porque para hablar de relaciones *mercantilizadas*, habremos de contar con un arquetipo relacional que escape de la lógica del Capital. Lo cierto es que la organización de las relaciones humanas —con sus correspondientes guiones conductuales, expectativas y asunción de tareas diferenciales por género— no puede quedar situada más-allá-de las propias condiciones materiales porque está compuesta y supone un producto histórico.

En segundo lugar, ¿es posible que se esté dando no una mercantilización de relaciones, sino relaciones entre mercancías? La mercancía es la forma general de producto típica del modo de producción burgués, caracterizada por poseer valor de uso y valor de cambio. En tanto valor de uso, la mercancía satisface una necesidad determinada; en tanto valor de cambio, esta mercancía es intercambiable por otras mercancías.

313. Ibidem.

314. Jappe, A.; Las aventuras de la mercancía, 2016, Pepitas de Calabaza, Logroño. La producción de un par de zapatillas, por lo tanto, no sería pensada con el fin último de facilitar los desplazamientos, la movilidad, garantizar cierta seguridad o evitar que la persona no vaya descalza; sino que sería la generación de un beneficio económico.

315. Ibidem.

316. Lukács, G.; Historia y conciencia de clase, 2013, CEICS-Ed., Buenos Aires.

No obstante, el valor de uso se encuentra supeditado al valor de cambio, es decir, «toda la producción de valores de uso no es más que un medio, un mal necesario, con vistas a una sola finalidad: disponer al término de la operación de una suma de dinero mayor que al principio»³¹⁴. Así, las mercancías «deben tener algún valor de uso y satisfacer alguna necesidad o deseo, pero esos valores de uso son intercambiables»³¹⁵.

La clarificación de la naturaleza de la mercancía resulta fundamental para la comprensión de todo fenómeno vital, pues «no hay ningún problema de ese estadio evolutivo de la humanidad que no remita en última instancia a dicha cuestión»³¹⁶. El problema de la mercancía no se ve circunscrito a la ciencia económica, sino que ha de entenderse como «problema estructural central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales»³¹⁷.

La reificación de la conciencia del individuo implica la mercancía como única forma posible de experiencia. En esta máxima quedan retratadas también las relaciones entre personas: si toda forma de experiencia ha de concebirse estrictamente como mercancía, no podemos hablar de una mercantilización, cuando ésta implica la existencia de relaciones sociales «estériles» que posteriormente son corrompidas por las lógicas del Capital. Las relaciones son construidas desde un inicio a partir de la lógica capitalista.

Así, si bien el uso de «relaciones mercantilizadas» nace con buena intención, no termina de adecuarse al fenómeno relacional en la sociedad capitalista, por lo que quizá fuera preferente hablar de mercancías relacionadas.

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

DAVID DEL PINO DÍAZ

Ι

«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 algaradas 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 desvencijaba 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

EL FANTASMA DE MARX RECORRE EL SIGLO XXI: LUCHA DE CLASES Y...

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 enserio 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.

Ħ

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 substanciosamente 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.

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 harto 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.

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-

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.

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 pensarnos 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 predican 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.; Espectros 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 *Espectros 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, mientas 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 vergue 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.

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 teorético de la negatividad del sujeto. Nos referimos a Cómo ser anticapitalista en el siglo XXI de Erik Olin Wright, Cuatro futuros: Ecología, robótica, trabajo v lucha de clases para después del capitalismo de Peter Frase, y Comunismo de lujo totalmente automatizado de Aaron Bastani.

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

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 enserio 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.