

# **Cómo cambiar el mundo sin tomar el Poder**

**John Holloway**

## Prólogo

### *En el principio fue el grito.*

Cuando escribimos o cuando leemos, es demasiado fácil olvidar que en el principio no fue la palabra, sino el grito. De cara a la destrucción de vidas humanas por el capitalismo, un grito de tristeza, un grito de horror, un grito de rabia, un grito de rechazo: NO. El punto de partida de la reflexión teórica es la oposición, la negatividad, la lucha.

Comenzamos desde el desacuerdo. El desacuerdo puede tomar muchas formas: un murmullo inarticulado de descontento, lágrimas de frustración, un grito de furia, un rugido confiado. Un desasosiego, una confusión, un anhelo, una vibración crítica.

Nuestro desacuerdo surge de nuestra experiencia, pero la experiencia varía. A veces, es la experiencia directa de la explotación en la fábrica, o de la opresión en el hogar, del stress en la oficina, del hambre y la pobreza o del Estado de violencia o discriminación. A veces, es la experiencia menos directa, a través de la televisión, los periódicos o los libros lo que nos incita a la rabia. Un millón de niños viven en las calles. En algunas ciudades, los chicos de la calle son asesinados sistemáticamente, como la única forma de reforzar el respeto por la propiedad privada. Las 385 personas más ricas del mundo poseen tanto como los dos mil millones y medio más pobres (el 45% de la población mundial). Torturas brutales y el asesinato de miles de personas pavimentaron el camino para la implementación exitosa de las políticas y sentimos que los errores del mundo no son injusticias casuales sino parte de un sistema que es profundamente erróneo. Las películas de Hollywood, quizás sorprendentemente, casi siempre comienzan con la presentación de un mundo fundamentalmente injusto, antes de continuar reafirmando que la justicia para el individuo puede ser ganada por medio del esfuerzo individual. Nuestro desacuerdo está directamente en contra de esa equivocación, de esa no-verdad del mundo. Cuando experimentamos o vemos algo particularmente horrible, levantamos las manos horrorizados y decimos “¡No puede ser, no puede ser verdad!”. Sabemos que es verdad, pero sentimos que es la verdad de un mundo no-verdadero.

y sentimos que los errores del mundo no son injusticias casuales sino parte de un sistema que es profundamente erróneo. Las películas de Hollywood, quizás sorprendentemente, casi siempre comienzan con la presentación de un mundo fundamentalmente injusto, antes de continuar reafirmando que la justicia para el individuo puede ser ganada por medio del esfuerzo individual. Nuestro desacuerdo está directamente en contra de esa equivocación, de esa no-verdad del mundo. Cuando experimentamos o vemos algo particularmente horrible, levantamos las manos horrorizados y decimos “¡No puede ser, no puede ser verdad!”. Sabemos que es verdad, pero sentimos que es la verdad de un mundo no-verdadero.

y sentimos que los errores del mundo no son injusticias casuales sino parte de un sistema que es profundamente erróneo. Las películas de Hollywood, quizás sorprendentemente, casi siempre comienzan con la presentación de un mundo fundamentalmente injusto, antes de continuar reafirmando que la justicia para el individuo puede ser ganada por medio del esfuerzo individual. Nuestro desacuerdo está directamente en contra de esa equivocación, de esa no-verdad del mundo. Cuando experimentamos o vemos algo particularmente horrible, levantamos las manos horrorizados y decimos “¡No puede ser, no puede ser verdad!”. Sabemos que es verdad, pero sentimos que es la verdad de un mundo no-verdadero.

¿Cómo sería un mundo verdadero? Podríamos tener una vaga idea: sería un mundo de justicia, un mundo en el que las personas pudieran relacionarse entre sí como personas y no como cosas, un mundo en el cual la gente podría modelar su propia vida. Pero no necesitamos tener una imagen de cómo sería un mundo verdadero para sentir que hay algo radicalmente equivocado en el mundo que existe. Sentir que el mundo está equivocado no significa, necesariamente, que tenemos la imagen de una utopía para poner en su lugar. Ni tampoco esto implica una idea romántica del tipo “algún día vendrá mi príncipe, aunque las cosas están mal ahora, un día llegaremos a un mundo verdadero, a una tierra prometida, a un final feliz”. No necesitamos la promesa de un final feliz para justificar nuestro rechazo a un mundo que sentimos equivocado.

Ese es nuestro punto de partida: el rechazo de un mundo que sentimos equivocado, la negación de un mundo que sentimos que es negativo. A esto es a lo que debemos asirnos.

Asirnos, en efecto, porque hay demasiado para contener nuestra negación, para enmudecer nuestro grito. Mientras nuestra furia se alimenta constantemente de nuestra experiencia, cualquier intento

de expresión de nuestra furia se encuentra con una pared de algodón absorbente. No nos encontramos sólo con el problema de cómo articulamos nuestra negatividad, sino también con muchos argumentos que parecen bastante razonables. Hay tantas maneras de que nuestro grito rebote hacia nosotros, de mirarnos y preguntarnos por qué gritamos, de hacer de nuestro grito un objeto de análisis. ¿Es por nuestra edad, por nuestros antecedentes sociales o sólo por algún desajuste psicológico que somos tan negativos? ¿Es que no entendemos la complejidad del mundo, las dificultades prácticas de implementar un cambio radical?

Entonces nos urgen a (y nosotros sentimos la necesidad de) estudiar teoría política y social. Y algo extraño ocurre. Cuanto más estudiamos la sociedad, más de nuestra negatividad se disipa o se desliza, como si fuera irrelevante. Si embargo, ninguna de las cosas que nos enfurecía cuando empezamos ha desaparecido. Tal vez hemos aprendido cómo encajan todas juntas como partes de un sistema de dominación social, pero, de cualquier manera, nuestra negatividad ha desaparecido de la escena. Cuando comenzamos a estudiar, aprendemos que la manera de comprender es perseguir la objetividad, poner a un lado nuestros propios sentimientos. No es tanto lo que aprendemos, sino cómo lo aprendemos lo que parece enmudecer nuestro grito. Es una estructura entera de pensamiento lo que nos desarma.

¿Quiénes somos 'nosotros', después de todo, este 'nosotros' que tan vehementemente nos afirma a nosotros mismos al comienzo de lo que está pretende ser un libro serio? Los libros de teoría social serios comienzan habitualmente en tercera persona, no con aseveraciones de un 'nosotros' indefinido. 'Nosotros' es una palabra peligrosa, abierta al ataque desde todos lados. Algunos lectores ya estarán diciendo: "Grita si te gusta, compañero, pero no me cuentes como una parte de tu 'nosotros'. No digas 'nosotros' cuando deberías decir 'yo', porque entonces estás usando el 'nosotros' para imponerle tus puntos de vista a los lectores". Otros no dudarán en objetar que es bastante ilegítimo empezar con un inocente 'nosotros' como si el mundo recién hubiera nacido. El sujeto, se nos dirá, no es un punto de partida legítimo para comenzar, dado que en sí mismo es un resultado y no un comienzo. Es equivocado comenzar desde un 'nosotros gritamos' porque primero debemos entender el proceso que lleva a la construcción social de ese 'nosotros' y a la constitución de nuestro grito.

¿Y, aún así, desde qué otro lugar podríamos comenzar? En tanto escribir y leer es un acto creativo, es inevitablemente el acto de un 'nosotros'. Comenzar en tercera persona no es un punto de partida neutral, puesto que ya presupone la supresión del 'nosotros' del sujeto de la escritura y la lectura. 'Nosotros' está aquí como punto de partida porque no podemos, honestamente, comenzar desde ningún otro lugar. No podemos comenzar desde ningún otro lugar que no sea el de nuestros propios pensamientos y nuestras propias reacciones.

Por el momento, este 'nosotros' es un nosotros confuso. Somos, por el momento, una primera persona del plural indistinta, una mezcla amorfa y posiblemente contradictoria entre el 'yo' del escritor y el 'yo' o el 'nosotros' de los lectores. Pero comenzamos por 'nosotros' y no por 'yo', porque 'yo' ya presupone una individualización, un reclamo por la individualidad de los pensamientos y sentimientos, mientras que el acto de escribir o leer se basa en asumir alguna clase de comunidad, aunque contradictoria o confusa. El 'nosotros' de nuestro punto de partida es mucho más una pregunta que una respuesta. El mérito de comenzar con un 'nosotros' antes que con un 'esto' es que confrontamos abiertamente con la pregunta que subyace a cualquier aseveración teórica: quiénes somos 'nosotros' los que la hacemos?

Por supuesto, este 'nosotros' no es un sujeto puro y trascendente: somos un 'nosotros' antagónico, producto de una sociedad antagónica. Lo que sentimos no es correcto necesariamente, pero es un punto de partida para ser respetado y criticado, y no desplazado a un lado en favor de la objetividad. Indudablemente, somos autocontradictorios: no sólo en el sentido de que el lector puede no sentir lo mismo que el escritor (tampoco cada lector lo mismo que los demás lectores), sino también en el sentido de que nuestros sentimientos son contradictorios. El desacuerdo que sentimos en el trabajo o cuando leemos los periódicos puede dejar lugar a un sentimiento de satisfacción cuando nos relajamos después de una comida. El desacuerdo no es entre un 'nosotros' externo en contra del mundo, inevitablemente es un desacuerdo que también alcanza nuestro interior. 'Nosotros' es una pregunta que continuará resonando a lo largo de este libro.

Somos moscas atrapadas en una tela de arañas. Comenzamos desde un desorden enmarañado porque no hay otro lugar para comenzar. No podemos comenzar simulando que estamos afuera del descontento de nuestra propia experiencia, pues hacerlo sería mentir. Como moscas atrapadas en una red de relaciones sociales que están más allá de nuestro control, sólo podemos tratar de liberarnos a nosotros

mismos cortando las cuerdas que nos aprisionan. Sólo podemos intentar emanciparnos a nosotros mismos, alejarnos, negativamente, críticamente del lugar en que estamos. No es porque estamos mal adaptados que criticamos, no es porque queramos ser difíciles. Es sólo que la situación negativa en la que existimos no nos deja otra opción: vivir, pensar, es negar de cualquier manera que podamos la negatividad de nuestra existencia. “Por qué tan negativa?” pregunta la araña a la mosca. “Sé objetiva, olvida tus prejuicios”. Pero no hay forma en que la mosca pueda ser objetiva, por más que quiera serlo: “Mirar la tela de araña objetivamente, desde afuera ¡qué sueño!”, -musita la mosca, “¡qué sueño vacío y decepcionante!”. Por el momento, cualquier estudio de la telaraña que no comienza por la mosca atrapada en ella, simplemente no es verdadero.

El propósito de este libro es fortalecer la negatividad, tomar el lugar de la mosca, teorizar el grito. Concientemente comenzamos por el sujeto o, al menos, por una subjetividad indefinida, previendo todos los problemas que ella implica. Comenzamos por aquí porque empezar por otro lado, simplemente, no es verdadero. El desafío es desarrollar una manera de comprender el mundo capaz de construir críticamente desde el inicial punto de partida negativo, una manera de comprender el mundo que niegue su no-verdad. No se trata sólo de ver las cosas desde abajo o desde el fondo hacia arriba, porque esto implica, frecuentemente, la adopción de categorías preexistentes, una mera inversión de los signos positivo y negativo. No sólo se debe atacar una perspectiva que va desde arriba hacia abajo, sino todo el modo de pensar que deviene de y sostiene tal perspectiva. Al tratar de cortar de alguna manera una de las cuerdas que nos atan, que es la teoría social, sólo una brújula nos guía: la fuerza de nuestro propio ‘no!’.<sup>1</sup>

El pensamiento negativo no es nuevo, aunque ha sido siempre subterráneo. La tradición de pensamiento negativo más poderosa es, sin ninguna duda, la tradición marxista. Sin embargo, el desarrollo de la tradición marxista, tanto a causa de su historia particular como por la transformación del pensamiento negativo en un determinado ‘ismo’, ha creado un marco que frecuentemente limitó la fuerza de la negatividad. Por lo tanto, este libro no es un libro marxista, en el sentido de tomar al marxismo como un marco de referencia definitorio y tampoco la fuerza de sus argumentos puede ser juzgada por si es marxista o no: mucho menos este libro es neo-marxista o post-marxista. El propósito principal es poder contextualizar aquellas temáticas que son descritas frecuentemente como ‘marxistas’ en la problemática del pensamiento negativo, con la esperanza de otorgar consistencia al pensamiento negativo y de ‘hacer más aguda’ la crítica marxista al capitalismo.

Este no es un libro que intente explicar los horrores del capitalismo. Ya hay muchos libros que lo hacen y, además, tenemos nuestra propia experiencia para contarnos tal historia. Aquí, la tomamos tal como es. La pérdida de la esperanza en una sociedad más humana no es resultado del convencimiento de la gente de que el capitalismo es maravilloso, es que parece no haber ningún otro lugar al que ir, ninguna otredad [*otherness*] en la que convertirse. Lo más sensato parece ser olvidar nuestra negatividad, deshacernos de ella como de una locura de juventud. Aún así, el mundo empeora cada vez, las desigualdades se vuelven más patentes, la destrucción de la humanidad por ella misma parece acercarse. Entonces, quizás, no deberíamos abandonar nuestra negatividad sino, por el contrario, intentar teorizar el mundo desde la perspectiva del grito.

¿Y qué sucede si el lector no siente ningún desacuerdo? ¿Qué sucede si no sientes negatividad, si te conformas con decir “nosotros somos y el mundo es”? Es difícil creer que alguien esté tan a gusto con el mundo como para no sentir repulsión ante el hambre, la violencia, la desigualdad que lo rodean. Es mucho más posible que la repulsión o el desacuerdo sean suprimidos consciente o inconscientemente, ya sea para tener una vida tranquila o, mucho más simple, porque pretender no ver o no sentir los horrores del mundo les proporciona beneficios materiales directos. Para proteger nuestros empleos, nuestras visas, nuestras ganancias, nuestras oportunidades de recibir buenas calificaciones, nuestra cordura, simulamos no ver, “normalizamos” nuestra percepción filtrando todo lo indigerible, simulando que no es aquí, sino allá lejos, en Africa, en Rusia, hace cien años, en una otredad tal que, por ser extraña, limpia nuestra propia experiencia de toda negatividad. Es sobre esa percepción normalizada que se construye la idea de una ciencia social objetiva y libre de valores. La negatividad, la repulsión hacia la explotación y la violencia, son enterradas completamente, sumergidas en el concreto de los cimientos de la ciencia social así como, en algunas partes del mundo, los cuerpos de los animales sacrificados son enterrados por los constructores en los cimientos de casas o puentes. Este libro está dirigido en contra de tal supresión de la experiencia.

---

<sup>1</sup> Como Silvio Rodríguez pone en una de sus canciones “la rabia es mi vocación”.

Pero, ¿cuál es el punto? Nuestro grito es un grito de frustración, el descontento de quién no tiene poder. Pero si no tenemos poder, no hay nada que podamos hacer. Y si intentamos volvernos poderosos fundando un partido, o levantándonos en armas, o ganando una elección, no seremos diferentes del resto de los poderosos de la historia. Entonces, no hay otro camino, no hay rupturas en la circularidad del poder. Qué podemos hacer?

Cambiar el mundo sin tomar el poder.

Ja! Ja!. Muy gracioso.

## Capítulo 1 El desafío: cambiar el mundo sin tomar el poder

### I

¿Cómo podemos cambiar el mundo sin tomar el poder?

Simplemente plantear la pregunta es provocar gruñidos de ridículo, arcos de ceja, encogimientos de hombros de altanería.

“¿Cómo puedes ser tan ingenuo?” dice alguien “Sabes que no puede haber un cambio radical en la sociedad. ¿No has aprendido nada en los últimos treinta años? ¿No sabes que hablar de revolución es tonto, o estás aún atrapado en tus sueños adolescentes de 1968? Debemos vivir con el mundo que tenemos, y hacer lo mejor de él”.

“¿Cómo puedes ser tan ingenuo?”, dicen otros, “por supuesto que el mundo necesita una revolución, pero ¿piensas seriamente que puede producirse un cambio sin tomar el poder, por elecciones o de otra manera? ¿No ves las fuerzas a las que nos enfrentamos, los ejércitos, la policía, los matones paramilitares? ¿No sabes que el único lenguaje que ellos entienden es el del poder? ¿Piensas que el capitalismo colapsará si todos levantamos las manos cantando “Todo lo que necesitamos es amor” [*All we need is love*]? Vuelve a la realidad”.

La realidad y el poder están tan imbricados mutuamente que aún insinuar la pregunta acerca de disolver el poder es pararse fuera del límite de la realidad. Todas nuestras categorías de pensamiento, todas nuestras certezas sobre lo que es la realidad o lo que son la política o la economía o hasta el lugar en que vivimos, están tan permeadas por el poder, que sólo decir “no!” al poder nos precipita en un mundo vertiginoso en el que no hay otro punto de referencia fijo al que aferrarse que no sea la fuerza de nuestro “no!”.

Y, aún así, no hay otra alternativa.

### II

Ciertamente, la idea de que el modo en que la sociedad está organizada está equivocado de alguna manera fundamental no es monopolio de una casta de dedicados revolucionarios. Es, probablemente, algo que la mayoría de nosotros sentimos, con mayor o menos intensidad, al menos en ciertos momentos.

Para mucha gente, la percepción no va más allá de esto. Para muchos, en realidad, esta es una percepción sólo momentánea o intermitente, agudizada por la intensidad de ciertas experiencias, luego opacadas por la ceguera del interés propio e inmediato, la fragmentación de la experiencia social o la resignación ante el hecho de que “no hay nada que hacer”. Para ellos, la perspectiva revolucionaria está aletargada, dormida, quizás hasta muerta.

Para otros, la percepción conduce a una ansiedad activa, a un entusiasmo por cambiar el mundo. ¿Qué es lo que podemos hacer para mejorar el mundo, para hacerlo un lugar más humano? Hay una respuesta a mano: unirse a un partido político, ayudarlo a ganar el poder gubernamental, cambiar el país en esta forma. Muchos canalizan su entusiasmo en participación, directa o indirecta, en partidos políticos. Se argumenta que, como vivimos en una democracia parlamentaria, la forma de cambiar el mundo es a través de la acción parlamentaria.

Otros, más impacientes, más disgustados, más dubitativos sobre lo que pueda obtenerse por medios parlamentarios, se vuelcan a políticas revolucionarias. Aquellos que desean cambiar el mundo por medio del reformismo o de políticas parlamentarias, se argumenta, están ciegos ante la fuerza de las interconexiones. Focalizar exclusivamente la acción en el parlamento es no considerar las conexiones que lo rodean y lo limitan. El parlamento es solo una parte de un amplio aparato del Estado, no elegido, y ese aparato está vinculado de muchas maneras a los intereses del capital. Esto restringe seriamente lo que pueda ser alcanzado por medio del parlamento, si es que algo puede alcanzarse. Es necesario, para alcanzar el cambio radical, tomar el poder del Estado.

Lo que estos dos planteos tienen en común es que se centran en el Estado como el punto estratégico desde el cual es posible cambiar la sociedad. A pesar de todas sus diferencias, ambos aspiran a ganar el poder del Estado. Esto no es lo único, por supuesto. En la perspectiva revolucionaria, y aun en las perspectivas parlamentarias más radicales, ganar el poder del Estado es visto como parte de un brote de insurgencia social. Sin embargo, ganar el poder del Estado es considerado como la pieza central del proceso revolucionario, el eje desde el que irradiará el cambio revolucionario.

Después de un siglo de fracasos, es tiempo de preguntarse si puede sostenerse este argumento. Ambas perspectivas, la “reformista” y la “revolucionaria”, han fracasado completamente en el logro de las expectativas de sus entusiastas seguidores. Ellas pueden haber logrado (por un tiempo) aumentar los niveles de seguridad material en aquellos países en los que han ganado el poder, pero no han hecho nada para promover el reino de la libertad que había sido siempre el centro de la aspiración comunista. A lo largo de más de cien años el entusiasmo revolucionario de la juventud ha sido canalizado en la construcción del partido o en aprender a manejar armas; por más de cien años, los sueños de aquellos que han querido un mundo adecuado para la humanidad han sido burocratizados y militarizados, todo para que el poder del Estado fuera ganado por un gobierno que entonces podía ser acusado de “traicionar” el movimiento que lo llevó al poder. “Traición” ha sido una palabra clave para la izquierda durante el último siglo, mientras un gobierno tras otro fueron acusados de “traicionar” los ideales de quienes los sostenían, hasta que ahora, al final del siglo, la noción de traición misma se ha vuelto tan trillada que no provoca nada más que un encogimiento de hombros de “por supuesto”. Más que recurrir a tanta traiciones para buscar una explicación, quizás necesitaríamos revisar la noción misma de que la sociedad puede ser cambiada ganando el poder del Estado.

A primera vista, parecería obvio que ganar el control del Estado es la clave para el advenimiento del cambio social. El Estado reclama ser soberano, ejercer el poder en el interior de sus fronteras. Esto es central para la noción común de democracia: un gobierno es elegido para llevar adelante la voluntad de la gente por medio del ejercicio del poder en el territorio del Estado. Este concepto, como hemos visto, es la base del reclamo socialdemócrata de que el puede alcanzarse el cambio radical por medios constitucionales.

El argumento en contra es que el punto de vista constitucional asila al Estado de su contexto social: se le atribuye al Estado una autonomía de acción que de hecho no tiene. En realidad, lo que el Estado hace está limitado y condicionado por el hecho de que existe sólo como un nudo en una red de relaciones sociales. Esta red de relaciones sociales se centra, de manera crucial, en la forma en que está organizado el trabajo. El hecho de que el trabajo esté organizado sobre bases capitalistas implica que lo que el Estado hace y puede hacer está limitado y condicionado por la necesidad de mantener el sistema de organización capitalista del que es parte. Concretamente esto significa que cualquier gobierno que tome acciones significativas directas contra los intereses del capital encontrará que el resultado será una crisis económica y que el capital huirá del territorio estatal.

Los movimientos revolucionarios inspirados por el marxismo han sido siempre conscientes de la naturaleza capitalista del Estado. Entonces, ¿por qué han enfocado el hecho de ganar el poder del Estado como el medio de cambiar la sociedad? Una respuesta es que los movimientos revolucionarios frecuentemente tuvieron una visión instrumental de la naturaleza capitalista del Estado. Habitualmente han considerado al Estado como un instrumento de la clase capitalista. La noción de ‘instrumento’ implica que la relación entre el Estado y la clase capitalista es externa: como un martillo, la clase capitalista manipula ahora al Estado según sus propios intereses; después de la revolución, éste será manipulado por la clase trabajadora conforme *sus* propios intereses. Tal punto de vista reproduce, inconscientemente quizás, el aislamiento o la autonomización del Estado de su propio contexto social, cuya crítica es el punto de partida de la política revolucionaria. Para retomar un concepto que será desarrollado más adelante, esta visión fetichiza al Estado: supone que puede ser abstraído de la red de relaciones de poder en la que está inmerso. La dificultad que los gobiernos revolucionarios han experimentado en detentar el poder del Estado conforme los intereses de la clase trabajadora sugiere que la inmersión del Estado en la red de relaciones sociales capitalistas es mucho más fuerte y más sutil de lo que la noción de instrumentalidad sugeriría. El error de los movimientos marxistas revolucionarios no ha sido negar la naturaleza capitalista del Estado, sino subestimar la fuerza y la complejidad de su naturaleza capitalista.

Un aspecto de esta subestimación es el grado en que los movimientos revolucionarios (y, más aun, los reformistas) han tendido a asumir que la “sociedad” puede ser entendida como una sociedad nacional (esto es, dentro de límites estatales). Si se concibe la sociedad como la británica, la rusa o la mexicana, esto, obviamente, otorga peso al planteo de que el Estado puede ser el punto central de la transformación social. Tal aseveración, sin embargo, presupone una abstracción previa del Estado y la sociedad respecto de sus contornos, un recorte conceptual de las relaciones sociales en las fronteras del Estado. El mundo, en esta concepción, está hecho de muchas sociedades nacionales, cada una con su propio Estado, relacionándose unas con otras en una red de relaciones inter-nacionales. Cada Estado es, entonces, el centro de su propio mundo y se vuelve posible concebir una revolución nacional y ver al Estado como el motor del cambio radical en “su” sociedad. El problema con tal visión es que las relaciones sociales nunca han coincidido con las fronteras nacionales. Las discusiones actuales sobre la “globalización” apenas resaltan lo que siempre ha sido cierto: las relaciones sociales capitalistas, por su naturaleza, han ido siempre más allá de las limitaciones territoriales. Mientras que la relación entre el señor feudal y los siervos era siempre una relación territorial, el aspecto distintivo del capitalismo fue que liberaba a la explotación de tales limitaciones territoriales, en virtud del hecho de que la relación entre el capitalista y el trabajador estaba ahora mediada por el dinero. Las relaciones sociales capitalistas nunca estuvieron limitadas por las fronteras estatales y, por lo tanto, siempre ha sido un error pensar al mundo capitalista como una suma de diferentes sociedades nacionales. La red de relaciones sociales en las cuales los Estados nacionales particulares están inmersos es (y lo ha sido desde el inicio del capitalismo) una red global.

Centrar la revolución en ganar el poder estatal implica así la abstracción del Estado respecto de las relaciones sociales de las cuales es parte. Conceptualmente, el Estado es separado del cúmulo de relaciones sociales que lo rodean y lo hacen elevarse con toda la apariencia de ser un actor autónomo. Al Estado se le atribuye autonomía, si no en el sentido absoluto de la teoría reformista (o liberal), al menos en el sentido de que el Estado es considerado como siendo *potencialmente* autónomo de las relaciones sociales capitalistas que lo rodean.

Pero podría objetarse que esta es una distorsión cruda de la estrategia revolucionaria. Los movimientos revolucionarios inspirados por el marxismo han considerado, generalmente, ganar el poder del Estado sólo como un elemento en un proceso más amplio de transformación social. Esto es verdad, ciertamente, pero se lo ha considerado generalmente como un elemento particularmente importante, un punto central en el proceso de cambio social que exige también una concentración de las energías dedicadas a la transformación social. Esta concentración privilegia, inevitablemente, al Estado como un lugar de poder.

Ya sea que el ganar el poder del Estado sea considerado como el camino exclusivo para el cambio social o sólo como un eje para la acción hay, inevitablemente, una canalización de la revuelta. El fervor de aquellos que luchan por una sociedad diferente es retomado y dirigido en una dirección particular: ganar el poder del Estado. “Si podemos sólo conquistar el Estado (ya sea por medios electorales o militares), entonces seremos capaces de cambiar la sociedad. Primero, sin embargo, debemos concentrarnos en el objetivo central: la conquista del poder del Estado”. Así continúa el argumento y los jóvenes son iniciados en lo que significa conquistar el poder del Estado: son entrenados o como soldados o como burócratas, según cómo se entienda la conquista del poder. “Primero construid el ejército, primero construid el partido, es la manera de liberarse del poder que nos oprime”. La construcción del partido (o la construcción del ejército) eclipsa todo lo demás. La negatividad inicial (el rechazo del capitalismo) se convierte en algo positivo (la construcción de instituciones, la construcción del poder). La iniciación en la conquista del poder inevitablemente deviene en una iniciación en el poder mismo. Los iniciados aprenden el lenguaje, la lógica y los cálculos del poder; aprenden a manipular las categorías de una ciencia social que ha sido conformada enteramente por esta obsesión por el poder. Las diferencias en la organización se convierten en luchas por el poder. La manipulación y la maniobra por el poder se convierten en una forma de vida.

El nacionalismo es un complemento inevitable de la lógica del poder. La idea de que el Estado es el lugar del poder involucra la abstracción del Estado particular respecto del contexto global de relaciones de poder. Inevitablemente, no importa en qué medida la inspiración revolucionaria esté guiada por la noción de revolución mundial, el énfasis en un Estado particular como el lugar desde el que surgiría el cambio social radical implica darle prioridad a la parte del mundo que dicho Estado abarca por sobre otras partes del mundo. Hasta las revoluciones más internacionalistas orientadas hacia la conquista del poder del

Estado raramente han tenido éxito en evitar el privilegio nacionalista de su Estado por sobre los otros o la manipulación pública del sentimiento nacional para defender la revolución.<sup>2</sup>

No importa cuánto se defienda el movimiento y su importancia, el objetivo de conquistar el poder involucra inevitablemente una instrumentalización de la lucha. La lucha tiene un objetivo: conquistar el poder político. La lucha es un medio para alcanzar dicho objetivo. Aquellos elementos de lucha que no contribuyan al alcance del objetivo son, o bien considerados secundarios, o bien deben ser suprimidos en conjunto: se establece una jerarquía de las luchas. Esta instrumentalización / jerarquización es, al mismo tiempo, un empobrecimiento de la lucha. Tantas luchas, tantas maneras de expresión de nuestro rechazo al capitalismo, tantas maneras de pelear por nuestros sueños de una sociedad diferente son simplemente “filtrados”. Simplemente permanecen ocultos cuando el mundo es concebido a través del prisma de la conquista del poder. Aprendemos a suprimirlos y, así, a suprimirnos a nosotros mismos. En la cima de la jerarquía, aprendemos a colocar aquella parte de nuestra actividad que contribuye a “construir la revolución”, en la base, vienen las frivolidades personales, como las relaciones afectivas, la sensualidad, el juego, la risa, el amor. La lucha de clases se vuelve puritana: la frivolidad debe ser suprimida porque no contribuye con el objetivo. La jerarquización de la lucha es una jerarquización de nuestras vidas y, así, una jerarquización de nosotros mismos.<sup>3</sup>

El empobrecimiento instrumentalista de la lucha no es sólo una característica de partidos o corrientes particulares (stalinismo, trotskismo y otras): es inherente a la idea de que el objetivo principal del movimiento es la conquista del poder político. La lucha está perdida desde el comienzo, mucho antes de que el ejército o el partido victoriosos conquisten el poder y “traicionen” sus promesas. Está perdida una vez que el poder mismo se filtra en el interior de la lucha, una vez que la lógica del poder se convierte en la lógica del proceso revolucionario, una vez que lo negativo del rechazo se convierte en lo positivo de la construcción del poder. Y, habitualmente, los involucrados no lo ven: los iniciados en el poder ni siquiera ven cuán lejos han sido conducidos hacia el razonamiento y los hábitos del poder. No ven que, si nos rebelamos en contra del capitalismo, no es porque queremos un sistema de poder diferente, es porque queremos una sociedad en la que las relaciones de poder sean disueltas. No puedes construir una sociedad de relaciones de no-poder por medio de la conquista del poder. Una vez que se adopta la lógica del poder, la lucha contra el poder ya está perdida.

La idea de cambiar la sociedad por medio de la conquista del poder, así, culmina alcanzando lo opuesto de lo que se propone alcanzar. En vez de que la conquista del poder sea un paso hacia la abolición de las relaciones de poder, el intento de conquistar el poder implica la extensión del campo de relaciones de poder al interior de la lucha en contra del poder. Lo que comienza como un grito de protesta en contra del poder, en contra de la deshumanización de las personas, en contra del tratamiento de los hombres como medios y no como fines, se termina convirtiendo en su opuesto, en la aceptación de la lógica, los hábitos y el discurso del poder en el corazón mismo de la lucha en contra del poder. Porque lo que está en cuestión en la transformación revolucionaria del mundo no es *de quién* es el poder, sino la existencia misma del poder. Lo que está en cuestión no es *quién* ejerce el poder, sino como crear un mundo basado en el reconocimiento mutuo de la dignidad humana, en la formación de relaciones sociales que no sean relaciones de poder.

Parecería que la forma más realista de cambiar la sociedad es centrar la lucha en la conquista del poder del Estado y la subordinación de la misma a este objetivo. Este es el argumento poderosamente realista de Lenin, especialmente en el *¿Qué hacer?*, pero es una lógica compartida por todos los principales líderes revolucionarios del siglo veinte: Rosa Luxemburgo, Trotsky, Gramsci, Mao, el Che. Aún la experiencia de sus luchas sugiere que el realismo aceptado de la tradición revolucionaria es profundamente irrealista. El realismo es el realismo del poder y no puede hacer más que reproducir poder. El realismo del poder es focalizado y dirigido hacia un fin. El realismo del anti-poder o, mejor, el anti-realismo del anti-poder, debe ser bastante diferente si vamos a cambiar el mundo. Y debemos cambiar el mundo.

Este, entonces, es el desafío revolucionario al comienzo del siglo XXI: cambiar el mundo sin tomar el poder. Este es el desafío que ha sido formulado más claramente por el levantamiento Zapatista en el

---

<sup>2</sup> nota al pie sobre Cuba

<sup>3</sup> nota al pie sobre Tina Modotti o Nadine Gordimer?

sudeste de México. Los zapatistas han dicho que ellos quieren hacer el mundo de nuevo, crear un mundo de dignidad, un mundo de humanidad, pero sin tomar el poder.<sup>4</sup>

Esta es una idea absurda, pero bastante inevitable. El capitalismo es un sistema de violencia y degradación que amenaza con destruir completamente la humanidad. La idea de abolir el capitalismo tomando el poder no ha logrado más que reproducir el poder capitalista. Ahora no hay alternativa: el mundo debe ser cambiado sin tomar el poder.

¿Cómo se puede cambiar el mundo sin tomar el poder? La respuesta es obvia: no lo sabemos. Es por eso que es tan importante trabajar en la respuesta, tanto teórica como prácticamente.

Poder y realidad, poder y conocimiento están tan entrelazados que abordar la cuestión de un conocimiento del anti-poder es arrojarnos en un mundo de absurdos vertiginosos. El poder y la teoría social existen en tal simbiosis que el poder es la lente a través de la cual la teoría observa el mundo, el audífono mediante el cual lo escucha: indagar por una teoría del anti-poder es intentar ver lo invisible, oír lo inaudible. Tratar de teorizar el anti-poder es deambular en un mundo inexplorado, porque hasta la tradición marxista está atravesada por el poder.

Si el mundo no ha de ser cambiado por la toma del poder, el anti-poder debe ser el centro de la estrategia revolucionaria.<sup>5</sup> Pero una revolución del anti-poder debe ser muy diferente de una revolución cuyo centro es la toma del poder. La idea de una revolución basada en el anti-poder tiene sentido sólo si está arraigada en la existencia presente del anti-poder en la vida cotidiana. Una revolución basada en el anti-poder es un asunto de todos los días, una cuestión cotidiana y, precisamente por esta razón, infinitamente más radical que una revolución focalizada en la toma del poder.

Pero, por el momento, toda esto es una pregunta, una pregunta a ser desarrollada dentro de una más grande.

---

<sup>4</sup> cita

<sup>5</sup> referencia la libro de Jorge Lora

I

El llamado zapatista a construir un mundo nuevo sin tomar el poder, ha encontrado una repercusión extraordinaria. En los últimos años, la repercusión tiene que ver con el crecimiento de lo que podría ser llamado un espacio de anti-poder. Este corresponde a un debilitamiento del proceso por el cual el descontento está centrado en el Estado. Este debilitamiento es claro para el caso de los que serían los partidos revolucionarios, que ya no tienen la capacidad que antes tenían de canalizar el descontento hacia la lucha para tomar el poder del Estado. Lo mismo sucede con los partidos socialdemócratas: los vote o no la gente, ya no tienen la misma importancia como centros de militancia política. El descontento social de hoy tiende a ser expresado mucho más difusamente, a través de la participación en 'organizaciones no-gubernamentales', por medio de campañas en torno a temas particulares, a través de preocupaciones individuales o colectivas de maestros, médicos u otros trabajadores que procuran hacer cosas de una manera que no objetive a las personas, en el desarrollo de toda clase de proyectos de comunidad autónoma, incluso en rebeliones masivas y prolongadas, tal como la que tiene lugar en Chiapas. Hay una inmensa área de actividad dirigida hacia la transformación del mundo de una manera que no tiene al Estado como centro y que no apunta a ganar posiciones de poder. Obviamente, este área de actividad es altamente contradictoria y por cierto abarca muchas actividades que podrían ser descritas como "pequeño burguesas" o románticas por los grupos revolucionarios. Abarca lo que a veces es llamado el área de "autonomía", pero sin embargo es más, mucho más amplia que lo que usualmente indica el término mismo. A veces, no siempre, está en abierta hostilidad hacia el capitalismo, aunque no encuentra ni busca el tipo de centro claro para tal actividad que antes era provisto tanto por los partidos revolucionarios como los reformistas. Esta es el área confusa en el que el llamado zapatista resuena, el área en la que crece el anti-poder.

II

Hay diferentes maneras de hablar sobre el anti-poder. Puede referirse a él como *poder-de* [*power-to*], o *poder con p minúscula*, o *potentia* como opuesto a *potestas*. Más común y confusamente nos referimos a él simplemente como "poder".

"Poder" es un término confuso porque es usado en dos sentidos diametralmente opuestos. En primer lugar, el poder es la capacidad para hacer cosas<sup>6</sup>. En este sentido, usamos comúnmente *poder* en un sentido positivo. Me siento poderoso, me siento bien. El pequeño tren, en el relato infantil, que dice "pienso que puedo, pienso que puedo" en tanto trata de alcanzar la cima de la montaña, tiene una creciente sensación de su propio poder. Vamos a una buena reunión política y nos marchamos con una sensación intensificada de nuestro poder. Leemos un buen libro y nos sentimos fortalecidos. El movimiento feminista ha dado a las mujeres una mayor sensación de su propio poder. *Poder* en este sentido puede entenderse como *poder-de*, poder hacer algo.

En todos estos ejemplos, el poder implica una afirmación de la subjetividad, una afirmación de la humanidad. Una piedra no puede decir "pienso que puedo, pienso que puedo", y el pequeño tren del relato sólo puede hacerlo en la medida en que sea tratado como un ser humano. Más significativa que la afirmación de qué es lo que se puede hacer es la afirmación de una subjetividad colectiva: pensamos que podemos.<sup>7</sup> Afirmamos nuestra propia subjetividad, nuestra capacidad de actuar, nuestra habilidad para dar forma al resultado. La afirmación del poder del sujeto es la afirmación del poder sobre un objeto. El pequeño tren que dice "pienso que puedo" tiene un objeto en vista: alcanzar la cima de la montaña. Cuando experimentamos una sensación de poder, no nos referimos solamente a una sensación general de bienestar, sino a nuestra capacidad de producir un efecto en el objeto de nuestras intenciones. El "nosotros podemos" implica que "nosotros podemos hacerlo", un acercamiento entre sujeto y objeto, una unión del hacedor y lo hecho.

---

<sup>6</sup> 'El Poder de un Hombre (tomado universalmente) es el conjunto de sus medios presentes para obtener algún aparente bien futuro', como lo expresó Hobbes. *Leviatán*. Referencia en Ashe [et al] 71.

<sup>7</sup> Se habla de esto a veces como auto-valoración, la realización de nuestro propio valor. Referencias.

El poder, sin embargo, siempre está relacionado a las condiciones en las cuales es afirmado. En especial, el significado del poder está relacionado con el contexto social, con la manera en que la subjetividad es constituida.<sup>8</sup> La capacidad para hacer cosas una vez es tan simple como sugiere la historia del pequeño tren echando humo camino a la cima de la montaña. El sujeto del hacer es normalmente, y crecientemente, no un “yo”, sino un “nosotros”, aunque es un “nosotros” tan constituido que aparece como una multitud de yoces. Si pensamos en los hombres poderosos de la historia, por ejemplo, en Julio César, Napoleón o Hitler, entonces su poder de hacer cosas no era una capacidad de hacerlas por sí mismos, sino una capacidad para comandar a otros a hacerlas. El “nosotros” de aquellos que hacen cosas aparece como un “yo”: César hizo esto, César hizo aquello. El “nosotros” es ahora un “nosotros” antagónico, dividido entre los dirigentes (los sujetos visibles) y los dirigidos (los sujetos desubjetivados invisibles). El *poder-de* deviene *poder-sobre* [power-over], una relación de poder sobre otros. Estos otros somos impotentes, estamos privados de la capacidad de realizar nuestros propios proyectos, aunque más no sea porque pasamos nuestros días realizando los proyectos de los otros.

Para la mayoría de las personas, entonces, el poder se transforma en su opuesto. El poder no significa la afirmación de nuestra subjetividad sino su destrucción. La existencia de relaciones de poder no significa la capacidad de obtener algún aparente “bien futuro”, sino precisamente lo contrario: la incapacidad de obtener el bien futuro, la incapacidad de realizar nuestros propios proyectos, nuestros propios sueños. No es que dejemos de proyectar, que dejemos de soñar, pero a menos que los proyectos y sueños sean recortados para concordar con la “realidad” de las relaciones de poder (y eso se lleva a cabo comúnmente, si no siempre, a través de la experiencia más amarga), se encuentran con la frustración. El poder, para aquellos sin la capacidad de dominio sobre otros, es la frustración. El poder, para aquellos que no tienen los medios para dominar a otros, no es el acercamiento del sujeto y el objeto, sino su separación, la separación entre el proyecto subjetivo y los medios para realizar aquel proyecto. La existencia del poder como *poder-sobre* significa que la unión del sujeto y el objeto (del proyecto y la realización) existe para el poderoso como la separación del sujeto y el objeto del impotente. Aquellos que ejercen el *poder-sobre* son los Separadores, separando el sujeto del objeto, los hacedores de los medios para hacer. Yo, César, realizo mi proyecto a través de privarlos a ustedes, mis lacayos, de la capacidad de realizar sus propios proyectos (quizás hasta de concebirlas). Si pensamos a la humanidad como la capacidad de concebir y realizar proyectos<sup>9</sup>, entonces yo, César, afirmo mi humanidad privándolos a ustedes, mis subordinados, de su humanidad. La existencia del *poder-de* como *poder-sobre* significa que la inmensa mayoría de los hacedores se convierten en lo *hecho-por* [done to], su actividad se transforma en pasividad.<sup>10</sup>

En una sociedad en la que el *poder-de* existe predominantemente como *poder-sobre* (en una sociedad en la que hacer cosas significa comandar a otros a hacerlas), aquellos que no están en una posición de comando y los que no desean permanecer como objetos pasivos del poder tienen dos opciones: pueden procurar ganar una posición de comando, unirse a las filas de los Separadores, de los que ejercen el *poder-sobre*; o pueden tratar de desarrollar su propio poder individual, pero especialmente colectivo (capacidad de hacer). Sin embargo, en una sociedad basada en el *poder-sobre*, en la separación de los hacedores respecto de sus medios de hacer, esto significa una lucha de los hacedores para reunirse ellos mismos con los medios de hacer, una lucha para reunir sujeto y objeto. El poder en este sentido es lo contrario del *poder-sobre*. No comprende la separación sino su unión de sujeto y objeto, de proyecto y realización. Si el poder en una sociedad capitalista existe predominantemente como *poder-sobre*, como separación de sujeto y objeto, entonces la lucha por reunir sujeto y objeto no es poder, sino anti-poder [anti-power].

El término ‘poder’ encubre un antagonismo (y lo hace de un modo que refleja el poder del poderoso). ‘Poder’ se usa en dos sentidos completamente diferentes, como poder-de, que denota el acercamiento de sujeto y objeto, y como poder-sobre, que denota, al menos para aquellos sobre los que se ejerce, una separación de sujeto y objeto. A veces se hace referencia al problema tomando prestados términos de otras lenguas y haciendo una distinción entre *potentia* (poder-de) y *potestas* (poder-sobre).<sup>11</sup> Sin embargo, esta distinción hace menos obvia la íntima y antagónica conexión entre los dos, sugiriendo quizás la posibilidad de una coexistencia pacífica entre ambas (*potentia* y *potestas*). Esta íntima y

<sup>8</sup> Dejamos de lado la cuestión de las limitaciones naturales del poder, las limitaciones de nuestro poder para cambiar la posición de las estrellas, por ejemplo.

<sup>9</sup> Nota al pie sobre el arquitecto y la abeja.

<sup>10</sup> Citar del 1844 [ms].

<sup>11</sup> Nota sobre pouvoir/puissance, Macht/Kraft.

antagónica conexión descansa, en primer lugar, en que el poder-de (*potentia*) existe predominantemente como poder-sobre (*potestas*) en la sociedad contemporánea (o, en otras palabras, *potestas* es la forma o el modo de existencia de *potentia*), y, en segundo lugar, el poder-de (*potentia*), si no existe como poder-sobre (*potestas*), sólo puede existir como anti-poder. Es este anti-poder, a saber, la posibilidad de la emancipación humana, lo que nos interesa aquí.

Para indicar el carácter fundamental del antagonismo al poder-sobre (*potestas*), se usará el término anti-poder antes que *potentia* en el presente argumento, y el término 'poder' será normalmente reservado para el poder-sobre (*potestas*). El anti-poder se opone absolutamente al poder en dos sentidos que son centrales para el argumento de este libro.

En primer lugar, el anti-poder existe en constante conflicto con el poder-sobre. El intento por crear un poder-de, una capacidad de hacer cosas que no implique el ejercicio del poder sobre otros, entra en conflicto inevitablemente con el poder-sobre. *Potentia* no es una alternativa a *potestas* que pueda simplemente coexistir con ella. Parecería que podemos simplemente cultivar nuestro propio jardín, crear nuestro propio mundo de relaciones amorosas, negarnos a ensuciar nuestras manos en la suciedad del poder, pero esto es una ilusión. No hay inocencia y esto es verdad con una intensidad creciente. El poder-de que no existe como poder-sobre sólo puede existir en antagonismo al poder-sobre. Esto no se debe tanto al carácter del poder-de (el cuál no es inherentemente antagonista) como a la naturaleza voraz, de "ser lobo hambriento", del poder-sobre. *El poder-de, si no deviene poder-sobre, sólo puede existir, abierta o latentemente, como poder-contra, como anti-poder.*

En segundo lugar, el anti-poder es un proyecto que se opone fundamentalmente al poder. El anti-poder se mueve en dirección opuesta al poder, re-uniendo sujeto y objeto en lugar de separarlos. Donde el poder des-humaniza, tratando a la gente como objetos, el proyecto de anti-poder apunta a re-constituirlos como sujetos, a crear humanidad, a promover el potencial humano. La noción de *anti-poder* es bastante diferente de la de *contra-poder*. Los conceptos de revolución que apuntan a tomar el poder están centrados típicamente en la noción de contra-poder. La estrategia es construir un contra-poder, un poder que pueda levantarse contra el poder dominante. A menudo el movimiento revolucionario ha sido construido como una imagen refleja del poder, ejército contra ejército, partido contra partido, con el resultado de que el poder se reproduce a sí mismo dentro de la propia revolución. El anti-poder, entonces, no es un contra-poder, sino algo mucho más radical: es la disolución del poder. Este es el enorme, absurdo, inevitable desafío del sueño comunista: crear una sociedad libre de relaciones de poder a través de la disolución del poder. Este proyecto es mucho más radical que cualquier noción de revolución basada en la conquista del poder, y al mismo tiempo mucho más realista. Sin embargo, para mostrarlo como realista, tendremos que mostrar la realidad material del anti-poder, la cual se presenta aquí únicamente en preceptos abstractos.

Este libro es una exploración del absurdo y oscuro mundo del anti-poder. El mundo de la ciencia social ortodoxa (sociología, ciencias políticas, ciencias económicas y otras) es un mundo en cual el poder está tan dado por supuesto que ninguna otra cosa es visible. En la ciencia social que trata de explicar al mundo como lo que es, de mostrar cómo funciona, el poder es la clave de todas las categorías, y a causa de su proclamada neutralidad (en efecto, por ella) esta ciencia social participa activamente en la separación de sujeto y objeto que es la sustancia del poder. A nosotros, el poder sólo nos interesa en la medida en que nos ayuda a comprender el desafío del anti-poder: El estudio del poder por sí mismo, en abstracción del desafío y proyecto del anti-poder, nada puede hacer sino reproducir activamente el poder.

### III

En una sociedad capitalista, el poder es obviamente deslumbrante, tan simple que somos deslumbrados por su complejidad, tan complejo que somos deslumbrados por su simplicidad.

En primer lugar, y crucialmente, es importante establecer lo obvio: el poder existe en el capitalismo sobre todo como dinero, propiedad, capital. El dinero es poder-de, la capacidad de hacer cosas: si tenemos dinero, podemos viajar adonde queramos, podemos vivir en la casa que queramos, podemos realizar nuestros proyectos. El dinero es poder-sobre, los medios por los cuales podemos comandar a otros, la capacidad de decir a otros "haz esto" y ellos lo hacen, la capacidad de emplear a otros, de comprar sus servicios, de decirles qué hacer. Para la mayoría de las personas, el dinero es la

frustración del impotente: “si sólo tuviera dinero, podría hacer esto, o aquello, o lo otro”. Para la mayoría, el dinero es la sujeción al poder de los otros: “debo hacer lo que él me dice o no recibiré el dinero que necesito para vivir”.

El dinero es el medio a través del cual el poder-de se convierte en poder-sobre. Si deseo hacer algo que requiere la participación de otros (la socialización del trabajo), entonces, en una sociedad capitalista, puedo comprar aquella participación con dinero. Puedo comprar el tiempo de otros (el uso de su fuerza de trabajo por un tiempo determinado) y comandar su hacer durante aquel tiempo. El dinero es el medio por el cual yo realizo mi proyecto subordinando a otros al mismo y separándolos de la posibilidad de realizar sus propios proyectos. Su actividad no es un hacer auto-determinado, sino un trabajar-para-otros, un trabajo [*labour*]. El dinero, como comando-sobre-otros, como separación-del-sujeto-del-objeto, como transformación-del-hacer-en-trabajo, es capital. Como capital, como comando-sobre-otros, el dinero se expande: el dinero engendra más dinero. Aparentemente, esto es un proceso sin esfuerzo: parece que el dinero invertido tiene la propiedad de expandirse, cuando en realidad la expansión viene del trabajo de aquellos que están siendo mandados a trabajar. Su trabajo produce un incremento del valor, que es entonces apropiado por el capitalista: los trabajadores son explotados. El dinero se auto-perpetúa, se auto-expande. No es sólo el caso de “hoy te pago por trabajar para mí, tú me pagas mañana por trabajar para ti”. Por el contrario, el hecho de comandar-a-otros conduce a una expansión del dinero del propietario de dinero, significa que hay una continuidad del poder-sobre, que hay una concentración siempre creciente del poder-sobre en un polo, y una acumulación cada vez más grande de frustración en el otro.

El dinero no se sostiene solo. Presupone la propiedad privada y un sistema de leyes y el cumplimiento de la ley para apoyar esa propiedad. La separación de sujeto y objeto en la cual se basa el capitalismo es una separación física y violenta. Hay una separación física en el proceso de producción entre el productor y la cosa producida, que es apropiada por otro. Sin embargo, el mismo proceso de separación en la producción, el mismo hecho de que la producción (o, más generalmente, el trabajo) se desarrolle de esta manera, presupone una separación anterior, la separación del hacedor respecto de los medios de hacer, del productor respecto de los medios de producción. Al comienzo del capitalismo, la separación de los hacedores respecto de los medios de hacer fue un proceso notoriamente sangriento y violento, de despojar de sus tierras a los campesinos y cercar la propiedad privada, un proceso que a menudo se denomina acumulación “primitiva” u “originaria”. Sin embargo, la existencia permanente de la propiedad privada implica un proceso continuo de cercamiento y exclusión, no menos sangriento y violento. En los últimos años, el cercamiento ha procedido con una nueva intensidad a medida que más y más áreas han sido redefinidas como propiedad privada (a través de privatizaciones, de la erosión de la tenencia de tierras comunales en algunas partes del mundo, de la rápida expansión del concepto de propiedad para cubrir las nuevas formas de “propiedad intelectual”, y demás). La misma existencia de la propiedad privada significa un proceso constante de cercamiento y exclusión. “Esta es mi propiedad” significa “te excluyo, cerco lo que es mío”. Este cercamiento / exclusión es impuesto con fuerza contra cualquiera que lo desafíe. El “yo excluyo / yo cerco” de la propiedad privada implica toda una estructura de organización social que tiene como núcleo esta exclusión / cercamiento. La propiedad privada, la separación del sujeto respecto del objeto, del hacedor respecto de sus medios de hacer, es central al funcionamiento de la ley, la economía, el Estado y cualquier otro aspecto de la sociedad capitalista. El Estado, por ejemplo, no se mantiene aparte de la separación de sujeto y objeto que es la propiedad privada: no sólo la protege activamente, sino que el mismo hecho de que es una instancia “pública” separada de la esfera “privada” aísla el ejercicio “privado” del poder-sobre y refuerza la separación general del hacedor respecto de sus medios de hacer. Hablar del “poder político” como si pudiera ser visto abstrayéndolo del poder inherente a la existencia de la propiedad privada no sólo es un sinsentido, sino que también contribuye activamente al aislamiento y por lo tanto a la reproducción de las estructuras de poder existentes.

El poder en la sociedad capitalista está centrado en el dinero, la propiedad, el capital: estas son las formas históricas específicas en las cuales el sujeto es separado del objeto, los hacedores del hacer. Esto no significa que todas las relaciones de poder en la sociedad capitalista están mediadas por el dinero: uno podría pensar en las relaciones entre los niños y los adultos, por ejemplo, o entre hombres y mujeres. Sin embargo, aunque el dinero no juega un rol directo en todas las relaciones de poder, su presencia o ausencia es normalmente una característica importante. De esta manera, aunque las relaciones de poder entre mujeres y hombres no pueden ser reducidas simplemente a una cuestión de dinero, la diferencia en el acceso al dinero entre mujeres y hombres indudablemente juega una parte

importante en la conformación de las formas de las relaciones de género bajo el capitalismo. El rol central del dinero en la mediación de las relaciones de poder en nuestra sociedad nos permite decir que el dinero es poder o, más precisamente, que *capital es poder y poder es capital*. Esto no es una simplificación, aunque necesita elaboración.

En una primera aproximación, entonces, el poder en la sociedad capitalista es un problema sencillo. Hay un número de personas relativamente pequeño que posee o controla grandes cantidades de dinero y que usa este dinero no sólo como poder-de hacer cosas, sino como capital, esto es, como poder para comandar el hacer de otros, transformando ese hacer en trabajo. Este capital tiende a auto-perpetuarse y auto-expandirse porque el trabajo comandado por el capital produce nuevo valor que puede ser convertido en dinero y así en capital expandido. Para aquellos que tienen capital hay entonces una continuidad en el ejercicio del poder; para aquellos que están sin capital hay una continuidad en ser comandados por otros, en ser explotados y excluidos. El capitalismo es, así, una sociedad de *clases* que tiene como eje una relación antagónica entre una clase capitalista y una clase trabajadora.

Es claro que la esperanza de un cambio radical en tal sociedad no debe ser puesta en la clase poderosa, sino en la explotada y excluida. El sujeto revolucionario sólo puede ser la clase trabajadora.

Aquí es donde comienzan nuestros problemas teóricos, y no donde terminan. La consideración anterior es correcta pero incompleta y, por ser incompleta, peligrosamente falsa. Decir que es una consideración demasiado simplificada es engañoso si esto significa (como tan a menudo) que la noción de lucha de clases debe ser moderada. Por el contrario: la consideración anterior es demasiado simplificada porque no trata lo suficiente la lucha de clases. Aparta de nosotros la lucha de clases en vez de interiorizarla, en lugar de ver cómo desgarran nuestras propias entrañas.

La principal dificultad con esta consideración, en otras palabras, es la externalidad. El capital y el trabajo son vistos como externos uno del otro. Por un lado, hay una clase capitalista poderosa y mala y, por el otro, hay una clase trabajadora inocente y buena. Esta es una consideración empobrecida porque pasa por alto el grado en el que el poder penetra en la clase trabajadora y también el grado en el que el anti-poder penetra en el capital. El problema teórico y político real es comprender la mutua penetración del poder y el anti-poder.

El problema más evidente es la inocencia del sujeto revolucionario. La simple consideración del poder capitalista implica una santificación de la clase trabajadora (o "proletariado"). La identidad de la clase trabajadora es vista, sin más, como positiva. La acción de la clase trabajadora es vista como positiva en sí misma. Cualquier acción de la clase trabajadora que no es radical o revolucionaria (a los ojos de los teóricos, por supuesto) tiene entonces que ser explicada en términos de una desviación respecto de la "verdad". La "falsedad" entra entonces en la discusión teórica como una categoría central, principalmente en la noción de "falsa conciencia". ¿Por qué la clase trabajadora no ha cumplido con las expectativas de los líderes revolucionarios de principios del siglo veinte? Falsa conciencia (de parte de la clase trabajadora, por supuesto, y no de los líderes revolucionarios). "Falsa conciencia" es utilizado para explicar cualquier desviación entre lo que los teóricos revolucionarios piensan que la clase trabajadora debería hacer o pensar y lo que "en realidad" hace o piensa. La noción de "falsa conciencia" es central para la teoría del partido de vanguardia, porque la tarea primaria de un partido tal es llevar la "verdadera" conciencia al proletariado.

¿Cómo se produce y reproduce esta "falsa conciencia"? "Hegemonía" es la respuesta más usual: para comprender la "falsa conciencia" del proletariado, debemos comprender el funcionamiento de la hegemonía capitalista, cómo es que la clase dominante o el sistema capitalista como un todo forma las ideas de los trabajadores y les infunde falsa conciencia. Esta respuesta se ha puesto particularmente de moda en los últimos veinte años o más y a menudo es justificada remitiendo a los escritos de Gramsci.

Este enfoque presenta ciertos problemas. Primero, establece una discusión paralela acerca de un poder que aparentemente está bastante separado del poder inherente al capital. Se ve el poder como centrado en la esfera político-cultural, la esfera de las ideas: la separación de sujeto y objeto inherente a la producción capitalista es tratada como algo bastante distinto, en el mejor de los casos, o simplemente olvidada, en el peor (y más común) de los casos. La materialidad del poder (y el anti-poder) es, de esta manera, pasada por alto. Segundo, centrarse en la hegemonía conduce a concentrarse en la explicación de cómo domina la clase dominante, provocando sin duda mucha indignación moral, pero dejando poco

espacio, en el caso de que haya alguno, para el anti-poder, para una discusión de cómo la clase dominante *fracasa* en dominar. Un tercer problema, con respecto a los enfoques que hablan de la falsa conciencia, es que implican una noción de lo correcto y suponen que el hablante o escritor ha alcanzado de algún modo una posición correcta. Habitualmente no se deja en claro qué significa lo correcto y cómo se lo alcanza.

El supuesto de que la relación entre el capital y el trabajo es externa nos deja, de esta manera, con muchos problemas relativos a la inocencia o al engaño de la clase trabajadora. A la inversa, la noción de que la clase trabajadora es externa al capital también afecta nuestro concepto de capital. El capital aparece como una fuerza omnipotente que actúa como un sujeto autónomo, el tirano que se levanta sobre y contra la víctima. Sólo viendo al poder y al anti-poder como fuerzas antitéticas que se penetran mutuamente podemos comenzar a ver la fuerza del rechazo del poder dentro del poder mismo. Sólo de esta manera podemos desarrollar la posibilidad material de cambiar la sociedad.

En el conflicto entre el anti-poder y poder no somos neutrales. Nuestras reflexiones teóricas sobre el conflicto son parte del conflicto mismo. Necesitamos encontrar la voz teórica del anti-poder, la voz de los que no tienen voz.

## Capítulo 3

### La crítica

*La crítica es la voz del anti-poder, la amplificación del grito.*

Gritamos. Gritamos otra vez. Regresamos a nuestro punto de partida. Gritamos ante los horrores y las injusticias del capitalismo. Gritamos porque lo vemos destrozando el mundo y destrozándonos.

El mundo nos devuelve nuestro grito. Cuando gritamos contra los horrores que enfrentamos, la respuesta es “Nos compadecemos, pero...”, lo cual es siempre un “Comprendemos, pero, ¿no está usted siendo irracional?” Si persistimos, el repudio deviene más fuerte: “¡Está siendo irracional, es un inmaduro, está enfermo! ¡El problema eres tú, y no la sociedad! ¡Eres deshonesto y esquizofrénico, lo suficientemente feliz como para disfrutar los beneficios de la sociedad y luego quejarte de sus cimientos!”.

La reacción obvia es contestar: “No estamos enfermos, es la sociedad la que está enferma”. Pero hay peligros en este planteo. Adoptamos una moral superior que nos coloca por encima de la sociedad. Estamos sanos, ustedes -la sociedad- están enfermos. Conocemos lo que está mal en la sociedad, pero la sociedad está tan enferma que los otros no lo ven. Tenemos razón, tenemos la conciencia verdadera: aquellos que no ven que tenemos razón, son engañados por la sociedad, envueltos en la falsa conciencia. El grito de furia con el que empezamos se vuelve fácilmente una denuncia farisea de la sociedad, un elitismo moralista.

Quizás, entonces, deberíamos escuchar a los partidarios de la realidad cuando nos dicen que estamos enfermos, que somos irracionales, inmaduros, deshonestos, esquizofrénicos. Estamos obligados a regresar otra vez a la problemática pregunta: “¿quiénes somos nosotros?”.

Por lo menos, tenemos que reconocer que somos lastimados, heridos, dañados. Somos heridos cuando nuestro desacuerdo nos es devuelto, cuando nuestra crítica subjetiva es repudiada por una realidad objetiva que nosotros no controlamos. Nuestro grito es el de una conciencia desgraciada<sup>12</sup>, una subjetividad dañada. Nuestro desacuerdo es el desacuerdo de un sujeto frustrado, un sujeto que resiste y que es repudiado por una realidad que no controlamos. Nuestra frustración, nuestra condición dañada, nuestra enfermedad, nace de una realidad de la cual somos parte y que se nos enfrenta, una realidad de la que somos y no somos parte, de la que estamos y no estamos separados. ¿Cómo podremos siquiera decir que la sociedad está enferma y que nosotros no lo estamos? ¡Qué arrogancia! ¡Y que sinsentido! Si la sociedad está enferma, entonces, por supuesto, nosotros también lo estamos, desde el momento en que no podemos permanecer afuera de la sociedad. Nuestro grito no es el grito de nosotros-los-que-más-sabemos: no es el grito del Rey-Filósofo o el del Partido. Es el grito de una conciencia enferma, desgraciada: es el grito del rebelde que dice “¡no!” antes que el supuesto revolucionario que tiene una clara visión de adónde se dirige.

Nuestro grito es un grito contra nuestra propia enfermedad que es la enfermedad de la sociedad, un grito contra la enfermedad de la sociedad que es nuestra propia enfermedad. Nuestro grito no es sólo un grito contra una sociedad que esta “allí afuera”: es igualmente un grito contra nosotros mismos, por estar formados por la exterioridad [*out-there-ness*] de la sociedad, por el le-vantarse-sobre-contra-nosotros [*standing-over-against-us-ness*] de la realidad. No tiene sentido para el sujeto criticar al objeto de una manera religiosa cuando el sujeto es (y no es) parte del objeto criticado y está en cualquier caso constituido por su separación (y no-separación) del objeto. Tal crítica religiosa asume y, de esta manera refuerza, la separación entre sujeto y objeto, que es en primer lugar el origen de la enfermedad de ambos. Es mejor, por lo tanto, asumir desde el comienzo que la crítica de la sociedad debe ser también una crítica de nosotros mismos, que la lucha contra el capitalismo debe ser una lucha contra el “nosotros” quienes no estamos sólo *contra*, sino también *en*, el capitalismo. Criticar es reconocer que somos un ser escindido. Criticar la sociedad es criticar nuestra propia complicidad en la reproducción de esta sociedad.

Y aún así gritamos. A esto es a lo que debemos aferrarnos. Estamos enfermos, mutilados, penetrados por el poder. Nuestro grito está enfermo, mutilado, penetrado por el poder. Y aún así es al grito

---

<sup>12</sup> Referir a Hegel y la conciencia infeliz.

a lo debemos aferrarnos, porque nuestro grito nos muestra que hay un quiebre en el poder, que la dominación no es completa, que es contradictoria. Si la dominación fuera total, no podríamos criticarla.

Comenzamos a partir de nuestro propio grito enfermo y escindido en sí mismo. No abandonamos nuestro grito a causa de su enfermedad, como muchos en el pasado que, desilusionados, han abandonado el proyecto revolucionario cuando descubrieron que la clase trabajadora, o cualquier sujeto revolucionario idealizado, no era tan perfecto como sus concepciones idealizadas los habían llevado a creer. No tenemos otro lugar desde el que comenzar. Incluso si reconocemos nuestra propia confusión, incluso si reconocemos que nuestra subjetividad es parte integrante de la sociedad que criticamos, esto no es razón para abandonar nuestro punto de partida del “¡No!”. Por el contrario, el hecho de que no sólo criticamos a la sociedad sino a nosotros mismos es lo que vuelve más urgente la necesidad de aferrarse a nuestra negatividad para socavar la realidad aparentemente inmóvil que nos enfrenta.

Inevitablemente, trabajamos hacia afuera, desde nosotros mismos. Como una mosca atrapada en una telaraña, cortamos los hilos reificados que nos mantienen aprisionados. No hay manera de que podamos ponernos fuera de la telaraña y ver las cosas desapasionadamente. Atrapados en ella, no hay manera de que seamos omniscientes. No hay forma de que podamos conocer la realidad, no hay forma de que podamos conocer la totalidad. Sólo podríamos hacerlo si la separación de sujeto y objeto hubiese sido superada, pero entonces ya estaríamos viviendo en un tipo de sociedad diferente, nuestro grito estaría satisfecho. Por el momento, la única verdad que podemos proclamar es la negación de la falsedad.

Nos movemos contra el fragmentado mundo de la identidad. Tratamos de superar aquella fragmentación percibiendo interconexiones, viendo los fenómenos en el contexto de la totalidad de las relaciones sociales. Nos movemos hacia adelante críticamente, pero la crítica es abierta, sin dogmas, sin utopías preestablecidas, sin nada más que el conocimiento de nuestra propia subjetividad, de nuestra propia existencia como sujeto peleando contra nuestra subordinación a un objeto extraño. Nuestra crítica es insaciable, infinitamente destructiva, moviéndose contra cada forma, cada cosa, cada rigidificación, ya que todo es parte de la separación entre sujeto y objeto. Nuestra crítica ataca todo lo que está fijo y lo disuelve en un proceso. No hay nada fijo, entonces, a lo que podamos aferrarnos para tranquilizarnos: ni la clase, ni Marx, ni la revolución, porque todo lo fijado es una negación de nuestra subjetividad. La crítica es la inquietud del destino prometeico, la desesperación de la absoluta inquietud de la vida<sup>13</sup>, del movimiento absoluto del devenir.<sup>14</sup> Nuestra crítica es vertiginosa, la teoría vertiginosa de un mundo vertiginoso.<sup>15</sup> Sobre todo, y más vertiginosamente, nuestra crítica se vuelve contra nosotros mismos.

Nos movemos hacia afuera desde nuestro grito gracias a la crítica. Comenzamos a partir del desacuerdo, de la negatividad. Nuestra negatividad está dirigida contra el estado de cosas existente, contra la manera en que son las cosas. Sin embargo, cuando levantamos nuestra voz disonante, el estado de cosas existente no sólo se disuelve: más bien nos enfrenta, nos envuelve, nos integra o nos repudia. Nos topamos con una es-seidad [*is-ness*] general, con un *asi-son-las-cosas* [*that's-the-way-things-are-ness*] que va más allá de cualquier lucha particular.

Toda crítica o lucha surge contra límites implícitos o explícitos. A menudo los aceptamos desde el comienzo. Luchamos por mejores condiciones en la universidad, pero no cuestionamos la existencia de la institución. Luchamos por mejores viviendas, aunque no necesariamente cuestionamos la existencia de la propiedad privada que es tan fundamental en las condiciones de formación de las viviendas. Nuestra lucha tiene lugar dentro de un marco aceptado de *así-son-las-cosas*. Sabemos que este marco limita o invalida parcialmente cualquier cosa que pudiéramos llevar a cabo, pero lo aceptamos con el fin de obtener resultados concretos.

Sin embargo, podríamos empezar no aceptando límites. Esto no significa necesariamente que conscientemente rechacemos un marco limitado. Puede ser simplemente que la crítica o la lucha sean tan profundamente sentidas que no pudiera aceptarse ninguna restricción de antemano. Así, por ejemplo, podemos decir que “ningún niño debería estar en la situación de tener que vivir en la calle” o, más fuertemente, “nosotros, como niños de la calle, decimos ‘no’ a una situación por la que tenemos que vivir en las calles”. Aquí tenemos un movimiento potencialmente ilimitado contra las barreras. Las barreras

---

<sup>13</sup> Referir a Hegel.

<sup>14</sup> Referir a los Grudrisse.

<sup>15</sup> Adorno.

vendrán de muchas formas: “comprendemos, pero no tienes dinero para pagar tu alojamiento”; “comprendemos, pero el Estado no tiene dinero para proveerte alojamiento”; “comprendemos, pero aceptar lo que exiges podría socavar la disciplina del mercado”; “comprendemos, pero darte lo que quieres podría socavar la posición de la economía nacional en el mercado mundial”; “comprendemos, pero lo que quieres es incompatible con el respeto a la propiedad privada”; “comprendemos, pero si quieres cambiar las cosas, entonces puedes hacerlo a través de las urnas en las próximas elecciones”. Demasiadas barreras, demasiados paramentos alzados para justificar el hecho de que 100 millones de niños viven en las calles en las ciudades del mundo. En cada punto, la objeción planteada es una invitación a limitar la crítica, a volverla positiva, constructiva: “Haremos lo que podamos para mejorar la situación de los niños de la calle, dentro de los límites constituidos por la existencia del dinero, el gasto del Estado, la existencia del mercado, la posición competitiva de la economía nacional, los compromisos electorales del partido, etcétera”. El peligro, entonces, es que lo que comenzó como una lucha sin límites, termine reforzando los límites que, en primer lugar, tanto han hecho por poner a los niños en la calle. La alternativa es decir “No, este tema es tan importante que no aceptamos ninguna restricción, ningún límite, ningún paramento: si el bienestar de los niños es incompatible con el dinero, el mercado, la posición competitiva de la economía nacional, la existencia del capitalismo, entonces mucho peor para todos ellos”. Entonces, ésta es una crítica diferente: es la crítica sin límites, la crítica que pone en cuestión la existencia misma de los límites.

Podrían tomarse algunos ejemplos diferentes: la dinámica de la crítica es similar en cada caso. Toda crítica, toda lucha es confrontada en algún punto con límites aparentemente fijados. Los límites, sin embargo, no resisten por sí mismos. Ellos se interconectan y refuerzan uno al otro mutuamente. Desbordan la lucha particular, constituyendo la red entera de la realidad, una red entera de *es-seidad*, en la que el dinero, la propiedad privada, el mercado, el Estado, las elecciones son meramente nodos particulares. Esta realidad se levanta sobre y contra nosotros, confronta nuestra negación. Es esencial reconocer la red que nos confronta, tanto porque constituye la elasticidad de la positividad que responde a nuestra negación como porque es la unidad de esta red la que vuelve clara la unidad de luchas de desacuerdo aparentemente dispares.

La crítica, si es ejercida coherentemente, debe entonces confrontar la realidad misma, debe tratar de romper la red. La crítica adquiere una nueva dimensión. Pasa de ser una crítica de un aspecto de la sociedad a ser una crítica de la realidad. Pasa de ser una crítica del modo particular en que las cosas son a una crítica más general del así-son-las-cosas, de la manera en que son las cosas, una crítica de la identidad.

Sin embargo, emprender la crítica de la realidad y rechazar todos los parámetros pre-dados es moverse en aguas oscuras e intimidantes. Es un coqueteo con la locura, por lo que está en discusión no sólo es el destino de los chicos de la calle, sino imágenes percibidas de la realidad, de la racionalidad, de la científicidad. Lo que está en discusión es la *es-iedad* misma.

Si deseamos permanecer fieles a nuestro punto de partida, entonces debemos confrontar la red de la realidad que se levanta contra nosotros, la estructura de los límites (dinero, mercado, Estado, etcétera) que constantemente nos desarma. Pero ¿cómo? Este es un libro, no una manifestación callejera. Uno no puede arrojar adoquines en un libro y, aún si pudiese, ¿cómo podría uno arrojar adoquines al dinero o al mercado?

En un libro, confrontar la realidad significa criticarla. Existen, sin embargo, dos maneras de criticar. El primero y más común sentido del término, a menudo asociado con Kant, es centrarse en el objeto particular de la crítica y someterlo al juicio de la razón: está mal que haya chicos viviendo en la calle, está mal que haya discriminación contra la gente indígena en tantas partes del mundo, su argumento es erróneo en éste y en aquél punto. La crítica de este tipo es la sustancia de los argumentos cotidianos, pero no nos lleva lo suficientemente lejos. En primer lugar, enfoca aspectos particulares de la sociedad y nos dice poco en relación a su interconexión, en tanto que ya tenemos la impresión de que no es este o aquel problema particular lo que nos confronta, sino la red completa de la realidad, un tejido complejo de errores. Y, en segundo lugar, condenar algo como malo no nos dice nada acerca de si puede ser eliminado o cambiado. La crítica de este tipo es esencialmente a-histórica. Supone, desde el principio, la distancia entre el sujeto y el objeto de la crítica.

Existe, sin embargo, otra manera de entender la crítica (o ‘*critique*’, como a menudo se la denomina en inglés). La diferencia esencial es que este enfoque no comienza dando por sentada la separación entre el sujeto y el objeto de la crítica. Por el contrario, el objetivo es superar esta separación, mostrar el origen del objeto en el sujeto. Los filósofos desde el tiempo de Hobbes han argumentado que comprender supone seguir el proceso de construcción de un fenómeno y es básico para el desarrollo de las matemáticas que una prueba sea “construida”. El filósofo del siglo dieciocho Giambattista Vico formuló el vínculo entre el conocer y el hacer con particular fuerza cuando convirtió en su principio central la idea de que *verum et factum convertuntur*: la verdad y el hecho son intercambiables, por lo tanto sólo podemos conocer con certeza lo que hemos creado. Un objeto de conocimiento sólo puede ser completamente conocido en la medida en que es la creación de un sujeto cognoscente. El vínculo entre el conocimiento y la creación es central para Hegel, para quien el sujeto-objeto del conocimiento-creación es el movimiento del espíritu absoluto. Es con Marx que el principio *verum-factum* adquiere toda su fuerza crítica.

El conocimiento, en este sentido, es la reapropiación del objeto por el sujeto, la recuperación del poder-de. El objeto se nos enfrenta como algo separado de nosotros, algo que está afuera. El proceso del conocimiento es, por lo tanto, crítico: negamos la exterioridad [*out-there-ness*] del objeto y buscamos mostrar cómo nosotros, el sujeto, lo hemos creado. Vemos el dinero, por ejemplo, y nos enfrenta como una fuerza externa: para poder comprenderlo, criticamos su externalidad y tratamos de mostrar cómo el dinero es en realidad nuestro propio producto. Este tipo de crítica no implica necesariamente la denuncia, pero penetra más profundamente. Cuestiona la existencia misma del objeto como objeto. Estremece la objetividad en sus cimientos. La crítica, en este sentido, es el movimiento del anti-poder, el comienzo de la reunificación del sujeto y el objeto.

Para Marx, la crítica en este sentido es central para todo su planteo. En su temprana *Introducción a En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, establece el punto claramente: “El fundamento de la crítica irreligiosa es: el *hombre hace la religión*; la religión no hace al hombre” (MECW 3, 175; destacado en el original). La crítica de la religión no es la crítica de su *hacer-enfermo* [*ill-doings*] o de sus efectos perversos, sino de su existencia misma como religión. Es una crítica que emana de la exclusiva subjetividad de la humanidad. El punto de la crítica es recuperar la subjetividad perdida. En la religión, Dios no se presenta a sí mismo como nuestra creación sino como un sujeto independiente que nos ha creado como objeto. El objetivo de la crítica es invertir la subjetividad, restaurar la subjetividad donde debería estar, diciendo “Somos el sujeto, nosotros hemos creado a Dios”. La subjetividad de Dios es entonces revelada como la **autoenajenación** de la subjetividad humana. La crítica es un acto de acercar sujeto y objeto, la afirmación de la centralidad de la creatividad humana. “La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y a su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio en torno al hombre mientras éste no gira en torno a sí mismo” (MECW 3, 176).<sup>6</sup> El propósito de la crítica es restaurar a la humanidad a su propio lugar como su propio sol verdadero. Para el joven Marx, es esencial desplazarse desde la “forma de santidad” de la **autoenajenación** para “...desenmascarar la **autoenajenación** en sus *formas no santas*. La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*”. (MECW 3,176, destacado en el original).

Marx permaneció fiel al proyecto que él mismo propuso. Para él, la “ciencia” no es lo correcto, el conocimiento objetivo, sino más bien el movimiento de la crítica y, en consecuencia, el movimiento del anti-poder. La crítica no sólo trata de penetrar un fenómeno y analizarlo, sino por sobre todo ver cómo ha sido construido. “Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así por ejemplo, en la economía, por la población que es la base y el sujeto del acto social de producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela falso. La población es una abstracción, si de lado, por ejemplo, las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra vacía si desconozco los elementos sobre los cuales reposan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos últimos suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. El capital, por ejemplo, no es nada sin trabajo asalariado, sin valor, dinero, precios, etc. Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación [*Vorstellung*] caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos [*Begriff*] cada vez más simples; de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez

---

<sup>5</sup> N. del T. Establecer la distinción entre ‘criticism’ y ‘critique’.

<sup>6</sup> K. Marx / F. Engels: La sagrada familia y otros escritos, México, Grijalbo, 1958, trad. de W. Roces, págs. 3, 4, 4 resp.

más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto sino una rica totalidad con múltiples **determinaciones relaciones** (...) Este último es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como un proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida y, en consecuencia, el punto de partida de la intuición [*Anschauung*] y de la representación. En el primer camino, representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento (...) Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo” (Marx, 1973, 100-101; el subrayado es nuestro).<sup>7</sup>

El mismo punto es planteado repetidamente en *El capital* como, por ejemplo, en un conciso comentario en una nota a pie de página en la que Marx comienza a partir de la crítica de la tecnología y se desplaza hacia la crítica de la religión: “Es, en realidad, mucho más fácil hallar por el análisis el núcleo terrenal de las brumosas apariencias de la religión que, a la inversa, partiendo de las condiciones reales de vida imperantes en cada época, desarrollar las formas divinizadas correspondientes a esas condiciones. Este último es el único método materialista, y por consiguiente científico” (Marx 1965, 372-373).<sup>8</sup>

¿Por qué Marx insiste en que éste es el único método científico? Es claro que es teóricamente más exigente, pero ¿por qué importa? Y ¿cómo vamos a entender la conexión genética?. El comentario sobre la crítica de la religión sugiere una respuesta. La referencia al descubrimiento “por el análisis el núcleo terrenal de las brumosas apariencias de la religión” es una referencia a Feuerbach y su argumento de que creer en la existencia de un dios es una expresión del **autoenajenación** humana, que la **autoenajenación** humana, en otras palabras, es el “núcleo terrenal” de la religión. La segunda parte de la afirmación de Marx sobre, “partiendo de las condiciones reales de vida imperantes en cada época, desarrollar las formas divinizadas correspondientes a esas condiciones”, se refiere a la propia crítica de Marx a Feuerbach, con el propósito de que la **autoenajenación** sea comprendida, no en abstracto, sino en un sentido práctico (y por lo tanto histórico). Feuerbach está en lo cierto en señalar que dios es una creación humana (y no viceversa), pero el proceso de creación debe ser entendido prácticamente, sensorialmente. El concepto de “dios” debe ser entendido como un producto del pensamiento humano y este pensamiento, a su vez, no es un acto individual a-histórico, sino un aspecto de la práctica social en ciertas condiciones históricas.

La crítica de Feuerbach tiene importantes consecuencias políticas. La religión presenta a los humanos como objetos, como seres creados por Dios, el creador universal, la génesis de todas las cosas, la fuente de todo poder, el único Sujeto. La crítica de Feuerbach a la religión pone a los hombres en el centro del mundo, el hombre de Feuerbach está atrapado en una **autoenajenación** atemporal. Una vez que la producción de dios es entendida como una práctica social, histórica humana, entonces los hombres ya no son objetos y ya no están más atrapados en un vacío de impotencia atemporal: la *práctica humana más bien es reconocida como la creadora universal, la génesis de todas las cosas, el único sujeto*. La crítica de la religión, entendida en este sentido como práctica-genética, permite a los humanos estructurar el mundo alrededor de ellos mismos, como su propio “sol real”.

“La crítica de la religión”, dice Marx, “es la premisa de toda crítica” (CW, Vol. 3, 175). Su crítica de los economistas políticos sigue el mismo patrón de su crítica de Feuerbach. En *El capital*, la atención de Marx se ha trasladado a un dios mucho más poderoso que el dios de la religión, llamado Dinero (valor). El dinero, en el pensamiento cotidiano, se proclama a sí mismo como el soberano del mundo, como la fuente universal del poder. Ricardo (tomando el lugar de Feuerbach) ha mostrado que esto no es así: ha descubierto “por el análisis” que el “núcleo terrenal de las brumosas apariencias” de la economía (la religión del dinero) es el trabajo humano como sustancia del valor. Sin embargo, Ricardo trata al trabajo de la misma manera en la que Feuerbach trata a la **autoenajenación**: como eterno, como una característica de la condición humana atemporal y a-histórica. “La Economía Política ha descubierto realmente... Nunca antes se había preguntado por...” [reconstituir cita].<sup>9</sup> El resultado es que Ricardo, como Feuerbach, pone a los hombres en el centro del mundo, pero deja a la humanidad atrapada en un vacío de impotencia

<sup>7</sup> K. Marx: Introducción general a la crítica de la economía política, México, Pasado y Presente, 1985, trad. J. Aricó y J. Tula, p.50-51.

<sup>8</sup> K. Marx: El Capital, México, S.XXI, tomo I, p.453, nota 89.

<sup>9</sup> Debe ser El Capital, ed.cit., I, p.98-99.

atemporal e inalterable. Es sólo vinculando la producción de valor y dinero con la práctica humana histórica y social que la crítica al Poder del Dinero (y a la impotencia de los humanos) se vuelve una teoría del anti-poder humano, de la práctica humana del anti-poder.

Estos ejemplos ponen de manifiesto que el método genético no es sólo cuestión de aplicar una lógica superior. A veces se describe el método de Marx como basado en la “derivación” lógica de las categorías (el dinero del valor, el capital del dinero, etcétera) Este es el caso, por ejemplo, del así llamado “debate de derivación del Estado”, en el que se argumentó que el desarrollo de la teoría marxista del Estado implicaba la derivación de la categoría Estado. Esto es correcto pero, en la medida en que la derivación o el vínculo genético es entendido puramente en términos lógicos, entonces el núcleo del enfoque marxista es malinterpretado. La pretensión de que el método marxista es científico no es la pretensión de que su lógica sea superior o más rigurosa, sino de que sigue en el pensamiento (y por lo tanto forma parte conscientemente en) el movimiento del proceso de producción práctico. La génesis sólo puede ser entendida como génesis humana, como *poder-de* humano.

La crítica, entonces, busca comprender los fenómenos sociales en términos de creatividad humana y las formas en las que esta creatividad existe. Este último punto es crucial. El hombre (por el momento adoptamos el lenguaje de la traducción al inglés de Marx, teniendo en cuenta que Marx mismo usaba la palabra de género neutro *Mensch*) que hace la religión no es un hombre completo. Es un hombre enfermo, dañado, **autoenajenado**. “Y la religión, bien entendido, la **autoconciencia** y el **autosentimiento** del hombre que aún no se ha adquirido a sí mismo o ya ha vuelto a perderse (...) La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu”. (MECW 3, 175).<sup>10</sup> De manera similar, en *El capital*, Marx no deriva todas las categorías de la economía política de la creatividad humana, sino más bien de la existencia de la creatividad humana autoescindida, antagónica y dual como trabajo concreto y trabajo abstracto: “Este es el pivote en torno al cual gira una clara comprensión de la Economía Política”.

La crítica genética, el ascenso del principio *verum factum*, apunta a la exclusiva subjetividad de la humanidad. En este sentido, es un gran grito de poder-de que palpita en el pecho: “somos *nosotros* quienes creamos la sociedad, no Dios, ni el capital, ni el azar: por lo tanto *podemos* cambiarla”. Nuestro grito inicial de frustración aquí comienza a tornarse un grito de anti-poder. Por otro lado, si creamos la sociedad de tal modo que se levante sobre y contra nosotros como algo extraño, si nosotros, sujetos, creamos una objetividad que no reconocemos como la expresión de nuestra propia sub-jetividad, entonces es porque nosotros mismos estamos **autoenajenados, au-toalienados**, porque nosotros, los creadores (los trabajadores), creamos / tra-bajamos en condiciones que vuelven a nuestra creatividad o trabajo contra nosotros mismos.

La objetividad que criticamos, entonces, no es mera ilusión, es una ilusión real. Existe una separación real entre sujeto y objeto. Los objetos que creamos se levantan realmente sobre y contra nosotros como algo alienado. La crítica genética implica la recuperación de nuestra subjetividad perdida, la comprensión de que aquellos objetos alienados son productos de nuestra propia subjetividad **autoalienada**, pero los objetos no dejan de estar alienados sólo por nuestra crítica. Su objetividad no es el resultado de nuestra falta de comprensión, sino del proceso **autoalienado** del trabajo que los produce. La crítica genética, que es la extensión conceptual de nuestro grito inicial, es parte, pero sólo parte, de la lucha por una recuperación real de la subjetividad.

Nuestro grito inicial se encontró con una realidad aparentemente inamovible y objetiva. La crítica no destruye esa realidad, sino que nos lleva a dar un paso en esa dirección revelando que esta realidad es la expresión objetivada, congelada, rigidificada de nuestra propia subjetividad. Las relaciones sociales que aparecen como inmutables se revelan como formas *histó-ricas* de las relaciones sociales. El dinero, por ejemplo, no es una cosa, una realidad inmutable. Como Dios, es el producto de la creación o trabajo humano, el producto de una humanidad **autoenajenada**, un producto históricamente específico. Aparece como (y en realidad lo es) una cosa que se yergue entre las personas, pero la crítica revela que es una forma, o un modo de existencia<sup>16</sup>, de las relaciones entre la gente, de las relaciones sociales. La crítica ataca a la objetividad mostrando que todos esos “objetos” son en realidad formas históricamente

---

<sup>10</sup> K. Marx: La sagrada familia, ed.cit., p.3.

<sup>16</sup> Nota al pie sobre la forma, distinguiéndola de los géneros-especies. Referencia a Ricardo.

específicas de las relaciones sociales, modos históricamente específicos de la existencia de las relaciones entre las personas.

La crítica genética implica una perspectiva histórica, pero lo que se revela no es sólo el tranquilo fluir histórico de un río. No es precisamente la perspectiva histórica de Heráclito, para quien uno no podía introducirse dos veces en el mismo río. Lo que vemos es más bien un río congelado, un río en el que las relaciones sociales han sido rigidificadas bajo ciertos patrones, ciertas formas, un río donde no parece haber movimiento. La crítica nos muestra que hay movimiento por debajo, aunque la superficie permanezca congelada. Sin embargo, un río congelado es mucho más limpio como imagen. Lo que la crítica muestra no es una historia que fluye libre sino una historia maldita contenida, un desastre rigidificado, congelado. Las relaciones sociales que criticamos están malditas, estreñidas, objetivizadas, congeladas, rigidi-ficadas, bloqueadas, modeladas, cosificadas. No es el claro río histórico del Devenir, como sugiere Heráclito, sino un sedimento contaminado de la *es-iedad*.

Nuestro problema es que nos sentimos más cómodos en esta *es-iedad*. Movernos fuera hacia aguas más limpias es arriesgarnos a ahogarnos.

## Capítulo 4

### Fetichismo

No hay inocencia. El poder llega hasta nosotros y nos transforma, forzándonos a participar activamente en su reproducción. La rigidez que adquieren las relaciones sociales, el así-son-las-cosas [that's-the-way-things-are-ness] que confronta nuestra crítica no está sólo fuera de nosotros (en la sociedad), sino que nos alcanza también, en el modo que pensamos, en el modo que actuamos.

La separación entre los hacedores y los medios del hacer es la base sobre la que nuestra sociedad está construida. El hacer de los hacedores es transformado en trabajo o (posiblemente peor) los hacedores son excluidos del hacer en su conjunto. En el proceso de ser separados de los medios del hacer, en el proceso de ser transformados en “trabajadores” o “desempleados”, los hacedores mismos son dañados. Nuestra actividad es transformada en pasividad, nuestra voluntad de hacer cosas es transformada en codicia por dinero, nuestra cooperación con compañeros hacedores es transformada en una relación instrumental, mediada por el dinero o la competencia. La inocencia de nuestro hacer, de nuestro poder-de, se vuelve una participación culpable en el ejercicio del poder-sobre. La separación de los hacedores respecto del hacer es una separación inevitable de los hacedores respecto de sí mismos: la alienación del hacer es una **auto-alienación**. Aquí no hay un sujeto revolucionario anhelante puro, sino una humanidad dañada.

La penetración del poder-sobre en el corazón de aquellos que son sujetos para ese poder-sobre es el problema central con el que toda teoría revolucionaria debe tratar. El alcance de la separación entre sujeto y objeto en el sujeto mismo es tanto la razón por la que la revolución es necesaria como la razón por la que es difícil de concebir. La mutilación del sujeto a través de la penetración del poder-sobre en las profundidades de su existencia suscita tanto indignación como resignación: ¿cómo podemos vivir en una sociedad basada en la deshumanización? Pero ¿cómo podemos tener posibilidad de cambiar una sociedad en la que las personas están tan deshumanizadas? Cualquier idea de cambiar el mundo sin tomar el poder, cualquier idea de crear una sociedad basada en la emancipación del poder-de a partir del poder-sobre, cualquier concepto de anti-poder, debe lidiar con la aparente necesidad e imposibilidad simultáneas de la revolución.

En la tradición marxista (y más allá de la misma) la mutilación del sujeto dominado ha sido discutida en términos de los conceptos estrechamente interrelacionados de alienación, fetichismo y reificación. Cualquier debate sobre el anti-poder, cualquier debate sobre la revolución, y consecuentemente cualquier intento por entender la sociedad existente, sólo puede avanzar a través del desarrollo de estos conceptos. En lo que sigue, nuestra atención estará en intentar entender la profundidad de la penetración del poder-sobre en nuestra existencia, el grado en el que nuestra existencia y nuestra percepción de la realidad son penetradas por la separación del sujeto y el objeto.

## II

El joven Marx analiza la penetración del poder, en cada aspecto de nosotros mismos, en términos de “alienación” o “enajenación”. En su estudio sobre la “trabajo alienado” en los *Manuscritos de economía y filosofía de 1844*, comienza a partir del proceso de producción, argumentado que bajo la producción capitalista no se trata sólo de la producción de un objeto (objetivización), sino de la producción de un objeto que es ajeno al productor: “La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independientemente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil” (MECW3, 272, énfasis en el original).<sup>11</sup>

La producción de un objeto alienado es inevitablemente un proceso activo de auto-alienación. “¿Cómo podría el trabajador enfrentarse con el producto de su actividad como un algo extraño si en el acto mismo de la producción no se hiciese ya ajeno a sí mismo? (...) Si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma ha de ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad; la actividad de la enajenación” (MECW3, 274)<sup>12</sup>. La alienación del hombre respecto de su propia actividad es

<sup>11</sup> NdT K.Marx: *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1985, p.106.

<sup>12</sup> NdT id., p.108

auto-enajenación, enajenación de su propia humanidad, deshumanización. Alienar a los seres humanos de su propia actividad es quitarles su poder-de, convertirlos en víctimas. "Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad, como una actividad ajena no perteneciendo a él; esto es acción como sufrimiento, fortaleza como debilidad, procreación como castración, la propia energía física y mental del trabajador, su vida personal - ¿para qué es la vida sino para la acción?- como una actividad que se torna contra él, independiente y no perteneciendo a él" (MECW3, 275)<sup>13</sup>.

La alienación es la producción de humanos dañados, privados de su humanidad: "Por esto el trabajo enajenado, al arrancar al hombre el objeto de su producción, le arranca su *vida genérica*, su real objetividad genérica, y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza" (MECW3, 277)<sup>14</sup>. Este "arrancar al hombre el objeto de su producción" lo aliena de su humanidad colectiva, de su "vida genérica": "El trabajo enajenado (...) hace del *ser genérico del hombre* (...) un ser ajeno a él, un medio de existencia individual" (MECW3, 277)<sup>15</sup>. Esto implica la fragmentación del sujeto colectivo humano, la "alienación del hombre respecto del hombre". (MECW3, 277)<sup>16</sup>.

Esta alienación del hombre respecto del hombre no es sólo una alienación entre trabajadores sino la producción del no-trabajador, del patrón. "Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto sólo es posible porque pertenece a *otro hombre* que no es el trabajador" (MECW3, 278)<sup>17</sup>. El trabajo alienado es la producción activa de la dominación. "De la misma manera que hace de su propia producción su desrealización, su castigo; de su propio producto su pérdida, un producto que no le pertenece, y así también crea el dominio de quien no produce sobre la producción y el producto. Al enajenarse de su propia actividad posesiona al extraño de la actividad que es no propia" (MECW3, 279)<sup>18 19</sup>.

El concepto de alienación apunta, así, tanto a nuestra deshumanización como a nuestra complicidad en la producción de nuestra propia deshumanización. Esto señala tanto la urgencia como, aparentemente, la imposibilidad del cambio revolucionario.

### III

La cuestión de la alienación y de la naturaleza de la separación del sujeto y el objeto no es una preocupación menos central de Marx en sus últimos años.

En *El capital* Marx no analiza el tema como alienación o enajenación sino como fetichismo. La separación entre sujeto y objeto es introducida directamente al comienzo de *El capital*: no en el contexto de la explotación sino en el contexto más general de la mercancía. "La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior" (*El capital* I, 35)<sup>20 21</sup>. La mercancía es un objeto producido por nosotros, pero situado fuera de nosotros. La mercancía toma vida por sí misma, en ella su origen social en el trabajo humano se extingue. Al final de su análisis de la mercancía en el capítulo I del primer volumen de *El capital*, Marx argumenta que la discusión precedente ha mostrado que la mercancía es "un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas" (*El capital* I, 71)<sup>22</sup>. El carácter "místico de las mercancías", dice Marx, no proviene de su valor de uso, sino de la forma misma de la mercancía, esto es, del hecho de que el producto del trabajo asume la forma de la mercancía. "La igualdad de los trabajos humanos adopta la forma material de la igual objetividad de valor de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humano por su duración, cobra la forma de la magnitud del valor que alcanzan los productos del

<sup>13</sup> NdT Es la siguiente cita? "¿En qué consiste entonces la enajenación del trabajo? Primeramente, en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que modifica su cuerpo y arruina su espíritu." (id., p.108-9)

<sup>14</sup> NdT Id., p.113 (Itálicas del original).

<sup>15</sup> NdT Ibídem

<sup>16</sup> NdT Ibídem

<sup>17</sup> NdT Id., p.114

<sup>18</sup> NdT Id., p.115

<sup>19</sup> Nota al pie? Sigue también que la propiedad privada es la consecuencia y no la causa del trabajo alienado "Del mismo modo que los dioses no son originariamente la causa sino el efecto de la confusión del intelecto humano. Esta relación se transforma después en una interacción recíproca" (MECW3, 279-80) NdT id., p.116

<sup>20</sup> NdT K.Marx: *El Capital*, México, S.XXI, I, p.43.

<sup>21</sup> "Die Ware ist zunächst ein äußerer Gegenstand" (*Das Kapital* I, 49).

<sup>22</sup> NdT id., p.87

trabajo; por último, las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo. Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos existente al margen de los productores” (72)<sup>23</sup>.

Así como Marx ha insistido en entender la auto-enajenación como el producto del trabajo enajenado, también enfatiza que el carácter “peculiar de las mercancías tiene su origen en el peculiar carácter social del trabajo que las produce” (72). La producción de mercancía es trabajo indirectamente social: a pesar de que los productos son producidos para uso social, la forma de producción es privada. “Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específica-mente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio. O en otras palabras: de hecho, los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores. A estos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas” (73)<sup>24</sup>.

Marx no se refiere a esto como alienación, sino como “fetichismo”: remitiéndonos a sus primeras reflexiones sobre la crítica de la religión, comenta: “De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres” (72)<sup>25</sup>.

Las formas fetichizadas de las relaciones entre productores ocultan su carácter de relaciones sociales. Mercancías, valor, dinero, ocultan, “en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto de las relaciones sociales entre los trabajadores individuales” (76)<sup>26</sup>. El ocultamiento es además consolidado por el pensamiento burgués, que toma aquellas formas fetichizadas como su base en lugar de criticarlas. “Formas semejantes constituyen precisamente las categorías de la economía burguesa. Se trata de formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social, históricamente determinado: la producción de mercancías” (76)<sup>27</sup>.

El punto de partida de nuestro pensamiento, por tanto, es el mundo fetichizado que se nos enfrenta. La separación entre sujeto y objeto (“la mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior”) penetra toda nuestra relación con el mundo y con aquellos que nos rodean. Nuestra visión del mundo está ya pre-formada antes de que nosotros comencemos a reflexionar críticamente. El poder-sobre, la separación entre sujeto y objeto inherente a la producción de mercancías para el mercado, se presenta aquí a sí mismo de modo impersonal. Marx introduce el fetichismo en el contexto de la producción e intercambio de mercancías. Esto no es, sin embargo, una fase pre-capitalista, porque es claro que la generalización de la producción de mercancías presupone la existencia de la fuerza de trabajo como mercancía, esto es la existencia de una sociedad capitalista<sup>28</sup>. El fetichismo de la mercancía es, por consiguiente, la penetración del poder-sobre capitalista en el corazón de nuestro ser, en todos nuestros modos de pensar, en todas nuestras relaciones con las otras personas.

Enfrentados al mundo fetichizado todo lo que nosotros podemos hacer es criticarlo. El valor, por ejemplo, “no lleva escrito en la frente lo que es. Por el contrario, transforma todo producto del trabajo en un jeroglífico social. Más adelante, los hombres procuran descifrar el sentido del jeroglífico, desentrañar el misterio de su propio producto social, ya que la determinación de los objetos para el uso como valores es

---

<sup>23</sup> NdT id., p.88

<sup>24</sup> NdT id., p.89

<sup>25</sup> NdT lbídem

<sup>26</sup> NdT id., p.93

<sup>27</sup> NdT id., p.93

<sup>28</sup> Nota al pie con cita sobre esto y comentario sobre la confusión de Engels.

producto social suyo a igual título que el lenguaje” (74)<sup>29</sup>. “La reflexión en torno a las formas de la vida humana, y por consiguiente el análisis científico de las mismas, toma un camino opuesto al seguido por el desarrollo real. Comienza *post festum* [después de los acontecimientos] y, por ende, disponiendo ya de los resultados últimos del proceso de desarrollo” (75)<sup>30</sup>.

El pensamiento burgués, en el mejor de los casos, se ha orientado a descifrar algunos de los jeroglíficos sociales. “La economía política ha analizado, aunque de manera incompleta, el valor y la magnitud del valor y ha descubierto el contenido oculto en esas formas” (80)<sup>31</sup>. Hay, sin embargo, un límite para la crítica burguesa. La separación entre sujeto y objeto implica inevitablemente una hipostasización del presente, una fijación del presente. En la medida en que la separación entre sujeto y objeto no es cuestionada, en la medida en que la forma capitalista de la organización social no es vista como transitoria, la crítica es inevitablemente ciega ante la historicidad del fenómeno criticado. En otras palabras, el pensamiento burgués (fetichizado) es ciego ante la cuestión de la forma. La cuestión de la forma (valor, dinero o capital como formas de las relaciones sociales) surge solamente si uno es consciente de la historicidad de las relaciones sociales burguesas, es decir, del hecho de que el capitalismo es una forma histórica particular de organizar las relaciones entre las personas. “Si (...) tomamos por la forma natural eterna de la producción social pasaremos también por alto necesariamente lo que hay de específico en la forma de valor, y por lo tanto en la forma de la mercancía, desarrollada luego en la forma de dinero, la de capital, etc.” (81)<sup>32</sup>. En consecuencia, la crítica burguesa no ve la génesis del fenómeno criticado: “nunca llegó siquiera a plantear la pregunta de por qué ese contenido adopta dicha forma; de por qué, pues, el trabajo se representa en el valor, de a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la magnitud del valor alcanzada por el producto del trabajo. A las formas que llevan escrita en la frente su pertenencia a una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso, la conciencia burguesa de esa economía las tiene por una necesidad natural tan manifiestamente evidente como el trabajo productivo mismo” (80-81)<sup>33</sup>.

Debería ser claro que una parte central del concepto de fetichismo juega un papel en la teoría revolucionaria. Esta es a la vez una *crítica de la sociedad burguesa*, una *crítica de la teoría burguesa*, y una *explicación de la estabilidad de la sociedad burguesa*. Esta señala a la vez la deshumanización de las personas, nuestra propia complicidad en la reproducción del poder y la dificultad (o aparente imposibilidad) de la revolución.

El concepto de fetichismo es central para la crítica de Marx a la sociedad capitalista. El tema de la deshumanización está constantemente presente en la discusión de Marx en *El capital* y en otros escritos. En el capitalismo hay una inversión de la relación entre las personas y las cosas, entre el sujeto y el objeto. Hay una objetivización del sujeto y una subjetivización del objeto: las cosas (dinero, capital, máquinas) se vuelven sujetos de la sociedad, las personas (los trabajadores) se vuelven objetos. Las relaciones sociales no son aparentemente sino realmente relaciones entre cosas (entre el dinero y el Estado, entre su dinero y el mío), mientras que los seres humanos están privados de su sociabilidad, transformados en “individuos”, el complemento necesario del intercambio de mercancías (“para relacionar esas cosas entre sí como mercancías, los custodios de las mismas deben relacionarse mutuamente como personas (...) debe reconocerse uno a otro como propietarios privados” (87)<sup>34</sup>. En su largo y detallado análisis sobre las condiciones en la fábrica y el proceso de explotación, el énfasis está constantemente puesto en la inversión de sujeto y objeto: “un rasgo común de toda la producción capitalista, en tanto no se trata sólo de proceso de trabajo, sino a la vez de proceso de valorización del capital, es que no es el obrero quien emplea a la condición de trabajo, sino, a la inversa, la condición de trabajo al obrero. Pero sólo con la maquinaria ese trastocamiento adquiere una realidad técnicamente tangible” (423)<sup>35</sup>. No es sólo por la miseria que esto trae, sino sobre todo por la inversión de cosas y personas que Marx condena al capitalismo: en otras palabras, por la fetichización de las relaciones sociales.

---

<sup>29</sup> NdT Id., p.91

<sup>30</sup> NdT Id., p.92

<sup>31</sup> NdT Id., p.98

<sup>32</sup> NdT Id., nota 32, p.99

<sup>33</sup> NdT Id., p.98-99

<sup>34</sup> NdT Id., p.103?

<sup>35</sup> NdT Id., p.516

Inextricablemente ligada con la condena a la inversión de sujeto y objeto en la sociedad burguesa está la crítica de la teoría burguesa que toma esta inversión como un hecho dado, la cual basa sus categorías en las formas fetichizadas de las relaciones sociales: el Estado, el dinero, el capital, el individuo, la ganancia, el salario, la renta, etcétera. Estas categorías son derivadas de la superficie de la sociedad, de la esfera de la circulación, en la que la subjetividad del sujeto como productor queda completamente fuera de vista y lo único que puede verse es la interacción entre las cosas y entre los individuos, quienes son los portadores de aquellas cosas. Es aquí, donde la subjetividad (y su explotación) se oculta a la vista, donde brota la teoría liberal. Esta esfera de la circulación es “un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham (176)*”<sup>36</sup>. La totalidad de los tres volúmenes de *El capital* están dedicados a una crítica de la economía política, es decir, a mostrar cómo las concepciones de la economía política surgen de las apariencias fetichizadas de las relaciones sociales. La economía política (y la teoría burguesa en general) toman por dadas las formas en que existen las relaciones sociales (forma-mercancía, forma-valor, forma-dinero, forma-capital, etcétera). En otras pala-bras, la teoría burguesa es ciega a la cuestión de la forma: mercancías y dinero (y así sucesivamente) ni siquiera son pensadas como formas, o modos de existencia, de relaciones sociales. La teoría burguesa es ciega a la naturaleza transitoria de las formas actuales de las relaciones sociales, toma por dada la in-cambiabilidad básica (la *es-iedad*) de las relaciones sociales capitalistas.

El pensamiento burgués, sin embargo, no es sólo el pensamiento de la burguesía o de los activos defensores del capitalismo. Se refiere más bien a las formas de pensamiento generadas por la relación fracturada entre sujeto y objeto en la sociedad capitalista. Reviste una importancia crucial ver que la crítica de la teoría burguesa no es sólo una crítica de “ellos”. Es también, y quizás, sobre todo, una crítica de “nosotros”, de la naturaleza burguesa de nuestras propias suposiciones y categorías o, más concretamente, una crítica de nuestra propia complicidad en la reproducción de las relaciones de poder capitalistas. La crítica del pensamiento burgués es la crítica de la separación de sujeto y objeto en nuestro propio pensamiento.

El fetichismo, que está tan entabado en el trabajo de los economistas políticos y de otros teóricos burgueses, es igualmente la base de las concepciones del “sentido común” cotidiano en la sociedad capitalista. La suposición de la permanencia del capitalismo es construida así en el pensamiento y en la práctica cotidianos de las personas en esta sociedad. La aparente y real existencia de las relaciones sociales, relaciones fragmentadas entre cosas, oculta el antagonismo básico de aquellas relaciones y la posibilidad de cambiar el mundo. El concepto de fetichismo (mejor que cualquier teoría de la ideología o la hegemonía) provee de este modo las bases para una respuesta a la pregunta de vieja data ¿por qué las personas aceptan la miseria, la violencia y la explotación del capitalismo? Apuntando al modo en que estas personas no sólo aceptan las miserias del capitalismo sino que también participan activamente en su reproducción, el concepto de fetichismo también subraya la dificultad o la aparente imposibilidad de la revolución contra el capitalismo. El fetichismo es el problema teórico central que enfrenta cualquier teoría de la revolución. El pensamiento y la práctica revolucionarios son necesariamente anti-fetichistas. Cualquier pensamiento o práctica que apunte a la emancipación de la humanidad respecto de la deshumanización del capitalismo se dirige necesariamente contra el fetichismo.

#### IV

La separación entre sujeto y objeto, esto es claro desde la explicación de Marx en *El capital*, va más allá de la inmediata “separación entre el hombre y el objeto de su producción” por la clase explotadora. No es sólo que el capitalista arranque del trabajador el objeto que éste ha producido. Marx introduce la separación de sujeto y objeto mucho antes siquiera de que el capital haya sido mencionado. La separación del productor respecto de su producto y del productor respecto del productor son derivadas de la existencia del mercado, del hecho de que los productos son producidos para el intercambio como mercancías.

¿Qué sucede con aquellos de nosotros que no producimos mercancías para el mercado? Claramente, como compradores de mercancías nos relacionamos con sus productores por medio del intercambio de cosas (nuestro dinero, sus mercancías). Pero ¿qué sucede con las relaciones no-mercantiles que establecemos -la relación del maestro con su clase en la educación pública, por ejemplo?

---

<sup>36</sup> NdT Id., p.214

El argumento de Marx es que no es sólo la relación inmediata del intercambio de mercancías la fetichizada, sino que hay una fetichización más general de las relaciones sociales bajo el capitalismo. El capitalismo, dice, es “un mundo encantado, pervertido, desbaratado” (*El capital* III, 830). En *El capital*, Marx emprende la crítica de la economía política: comenzando por los conceptos desarrollados por ella (valor, dinero, capital, ganancia, interés, etcétera), muestra cómo estos conceptos corresponden a una cierta organización de las relaciones sociales. Tanto los conceptos como las relaciones sociales que estos conceptualizan implican la supresión del sujeto: en los conceptos, el sujeto activo es conceptualizado como una cosa (dinero, capital, etcétera), pero esta conceptualización corresponde a una situación en la que hay una real subjetivización de los objetos creados por los hombres y una real objetivización del sujeto humano. Marx señala la objetivización de las relaciones sociales desde el intercambio de mercancías hasta formas más desarrolladas de fetichización en las que la subjetividad humana es aún más ocultada a la vista.

Aunque el centro de atención de Marx en *El capital* está puesto en la crítica de la economía política, no existe en absoluto razón para pensar que el fetichismo se extiende sólo a la esfera conceptualizada por la economía política. La consecuencia del análisis de Marx es más bien que el fetichismo penetra la sociedad en su conjunto, que la totalidad del capitalismo es “un mundo encantado, pervertido, desbaratado”, y que la subjetivización del objeto y la objetivización del sujeto son características de cada aspecto de la vida.

Pero si la totalidad del capitalismo está caracterizada por el fetichismo (por la separación entre la vida y el pensamiento, implícita en la separación entre el sujeto y el objeto), entonces ¿quiénes somos nosotros, los que criticamos? Cualquier concepto de fetichismo nos conduce nuevamente a la pregunta por la crítica. ¿Quién es el sujeto crítico? ¿De dónde viene la fuerza de la crítica?

¿Es el sujeto alienado o fetichizado un “ellos” o un “nosotros”? Dado que el análisis de Marx está centrado en la producción y especialmente en la fábrica, es tentador pensar en la alienación o el fetichismo como refiriéndose a un “ellos”, del que nosotros, los escritores-lectores de la teoría marxista, afortunadamente no somos parte. El “ellos” puede ser definido de distintas maneras para incluir, digamos, no sólo a los trabajadores fabriles sino a los trabajadores de los comercios y las oficinas. El alcance de la definición no cambia nada: la imagen es todavía la de un *ellos*, quienes están involucrados en el trabajo alienado y que están siendo observados por un invisible (y presumiblemente no alienado) *nosotros*. En tal lectura, no es claro quiénes somos *nosotros*. Pero estamos claramente invitados a simpatizar con los trabajadores, a asumir la lucha a favor de ellos.

No hay, sin embargo, una razón obvia por la que nosotros debiéramos pensar en el sujeto alienado como un *ellos* en lugar de un *nosotros*. Por el contrario, si un aspecto de la alienación es la fragmentación del sujeto colectivo, la “enajenación del hombre respecto de sí mismo”, entonces suponer tal enajenación, suponer sin cuestionar tal división entre *nosotros* y *ellos*, es participar activamente en el proceso de alienación.

Sin embargo, si nosotros pensamos el sujeto como un *nosotros* en lugar de un *ellos*, entonces surgen otras preguntas. Si *nosotros* (un término vago e insuficiente para incluir tanto a Marx como a nosotros mismos) somos alienados o fetichizados, entonces nuestra lucha es para liberarnos de nuestra propia auto-enajenación, no para liberar a los otros. Sin embargo, si somos nosotros los auto-enajenados, entonces no tenemos una posición ventajosa fuera de la auto-enajenación desde la que podamos criticar y entender al mundo. La crítica siempre debe ser al mismo tiempo autocrítica. ¿En qué sentido los *Manuscritos del 44* son un texto auto-enajenado sobre la auto-enajenación, un trabajo enajenado sobre el trabajo enajenado? ¿De qué modo es nuestra lectura del texto de Marx una lectura auto-enajenada de un texto auto-enajenado sobre la auto-enajenación? ¿De qué modo está usted (el lector de este libro) implicado en una lectura auto-enajenada de un comentario auto-enajenado de un texto auto-enajenado acerca de la auto-enajenación? ¿De qué modo es *El capital* una explicación fetichizada del fetichismo? Y así sucesivamente. Nuestra crítica puede no ser la crítica religiosa del sujeto crítico privilegiado sino, en el mejor de los casos, es la crítica de una mosca en una telaraña tratando de escaparse de la confusión.

En el trabajo de Marx, el sujeto crítico es casi invisible. *El capital* es como una película en la que la fotografía está hecha de tal modo que miramos el mundo a través de los ojos de un protagonista no visible. Podemos ver un brazo o un pie, pero estos nunca son mostrados como parte del sujeto actuante. Nosotros, los autores-lectores, criticamos el fetichismo. Nosotros implícitamente somos trabajo, el polo

antagonista del capital, pero el trabajo es rara vez mostrado en el centro de *El capital*. Nosotros, implícitamente, somos el sujeto observando al objeto y criticando su separación de nosotros y su dominación sobre nosotros, pero el centro del sujeto está en el objeto criticado, no en nosotros mismos como sujeto. Esto ha conducido a muchas malas interpretaciones de *El capital*: la más común, de que es un estudio objetivo de economía marxista (la interpretación marxista ortodoxa), pero también, como complemento de esta visión, de que está incompleto y tiene que ser complementado por un estudio que comience desde la clase trabajadora (una visión sostenida por algunos marxistas de izquierda <sup>37</sup>). Sin embargo, una crítica de la economía política (como *El capital* reclama ser) sólo es posible si la crítica está presente, sin importar cuán fuera de su centro podamos estar.

Si la crítica no se sitúa fuera del fetichismo, entonces sólo puede surgir de un antagonismo al fetichismo. El crítico antagonístico de la objetivización del sujeto sólo puede ser el sujeto que está siendo objetivizado. Pero en ese caso la objetivización no es completa: crítica significa que el sujeto está presente como un corte en la superficie de la cosificación. Sin embargo, en *El capital*, Marx no se centra en este corte: mirando el proceso de fetichización a través de los ojos del sujeto crítico, se ve la fetichización y la presencia del sujeto anti-fetichizante permanece implícita. (El método dialéctico es ocultado por la falta de centro en el sujeto de la negación) <sup>38</sup>

Explícitar el sujeto significa mostrar el poder productivo, creativo del sujeto. En este sentido, el sujeto hace dos irrupciones cruciales dentro de la explicación de Marx. La primera es justo al comienzo del libro, cuando Marx muestra que es el trabajo el que crea valor. Sin embargo, el sujeto que crea un objeto fetichizado es inevitablemente un sujeto fetichizado, auto-alienado. Precisamente en la medida en que la mercancía tiene una doble naturaleza, siendo a la vez valor de uso y valor, el trabajo que la crea es doble, trabajo concreto (creador de valor de uso) y trabajo abstracto (creador de valor). La separación de sujeto y objeto, de este modo, divide al sujeto mismo. No hay un sujeto puro, completo (digamos, el proletariado) que puede simplemente levantarse en contra de su separación del objeto (separación de los medios de producción), porque esta separación ha penetrado el sujeto. Cuando nos quitan los medios de producción y somos forzados a vender nuestra fuerza de trabajo como mercancía, nosotros mismos somos cambiados: somos objetivizados. **La revolución implica trascendencia, pero no hay un sujeto trascendente a la vista.**

La segunda irrupción importante del sujeto en *El capital* aparece un poco más tarde, después de que Marx ha explicado la esfera de la circulación y ha mostrado cómo la expansión del valor que implica la existencia del capital puede ser explicada sólo yendo más allá de la circulación a la esfera de la producción. “Aquí debemos ver, no sólo cómo el capital produce, sino cómo el capital es producido. Debemos, en última instancia, forzar el secreto de la producción de la ganancia”. (176) Así, pasar a la esfera de la producción pone la relación entre objeto y sujeto nuevamente sobre sus pies, hace que el capital pase de ser un sujeto (cómo produce el capital) a ser un objeto producido por las personas que trabajan (cómo el capital es producido). El problema es que el trabajo que produce el capital es otra vez de doble naturaleza (como trabajo concreto y abstracto, trabajo productor de plusvalor), y que el centro en este trabajo auto-alienado nos conduce al estudio crítico de la génesis de las formas fetichizadas en las que este trabajo existe.

Estamos de vuelta en el mismo problema. Si el sujeto está exactamente tan fetichizado como el objeto que producimos -y así debe ser, dado que sólo un sujeto fetichizado puede producir un objeto fetichizado- entonces ¿cómo puede haber un camino para superar la fetichización? Pero entonces, si el sujeto está fetichizado, ¿cómo podemos criticar -dado que la crítica del fetichismo sólo es posible si éste es incompleto o contradictorio? **Para nosotros hablar de fetichismo o alienación ya señala un quiebre en el fetichismo o la alienación, una contradicción que gradualmente se irá extendiendo para ser el tema principal de este libro:** un quiebre en el fetichismo que es al mismo tiempo un quiebre en nosotros mismos.

## V

**En la tradición marxista posterior a Marx, por razones que luego serán explicadas, el centrarse en la cuestión del fetichismo y en la crítica del fetichismo ha sido siempre propio de la heterodoxia. Ha surgido siempre como una crítica a la ‘cientificidad’ que define a la ortodoxia**

---

<sup>37</sup> Referencia a Lebowitz, etc

<sup>38</sup> Referencia al artículo de Reichelt en Open Marxism 3

**marxista, y que fue sostenida por los partidos comunistas durante los dos primeros tercios del siglo XX y que actualmente continúa dominando gran parte de las discusiones marxistas.** Especialmente durante el reinado de los partidos comunistas, el énfasis en la cuestión del fetichismo ha tenido siempre algo de 'marxismo anti-marxista', con todos los peligros de exclusión política o física que esto implicaba.

La más influyente de las discusiones marxistas-heterodoxas del fetichismo fue indudablemente *Historia y conciencia de clase* de Lukács, publicado en 1923. De manera controversial, Lukács critica el concepto de dialéctica de Engels en las primeras páginas: "la dialéctica -dice- es un constante proceso de fluente transición de una determinación a otra. (...) Por lo tanto, hay que sustituir la causalidad unilateral y rígida por la interacción: pero la relación dialéctica del sujeto y el objeto en el proceso histórico no es aludida siquiera, y mucho menos, por tanto, situada en el centro de la consideración metódica, como le correspondería. Mas sin esa determinación el método dialéctico -a pesar de toda la conservación sólo aparente, por supuesto, en última instancia- de los conceptos 'fluyentes', etc. deja de ser un método revolucionario" (1971, 3).<sup>39</sup> Entonces, el trabajo de Lukács tiene que ver con la restauración de la relación sujeto-objeto en el centro del pensamiento revolucionario. Es sólo desde tal perspectiva que el tema del fetichismo puede ser aún planteado.

Para Lukács, el tema del fetichismo es el punto clave de toda la teoría marxista: "Muchas veces se ha dicho -y no sin cierta justificación - que el famoso capítulo de la *Lógica* de Hegel, que trata del ser, la nada y el devenir, contiene toda su filosofía. Se podría decir probablemente con la misma justificación que el capítulo que trata del carácter fetichista de la mercancía contiene dentro de sí mismo todo el materialismo histórico y un completo auto-conocimiento del proletariado visto como el conocimiento de la sociedad capitalista (y de las sociedades que la precedieron)" (1971, 171).

Lukács trata el tema del fetichismo en términos de 'cosificación' de las relaciones sociales. Como el término 'cosificación' lo sugiere, él insiste en su importancia para cada aspecto de la vida social<sup>40</sup>. **La cosificación no está solamente asociada con el proceso de trabajo inmediato, ni es algo que solamente afecta a los "trabajadores"**. "El destino del trabajador se convierte en el destino de la sociedad como totalidad" (1971, 91). "La transformación de las relaciones mercantiles en una cosa de 'objetividad fantasmagórica' no puede por lo tanto contentarse a sí misma con la reducción de todos los objetos para la satisfacción de las necesidades humanas a mercancías. Deja su huella sobre la conciencia completa del hombre (...) Y no hay una forma natural en la que puedan ser moldeadas las relaciones humanas, no hay una manera en la que el hombre pueda poner sus 'cualidades' físicas y psíquicas en juego sin estar cada vez más sometidas a este proceso de cosificación" (1971, 100). La cosificación es así un punto clave de la discusión de cualquier aspecto de la sociedad o del pensamiento: filosofía, burocracia, tiempo ("el tiempo difunde su naturaleza cualitativa, variable, fluida; se congela en un exacto continuo delimitado y cuantificable, lleno de 'cosas' cuantificables... en resumen, se convierte en espacio" (1971, 90).

Para Lukács, el centro de la cosificación es la fragmentación de la totalidad de la vida social en partes desconectadas. La cosificación implica 'facticidad', la aparición de la compleja corriente de la vida como una multiplicidad de hechos discretos. La facticidad implica la existencia de una brecha entre el sujeto de una acción y los resultados de la acción. De este modo, la crítica de la cosificación implica la adopción del punto de vista de la totalidad. Esto es para Lukács el método dialéctico o marxista. A diferencia de un enfoque fetichizado o cosificado, que considera a las relaciones sociales como muchas cosas o hechos aislados, "la dialéctica insiste en la unidad concreta de la totalidad". (6) "Sólo en este contexto que considera a los hechos aislados de la vida social como aspectos del proceso histórico y los integra en una *totalidad*, el conocimiento de los hechos puede pretender convertirse en el conocimiento de la *realidad*". (8) **La antítesis del fetichismo, para Lukács, es el método dialéctico o, en otras palabras, la perspectiva de la totalidad. Ésta es la esencia del método marxista: "no es la primacía de los motivos económicos en la explicación histórica lo que constituye la diferencia decisiva entre el marxismo y el pensamiento burgués, sino el punto de vista de la totalidad"** (27).

<sup>39</sup> Lukács: *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1985, p.4.

<sup>40</sup> Véase Jay, p. 109: este término, que de hecho no se encuentra en el propio Marx, significa la petrificación de procesos vivientes en cosas muertas, que aparecía como una extraña "segunda naturaleza". 'La jaula de hierro de la racionalización burocrática' de Weber, 'la tragedia de la cultura' de Simmel, y 'la espacialización de la durée' de Bergson, eran así todas partes de un proceso más general.

Sin embargo, la adopción del punto de vista de la totalidad no es sólo una cuestión de sustancia, sino de sujeto: “la verdad no debe ser entendida y expresada simplemente como sustancia, sino como sujeto” (como lo escribió Hegel en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*). (39) Volvemos a nuestra primera pregunta: ¿quién es el sujeto crítico-revolucionario? Si el punto de vista de la totalidad es el conocimiento desfetichizado de la realidad, ¿quién es, en el mundo fetichizado del capitalismo, el que puede alcanzar ese punto de vista? En un mundo donde las relaciones sociales existen en forma de cosas y hechos fragmentados que ocultan la unidad de la totalidad, ¿quién puede ser (literalmente) el omnisciente que pueda superar esta fragmentación?

Para Lukács, la pregunta no es sólo teórica, sino que es un problema político urgente. La revolución presupone no sólo una acción proletaria, sino una acción de un proletariado consciente de su papel en la transformación de la totalidad de la sociedad. ¿Pero cómo tal conciencia puede ser posible en una sociedad caracterizada por la fragmentación de las relaciones sociales en cosas?

El intento de Lukács por resolver la cuestión está basado, en primer lugar, en una distinción de clases, entre la burguesía y el proletariado. Tanto la burguesía como el proletariado existen en un mundo cosificado, pero para la burguesía no hay salida. No hay nada en su posición de clase que pueda llevarla más allá del mundo de la cosificación<sup>41</sup>; ya que la perspectiva de la totalidad, que es inevitablemente histórica, sería suicida, puesto que les revelaría la naturaleza transitoria de su propia clase. Los intentos hechos por los filósofos burgueses clásicos de alcanzar una comprensión de la totalidad chocan continuamente con la barrera de la incomprendible ‘cosa en sí’ que no puede ser penetrada por la filosofía. Desde Descartes y Hobbes en adelante, los filósofos comprendieron correctamente el conocimiento en términos de génesis o construcción: para conocer algo debemos construirlo<sup>42</sup>. Sin embargo, la construcción se entiende en términos formales, matemáticos, como una construcción racional de formas que es capaz de lidiar con los contenidos sólo como con algo irracional, separados de la filosofía por un espacio que es ‘vacío y oscuro’, como dijo Fichte (119).<sup>43</sup> Enfrentada con esta incapacidad, la filosofía después de Hegel renuncia al intento de entender genéticamente la totalidad, limitándose a apoyar a una serie de ‘ciencias especiales’ no-construidas, la “base material subyacente [en la cual] se le permite morar inviolada y tranquila en su irracionalidad (‘lo no creado’, ‘lo dado’) de manera tal que se vuelve posible operar con categorías racionales no-problemáticas en el mundo resultante metódicamente purificado”. (120)

Sin embargo, el tema central en la discusión de la relación entre la cosificación y la no-cosificación no es la conciencia de la burguesía sino la del proletariado. La revolución presupone acción que tiene conciencia de clase, adoptando la perspectiva de una totalidad que, sin embargo, se esconde de la vista de la cosificación característica de la sociedad capitalista. **En relación con la cosificación, la posición de la clase trabajadora no es, en primer lugar, diferente de la de la burguesía.** “Ya que el proletariado hace su aparición como el producto del orden social capitalista. Las formas en las que existe son (...) las depositarias de la cosificación en su forma más aguda y calamitosa y dan por resultado la más extrema deshumanización. De este modo, el proletariado comparte con la burguesía la cosificación de cada aspecto de su vida”. (149)

**La diferencia entre la burguesía y el proletariado es que, mientras los intereses de clase de la burguesía se mantienen entrampados en la cosificación, el proletariado es llevado más allá de ésta.** “Esta misma realidad utiliza el motor de los intereses de clase para mantener a la burguesía encerrada dentro de esta inmediatez, mientras que fuerza al proletariado a ir más allá de la misma (...) Para el proletariado es una cuestión de vida o muerte darse cuenta de la naturaleza dialéctica de su existencia, mientras que la burguesía usa las categorías abstractas de la reflexión, tales como la cantidad y la progresión infinita, para esconder en la vida cotidiana la estructura dialéctica del proceso histórico, sólo para ser confrontadas por las catástrofes sin mediación cuando el modelo es revertido”. (165) “Para el trabajador, el carácter cosificado de las manifestaciones inmediatas de la sociedad capitalista recibe la definición más extrema posible (...) Pero este mismo hecho lo fuerza a sobrepasar la inmediatez de su condición”. (167) Por consiguiente, pareciera que la experiencia inmediata de la opresión fuerza al proletariado a ir más allá de las barreras de la cosificación. ¿Pero cuál es la naturaleza de esta experiencia y este avance?

---

<sup>41</sup> Comentar aquí o en otra parte la distinción entre cosificación y objetivización (Jay 114).

<sup>42</sup> Jay se refiere a esto como el principio *verum-factum* de Vico.

<sup>43</sup> Jay sugiere que Lukács, en Historia y conciencia de clase, es más fichteano que hegeliano.

Es la experiencia de tener que vender su fuerza de trabajo como una mercancía la que hace posible que el proletario rompa las apariencias fetichizadas de las relaciones sociales: “es verdad que el trabajador es objetivamente transformado en un simple objeto del proceso de producción por los métodos de producción capitalistas (...), esto es, por el hecho de que el trabajador es forzado a objetivar su fuerza de trabajo contra su personalidad total y venderla como una mercancía. Pero a causa de la división entre subjetividad y objetividad inducida en el hombre por la obligación de objetivarse a sí mismo como una mercancía, la situación puede volverse consciente”. (167-168) O, en otras palabras: **“mientras el proceso por el cual el trabajador es cosificado y se convierte en una mercancía lo deshumaniza e inutiliza y atrofia su ‘alma’ –en tanto no se rebele conscientemente contra éste proceso–, sigue siendo verdadero que precisamente su humanidad y su alma no son convertidas en mercancías.”** (172) Entonces el trabajador “toma conciencia de sí mismo como una mercancía” y, con eso, “las formas fetichistas del sistema de las mercancías empieza a disolverse: en la mercancía el trabajador se reconoce a sí mismo y a sus relaciones con el capital.” (168)

Sin embargo, la conciencia de sí mismo del trabajador como una mercancía no resuelve el problema: “podría parecer fácilmente en este punto que el proceso completo no es más que la consecuencia ‘inevitable’ de concentrar masas de trabajadores en grandes fábricas, de mecanizar y estandarizar los procesos del trabajo y de reducir el nivel de vida. Por consiguiente, es de vital importancia ver la verdad oculta detrás de esta figura unilateral (...), el hecho de que esta mercancía pueda darse cuenta de su existencia como una mercancía no es suficiente para eliminar el problema. Ya que la conciencia no-mediada de la mercancía es, en conformidad con la forma simple en la que se manifiesta a sí misma, precisamente una conciencia del aislamiento abstracto y de la relación simplemente abstracta –externa a la consciencia- de aquellos factores que la crean socialmente.” (173)

**La posición contradictoria del proletariado significa, entonces, que está sujeto a la cosificación de la misma manera que la burguesía, pero que es capaz de desarrollar la conciencia de clase, de adoptar la perspectiva de la totalidad. A diferencia de la burguesía, no sólo está cosificado sino que tiene el *potencial* de ir más allá de la cosificación.**

Este es el punto más avanzado que alcanza la argumentación dentro del ensayo más extenso de la obra, intitulado “La cosificación y la conciencia del proletariado”, pero el tema se desarrolla en los ensayos anteriores, en términos de una distinción entre la conciencia empírica o psicológica del proletariado y la conciencia ‘imputada’ del proletariado. La conciencia empírica o psicológica se refiere a la conciencia de los proletarios individuales o del proletariado como un todo en algún momento dado. Esta conciencia, siendo cosificada, no expresa una verdadera conciencia de la posición de clase del proletariado. Es característico del oportunismo que “*se confunda el verdadero estado psicológico de la conciencia de los proletarios con la conciencia de clase del proletariado.*” (74)

La verdadera conciencia de clase no es “ni la suma ni el promedio de lo que piensan o sienten los individuos singulares que componen la clase.” (51) La conciencia de clase consiste más bien en las ‘reacciones apropiadas y racionales’ que pueden ser “imputadas” a la clase. “Al relacionar la conciencia con la totalidad de la sociedad, resulta posible inferir los pensamientos y los sentimientos que los hombres podrían tener en una situación particular si pudieran valorar tanto esta situación como los intereses que surgen en ella en su impacto sobre la acción inmediata y sobre toda la estructura de la sociedad. Esto quiere decir que sería posible inferir los pensamientos y sentimientos apropiados para una situación objetiva.” (51) Este concepto de conciencia de clase descosificada o la perspectiva de la totalidad obviamente nos lleva a nuestra primera pregunta: ¿quién es el sujeto crítico-revolucionario? **¿Quién puede tener esta conciencia ‘imputada’ que es distinta de la conciencia psicológica del proletariado?** Lukács resuelve este problema con audacia, al introducir el *deus ex machina*: el poseedor de la ‘conciencia adecuada de clase del proletariado’ es su forma organizada, el partido comunista. (75) Y en otra parte: “la forma que toma la conciencia de clase del proletariado es el *Partido* (...), al Partido se le asigna el papel sublime de *poseedor de la conciencia de clase del proletariado y la conciencia de su vocación histórica*”. (41)

**El partido está sacado de la galera.** A diferencia del argumento estricto y riguroso que caracteriza los ensayos en su totalidad, nunca hay una explicación de cómo el partido puede ir más allá de la cosificación y adoptar la perspectiva de la totalidad. En contraste con el largo y detallado argumento sobre la conciencia de la burguesía y del proletariado, el “papel sublime” del partido como el “poseedor de la

conciencia de clase" está sólo afirmado. Es como si el razonamiento de Lukács hubiera golpeado precisamente ese espacio "oscuro y vacío" que él veía como el límite de la racionalidad burguesa.

**Sin embargo, si el Partido está simplemente sacado de la galera es porque está en ella desde el principio. La respuesta del Partido ya está implícita en el modo en que el problema teórico es establecido. Desde el principio toda la cuestión de la dialéctica, de la superación de la cosificación, de la conciencia de clase y de la revolución es formulada en términos de la categoría de la totalidad: "... sólo la concepción dialéctica de la totalidad puede permitirnos entender la realidad como un proceso social. Porque sólo esta concepción disuelve las formas fetichistas producidas necesariamente por el modo de producción capitalista..." (13) Sin embargo, el énfasis sobre la totalidad plantea inmediatamente la pregunta del Omnisciente: ¿quién es el que puede conocer la totalidad? Desde luego, en un mundo cosificado, no puede ser el mismo proletariado, así que sólo puede ser el Conocedor que conoce *en nombre del* proletariado. La categoría de totalidad ya implica la problemática (si no necesariamente la respuesta) del Partido. Toda la construcción teórica ya establece el problema de tal manera que puede ser resuelto sólo introduciendo alguna figura de Héroe, algún *deus ex machina*. El intento de combatir el fetichismo, por el modo en que se entiende el fetichismo, lleva a la creación (o consolidación) de un nuevo fetiche: la idea de un Héroe (el Partido) que de alguna manera se encuentra por encima de las relaciones sociales cosificadas de las que, sin embargo, es inevitablemente parte.**

A pesar del carácter radical de sus ensayos, Lukács trabaja en un contexto teórico y político que ya está pre-constituido. Su enfoque está lejos del crudo 'marxismo científico' de la tradición engelsiana-leninista, a pesar de que su mundo teórico-político es el mismo. En esa tradición, la declaración de que el marxismo científico (o materialismo histórico) proporciona conocimiento de la realidad crece políticamente junto a la noción del Partido como el Conocedor. **Para operar políticamente dentro del Partido, como Lukács lo hizo durante toda su vida, plantea, a su vez, la idea del marxismo como el conocimiento de la realidad.** El contexto político y el concepto de la teoría como el "auto-conocimiento de la realidad" se están reforzando mutuamente (la legitimación del Partido depende de su proclamado "conocimiento de la realidad", mientras que la noción de la teoría como el conocimiento de la realidad sugiere que tiene que haber un Conocedor -el Partido). Es dentro de este contexto que Lukács lanza su argumento. **Curiosamente, a pesar del énfasis radical en la "totalidad", todo el argumento se lleva a cabo dentro de ciertos parámetros, dentro del marco de ciertas categorías que no están cuestionadas, tales como las de Partido, proletariado, economía, marxismo, toma del poder.** De este modo, a pesar de que Lukács insiste en que todo debe ser entendido como un proceso y que la "naturaleza de la historia es precisamente que cada definición degenera en una ilusión" (186), él comienza, sin embargo, con una pregunta de definición, siendo el título de su primer ensayo "¿Qué es el marxismo ortodoxo?" A pesar de que en su ensayo él comienza criticando la concepción de Engels de la dialéctica (y, en consecuencia, la de la tradición engelsiana), **no es menos cierto que se mantiene dentro de la problemática realista de Engels, de la idea de que la teoría marxista nos da conocimiento de la realidad. Con esto, se da la idea que hay una distinción entre lo correcto y lo falso, y con ésta la idea del Partido como guardián de lo correcto.**

Es discutible que esa solución, pero también esa problemática, sea históricamente cercana a nosotros en este momento. Tenga o no tenga sentido pensar en cambio revolucionario en términos del "Partido", ya ni siquiera podemos plantear las preguntas en esos términos. Decir ahora que el Partido es el poseedor de la conciencia de clase del proletariado no tiene ningún sentido. ¿Qué partido? Probablemente ya ni siquiera exista la base social para crearlo. La perspectiva de una mosca atrapada en la telaraña es mucho menos grandiosa. No pretende Saber Todo. La mosca tiene la intención de cortar a tajos las hebras del fetichismo mediante la crítica, pero no aspira a una posición de totalidad, de un conocimiento correcto de la realidad, desde donde hacer esto. La perspectiva de la mosca es anti-fetichista más que desfeticizada. **No existe una declaración de que su conocimiento es desfeticizado o correcto, simplemente de que es anti-fetichista: la verdad no es más que la negación de la no-verdad.** Mientras que Lukács pone el filo de su argumento a trabajar dentro del marco de las categorías indiscutidas, para la mosca, que trabaja hacia fuera, no hay categoría que no merezca ser atacada. En un mundo fetichizado el búho de Minerva sólo puede volar a medias al sacudir sus alas para atravesar las hebras que lo enredan.

Sin embargo, el trabajo de Lukács está lejos de ser una simple confirmación del leninismo. Teórica y políticamente, las tensiones son claras en *Historia y conciencia de clase*. El mismo enfoque de la

cosificación nos ubica desde el principio en un campo de tensión inevitable, simplemente porque hablar de cosificación plantea implícitamente la pregunta sobre la coexistencia de la cosificación con su antítesis (la des- o anti- cosificación) y la naturaleza del antagonismo y la tensión entre ellos. A pesar de que Lukács sigue generalmente la clara separación de Lenin entre la cosificación y su antítesis al plantear la pregunta sobre la descosificación en términos de la perspectiva de la totalidad e identificar al Partido como el poseedor de la conciencia imputada de esa totalidad, el tema no es tan sencillo.

A pesar de que la distinción hecha entre la conciencia "psicológica" e "imputada" refleja la distinción de Lenin entre la conciencia sindicalista y la conciencia verdadera, en el largo ensayo sobre "La cosificación y la conciencia del proletariado" existe no obstante un énfasis considerable sobre la manera en que la posición de la clase del proletariado lo conduce más allá del fetichismo (o por lo menos –y aquí está la tensión- lo hace *capaz* de ir más allá del fetichismo). La misma tensión se introduce de a poco en la categoría de totalidad en varias ocasiones, en la forma de "aspiración hacia la totalidad". Como para modificar las declaraciones absolutistas de la perspectiva de la totalidad, él dice que "la categoría de totalidad empieza a tener un efecto mucho antes de que toda la multiplicidad de objetos pueda ser iluminada por ella. Funciona asegurando que las acciones que parecen limitarse a objetos particulares, tanto en contenido como en conciencia, preserven aún una aspiración hacia la totalidad, esto quiere decir: la acción está dirigida objetivamente hacia la transformación de la totalidad." (175) Y otra vez: "la relación con la totalidad no necesita llegar a ser explícita, la plenitud de la totalidad no necesita ser conscientemente integrada en los motivos y objetos de la acción. Lo que es decisivo es que debería haber una aspiración hacia la totalidad, que la acción debería servir al propósito, descrito anteriormente, en la totalidad del proceso." (198) **La noción de la "aspiración hacia la totalidad" disuelve potencialmente el problema del Partido Omnisciente: probablemente no tengamos que ser los poseedores de la conciencia verdadera para aspirar a la totalidad. Sin embargo, el argumento no está desarrollado.**

La introducción de la 'aspiración a la totalidad' y el énfasis en la naturaleza contradictoria de la cosificación de la conciencia del proletariado sugiere una política un poco diferente, en la que al proletariado se le asigna un papel más activo en su propia emancipación. Está claro que Lukács, a pesar de que se mantuvo dentro del marco del Partido, **apuntó hacia una concepción más radical, auto-emancipativa, de la política.** De este modo, critica la noción de Engels de revolución como el "salto desde el reino de la necesidad hacia el reino de la libertad" como no-dialéctico: "Si separamos el 'reino de la libertad' claramente del proceso que está destinado a realizarlo, si excluimos así todas las transiciones dialécticas, ¿no estamos por lo tanto incurriendo en una perspectiva utópica semejante a la que ya hemos analizado en el caso de la separación entre el objetivo final y el movimiento hacia éste?". (313) Él defiende al Partido como forma de organización basándose en que involucra el compromiso activo de la personalidad total: "cada relación humana que rompe con este modelo, con esta abstracción de la personalidad total del hombre y con su subsunción bajo un punto de vista abstracto, es un paso en la dirección de terminar con la cosificación de la conciencia humana. Sin embargo, tal paso presupone el *compromiso activo de la personalidad total.*" (319) Sin esto, la disciplina del partido "debe terminar siendo un sistema cosificado y abstracto de derechos y obligaciones y el partido reincidirá en un Estado típico de un partido del modelo burgués". (320) Entonces, no es sorprendente que el libro fuera censurado por las autoridades soviéticas en 1924 en el Quinto Congreso Mundial del Comintern; y tampoco es sorprendente que Lukács repudiase su propio argumento en beneficio de la disciplina del partido.

**En el libro de Lukács, hay una estricta integración entre teoría y política, una integración que es menos consciente en la mayoría de los escritos posteriores sobre el fetichismo.** Uno de los méritos de su argumento es que hace posible ver las conexiones entre su comprensión del fetichismo, la totalidad y la dialéctica, por un lado, y su concepción de la organización, la revolución y el comunismo, por el otro. Los conceptos teóricos están estrechamente relacionados, como hemos visto, con la noción del Partido Omnisciente cuyo objetivo es alcanzar la revolución social por medio de la toma del poder. Como lo indica el énfasis en la totalidad, el comunismo es concebido en términos de síntesis, de reconciliación de la antítesis, más en términos de planificación racional que en términos de una sociedad auto-determinante. Y sin embargo, al mismo tiempo, el centrarse del marxismo en el fetichismo, y por consiguiente potencialmente en la crítica, lleva al libro más allá de los límites del dogmático marxismo de partido que Lukács optó por defender en su práctica.

El dilema con el que Lukács nos deja puede ser ilustrado por otra cita. Lukács dice en un punto que el hombre "*es y al mismo tiempo no es...* Y en la medida en que este hombre inexistente sea convertido en la medida de todas las cosas, el verdadero demiurgo de la historia, su no-ser debe convertirse

inmediatamente en la forma concreta e históricamente dialéctica del conocimiento crítico del presente en el que el hombre está necesariamente condenado a la no-existencia. La negación de su ser se concreta, entonces, en la comprensión de la sociedad burguesa...” Lukács llama la atención sobre la pregunta y simultáneamente la evade. Es sólo porque el "hombre" es y no es, que es posible para nosotros decir que no es: la afirmación de que las relaciones sociales están alienadas o cosificadas implica la existencia de la no-alienación o no-cosificación en cierto modo. Sin embargo, en ese caso no puede ser verdad que “el hombre no-existente pueda ser considerado la medida de todas las cosas, el verdadero demiurgo de la historia”: debe ser más bien el hombre no-existente/existente el que sea considerado la medida de todas las cosas. ¿Pero qué significa este existente/no-existente? Sin duda, existente/no-existente no se refiere a una relación pacífica entre los dos, sino a una tensión constante, un antagonismo. Sin embargo, como enseña Lukács, tal antagonismo no puede ser comprendido abstractamente: “es aquí donde el ‘humanismo’ de Marx se aparta más claramente de todos los movimientos que parecen tan semejantes a éste a primera vista. Muchas veces, otros han reconocido y descrito cómo el capitalismo viola y destruye todo lo humano (...) En tales descripciones, se muestra, por un lado, que no es posible ser humano en una sociedad burguesa y, por el otro, que el hombre tal como existe es opuesto sin mediación... a esta no-existencia de lo humano (ya sea que esto se piense como algo en el pasado, el futuro o meramente como un imperativo. Pero esto no hace más que presentar el problema de una manera confusa). La solución sólo puede ser descubierta mirando estos dos aspectos tal como aparecen en el proceso concreto y real del desarrollo capitalista, es decir, estrechamente vinculados uno con otro de manera inextricable.” (189-191)

**Quedamos entonces enriquecidos y adecuadamente advertidos en contra del humanismo abstracto, pero todavía con el problema: ¿quiénes somos ‘nosotros’ que podemos incluso hablar de la cosificación?**

## VI

El libro de Lukács le causó serios problemas políticos dentro del partido comunista. Las tensiones que ya existen en su trabajo entre la consistencia de su crítica y su lealtad hacia el Partido, lo condujeron en la práctica a darle prioridad al Partido y denunciar su propio trabajo. Otros autores que sufrieron aun más seriamente por el intento de volver a la preocupación de Marx con respecto al fetichismo y la forma fueron I.I. Rubin y Evgeny Pashukanis, que trabajaron en Rusia después de la revolución. Rubin, en su *Ensayo sobre la teoría marxista del valor*, publicado por primera vez en 1924, insistía en la centralidad del fetichismo de la mercancía y del concepto de forma en la crítica de la economía política de Marx. **Una de las consecuencias de esta insistencia en la cuestión de la forma fue subrayar el carácter específicamente capitalista de las relaciones de valor y como resultado Rubin desapareció durante las purgas de la década de los '30.** Un destino semejante compartió Pashukanis quien, en *La teoría general del derecho el marxismo*, **sostuvo que la crítica de la economía política de Marx debería ser extendida a la crítica de la ley y el Estado, que la ley y el Estado deberían ser entendidos como formas fetichizadas de las relaciones sociales de la misma manera que el valor, el capital y otras categorías de la economía política.** Esto significaba que la ley y el Estado, del mismo modo que el valor, eran específicamente formas capitalistas de relaciones sociales. En un momento en que el Estado soviético se estaba consolidando, este argumento no le agradó mucho a las autoridades del Partido.

**La experiencia de Lukács, Rubin y Pashukanis deja en claro que hubo un conflicto entre la insistencia en la importancia de la crítica de Marx del fetichismo y los intereses de los partidos comunistas.** La crítica tiende a conducir hacia una concepción mucho más radical de la revolución social que cualquiera que fuera sostenida por el partido comunista. **La crítica del fetichismo también implica una crítica de la separación del sujeto y el objeto, es decir, una crítica del poder, cuando los partidos comunistas estaban preocupados por encima de todo por la consolidación de su poder.**

En el trabajo de Lukács, el contexto de militancia en el partido comunista limitaba el alcance de su crítica. Al mismo tiempo, el contexto de activismo político en el que plantea problemas teóricos significó que los dos aspectos del dilema del fetichismo estuvieron presentes de manera aguda en su trabajo. El concepto del fetichismo indica la deshumanización de la humanidad. Esta deshumanización no es una abstracción: es Hiroshima, Auschwitz, la limpieza étnica, el hambre y la violación. Es esta deshumanización la que hace al cambio revolucionario desesperadamente urgente y al mismo tiempo aparentemente imposible. **Parece imposible porque, de cara al mismo, no hay un nosotros que pudiera ir más allá del fetichismo.** El gran mérito del trabajo de Lukács es que él luchó para resolver el

dilema. La solución que ofreció ("la conciencia imputada, el Partido) no es una solución viable, así que nos deja con el mismo problema.

En el trabajo de aquellos que continuaron, hay libertad respecto de los límites impuestos por la referencia al Partido, pero ya no existe la misma relación urgente con el dilema del fetichismo. La crítica se convierte en una exploración crítica del "mundo encantado, pervertido, desbaratado" y una crítica de la teoría que refleja ese mundo sin sentido crítico. En las manos de la denominada Escuela de Frankfurt, en particular, la crítica ahonda más, penetrando en cada aspecto de la sociedad capitalista. La iluminación de la profundidad de la penetración de la dominación en todos los aspectos de la vida (en los escritos de Adorno, Horkheimer, Marcuse, pero también en los de Foucault y otros "post-estructuralistas") tiene dos consecuencias. **En primer lugar, pone en claro que cualquier concepto de revolución tiene que ser bastante más radical que cualquier cosa imaginada por los marxistas-ortodoxos de la primera parte del siglo.** Pero en segundo lugar, pone en claro que el estudio del daño que nos hace el capitalismo conduce fácilmente no sólo a la ira sino a la resignación: si estamos tan dañados, ¿qué esperanza hay? La lógica revolucionaria de Marx (estamos alienados, por consiguiente debemos rebelarnos) gira completamente hacia la lógica reaccionaria de muchos posmodernos: estamos alienados, por consiguiente la rebelión es imposible.

## Capítulo 5

### La *Es-seidad*

#### I

El poder define lo que pensamos, lo que vemos, lo que es real, lo que es racional. Vivimos, como dice Marx, en un “mundo encantado, pervertido, desbaratado” pero, precisamente porque vivimos en él, es el único mundo que es visible para nosotros, el único mundo que es real para nosotros. Eso es lo que hace tan difícil hablar de anti-poder: que es irreal, no teorizado, invisible.

La *Es-seidad* es la piedra angular del poder. Esto es una tautología, ya que el poder es la separación del sujeto y el objeto y la *Es-seidad* no es más que la separación del sujeto y el objeto, la supresión del sujeto. Si el sujeto activo es arrancado del objeto, entonces se sigue que el objeto simplemente “es”. La ruptura de la relación entre el sujeto y el objeto es la ruptura de la posibilidad de la transformación histórica. **Se congela el presente. Se excluye la noción de “forma”, la idea de que los fenómenos son simplemente formas (modos de existencia históricamente transitorios) de las relaciones sociales.**

La *Es-seidad* —así son las cosas— confronta toda crítica, todo intento de cambiar la sociedad. Lo que se revela en tal confrontación es una restricción de nuestro universo que da forma a nuestro pensamiento así como la restricción medieval del universo físico limitaba el pensamiento en su tiempo. Es como si hubiera un techo no sólo para lo social o **políticamente factible**, sino para la racionalidad misma. Tratar de ir más allá de los límites de lo posible es “irracional”, de modo que la “racionalidad” se estructura bajo la bóveda de lo posible, de una manera que configura cada aspecto de lo que pensamos acerca de la sociedad. Lo que se nos enfrenta no es la *Es-seidad* como un límite externo para el pensar, sino como una rigidificación del pensamiento que está presente en todos nuestros conceptos. **La *Es-seidad* (o “identidad”, para usar otra palabra) es la base de toda una estructura de pensamiento, toda una manera de ver el mundo que sistemáticamente apaga y descalifica nuestro “¡no!”, nuestro rumor negativo de descontento, nuestro sentido de la fundamental falsedad del mundo.**

La noción de *Es-seidad* implica una clara distinción entre lo que *es* y lo que *debe ser*. La mayoría de las personas estaría de acuerdo en que no debe haber niños forzados a vivir en las calles, pero (así prosigue el argumento) la realidad es diferente. **El estudio de la sociedad, ya se trate de sociología, política, economía o cualquier otra “disciplina” de la ciencia social, es el estudio de lo que es.** La cuestión de lo que debe ser puede ser interesante también, pero no debemos borrar la distinción entre ambos, no debemos confundir la realidad con los sueños. **Maquiavelo sentó la regla muy claramente en el nacimiento del pensamiento político moderno: Cita.**

La *Es-seidad* tiene su historia. Cuando Maquiavelo estableció la clara distinción entre *Es* y *Debe* en *El Príncipe*, estaba diciendo conscientemente algo radicalmente nuevo. Con anterioridad no se había realizado tal clara distinción. Para los griegos, los romanos y los filósofos medievales la discusión acerca de la política y la sociedad estaba crucialmente involucrada en la persecución del Bien (como en el caso de Platón) o de Dios. Fue sólo gradualmente, a medida que el pensamiento sobre la sociedad empezó a ser considerado como algo separado de la religión en el primer período capitalista, que se volvió posible trazar una clara distinción entre la sociedad tal cual es y la sociedad tal como debería ser.

La separación entre el *Debe* y el *Es*, que ahora nos parece tan obvia, supone una total transformación del pensamiento. Antes el pensamiento se había centrado en torno a una relación entre los humanos y Dios (o el Bien), una tensión en la cual no podía haber un claro “es” separado de lo que debería ser, un presente que pudiese ser contemplado haciendo abstracción de su tendencia hacia un futuro divino. Era imposible, por lo tanto, considerar a las personas o a las cosas haciendo completa abstracción de su relación con Dios (o el Bien), decir simplemente y sin más que *x* es *x*. Sólo con la secularización del pensamiento que acompaña al nacimiento del capitalismo el presente indicativo encuentra su plena justificación, un presente que es completamente libre de cualquier tendencia hacia una realización o negación celestial (o infernal). Por primera vez se establece la identidad en relación con las

personas y las cosas. Antes sólo Dios era idéntico a sí mismo: cuando dijo a Moisés “Yo soy el que soy”<sup>44</sup>, estableció la absoluta y exclusiva identidad personal. Es sólo en el mundo moderno que podemos decir tanto “Yo soy el que soy” como “Juan es Juan” o “x es x”. En lugar de haber solamente una identidad (Dios), ahora hay un número potencialmente infinito de identidades.

La identidad implica definición. Cada unidad idéntica a sí misma es definida, delimitada o separada de otras unidades idénticas a sí mismas. Decir que x es x implica que es distinta de otra cosa que puede ser definida al menos como no-x. La Es-seidad o identidad implica que x (o Juan) está en cierto sentido circunscripto o definido y que guarda una relación mutuamente excluyente con aquello que no es x (o Juan). En un mundo de la Es-seidad o del así-son-las-cosas, la Es-seidad configura enteramente el modo en que se perciben el conocimiento y la comprensión. El conocimiento procede mediante la definición: algo se conoce si puede ser definido. **¿Qué es la política?** ¿Qué es la sociología? ¿Qué es la economía? ¿Qué es un partido político? ¿Qué es el marxismo? Las preguntas introductorias a los estudios en las escuelas o las universidades son habitualmente preguntas *de definición*. Las tesis de posgrado comienzan habitualmente con una definición o delimitación del objeto de estudio. La definición es la descripción de una identidad que es distinta de otras identidades. La definición aspira a delimitar identidades de una manera no-contradictoria: si defino x, no tiene ningún sentido, desde la perspectiva de la definición, decir que x es tanto x como no-x. Un mundo de definiciones es un mundo limpio, un mundo de divisiones claras.

La definición nos excluye a *nosotros* como sujetos activos. Los “nosotros” que empezamos este libro, los todavía inexplorados “nosotros” que queremos cambiar el mundo, estamos excluidos desde una visión definicional del mundo. Cuando definimos algo, normalmente lo definimos como separado de nosotros. La definición constituye a eso que se define como un objeto, como un objeto que, mediante su definición, se separa del sujeto. No es diferente cuando “nosotros” nos definimos, como en el caso de “nosotros somos mujeres” o “nosotros somos la clase trabajadora”: **la definición nos delimita, niega nuestra subjetividad activa (al menos en relación con aquello que se define), nos objetiviza. El nosotros-que-queremos-cambiar-el-mundo no puede ser definido.**

El objeto definido, en el pensamiento definicional o identitario, es estudiado objetivamente, como algo que está enteramente separado de nosotros, como algo de lo cual estamos distanciados. Desde este modo de pensar, la ciencia y la objetividad son vistas como sinónimos. Estudiar algo científicamente es estudiarlo objetivamente o, si se acepta que esto no es posible, entonces el científico debe hacer todo lo posible por aproximarse a la objetividad, por mantener una distancia con el objeto de estudio.

Aquí la objetividad significa suprimir todo lo posible nuestra propia subjetividad: se considera, por definición, que un juicio subjetivo es acientífico<sup>45</sup>. **De este modo la noción de qué es lo científico está basada sobre una obvia falsedad, a saber, la idea de que es posible expresar un pensamiento que excluya al pensador.** (Esto no quiere decir, por supuesto, que un juicio explícitamente subjetivo sea por eso necesariamente correcto o científico).

La identidad implica así un discurso en tercera persona. Para escribir científicamente escribimos sobre las cosas en tercera persona, como “esto” o “ellos”: los partidos políticos son tal y tal cosa; el marxismo es de tal modo y de tal otro; Gran Bretaña es esto o aquello. El discurso en primera persona (estoy aburrido de los partidos políticos; queremos una vida mejor) es visto como acientífico. La investigación o la teoría es por tanto la investigación *acerca de* algo o *sobre* algo, como en: la teoría social es el estudio *sobre* la sociedad, ese es un libro *sobre* marxismo, hoy vamos a aprender *acerca de* México en el siglo XIX. En cada caso, la preposición “sobre” o “acerca de” marca una separación o una distancia entre el estudiante o el teórico y el objeto de estudio. Los mejores estudiantes o teóricos de la sociedad son aquellos que pueden observarla como si permanecieran fuera de ella, como si estuvieran mirando la vida humana desde la luna (los estudiantes que encuentran difícil esta pretensión frecuentemente tienen problemas para obtener el reconocimiento de su trabajo, aun cuando, otra vez, esto no significa que la primera persona del discurso sea por ello correcta). La teoría, entonces, es lo que la palabra “teoría” (proveniente de  $\theta\epsilon\omega$ , “yo miro”) sugiere: una visión o contemplación de un objeto externo. **El sujeto vuelve al esquema, pero como un observador, como un sujeto pasivo antes que activo**, como un sujeto desubjetivizado, en resumen como un sujeto objetivizado. Si escribimos *sobre* “esto”, entonces el único modo

---

<sup>44</sup> Nota al pie acerca del sentido de “Yo soy el que soy” – “Seré el que seré” (chequear Bloch): no presenta diferencia para el argumento.

<sup>45</sup> Nota al pie acerca de la teoría cuántica.

en el cual podemos aparecer científicamente es como observador (*voyeur*). Entonces, precisamente porque la teoría es vista como existiendo separada del teórico, es vista como algo que puede ser “aplicado” al mundo.

La tercera persona de la que hablamos es una tercera persona del presente del indicativo. En el pensamiento identitario importan las cosas como son, y no como podrían ser o como deseamos que sean. No hay espacio para el subjuntivo en el discurso científico del pensamiento identitario. Si *nosotros* estamos excluidos, entonces nuestros sueños, deseos y miedos también están excluidos. El modo subjuntivo, el modo de las incertidumbres, las inquietudes, los anhelos, las posibilidades, no tiene lugar en el mundo de la objetividad. El lenguaje del mundo del “así-son-las-cosas” está firmemente en modo indicativo. Es también un lenguaje en el cual hay un dominio del tiempo presente. Esto no quiere decir que el pensamiento identitario no hable del pasado o del futuro, pero el pasado y especialmente el futuro están subordinados al presente: el pasado es entendido como la pre-historia del presente, y el futuro es concebido como la previsible extensión del presente. El tiempo es visto como un movimiento lineal entre el pasado y el futuro, con el presente como eje<sup>46</sup>. El tiempo es el tic-tac del reloj, en el que un tic es exactamente el mismo que cualquier otro: un tiempo que se mueve pero permanece quieto, la noria del tiempo.

La Es-seidad, la tercera-persona-del-presente-indicativo, implica el dominio de un verbo, “es”, sobre todos los demás. En un mundo que está definido, los otros verbos son desactivados: su fuerza es limitada por aquello que es. Hacer es hacer lo que no sólo está limitado por, sino impregnado por, lo que es: nuestra actividad cotidiana es forzada e impregnada por la Realidad. Dicho de otro modo, la Es-seidad implica el dominio de los sustantivos sobre los verbos. Aquello que es se cristaliza, consolida, rigidifica en sustantivos: en los sustantivos el movimiento es suprimido o contenido. Desde el momento en que el tiempo se vuelve tiempo tic-tac, el movimiento se vuelve movimiento tic-tac, el movimiento de un objeto sin sujeto, un movimiento que se vuelve en sí mismo una cosa, un movimiento antes que un mover. La Es-seidad, pues, implica la conversión del movimiento en cosas, una cosificación o reificación de la vida.

El mundo de la identidad es un mundo de particulares, individualizados y atomizados. La mesa es una mesa, la silla es una silla, Gran Bretaña es Gran Bretaña, México es México, Richard es Richard, Werner es Werner, y así sucesivamente. La fragmentación es fundamental para el pensamiento identitario. El mundo es un mundo fragmentado. Un mundo de la identidad absoluta es también por eso un mundo de la diferencia absoluta. El conocimiento del mundo está igualmente fragmentado en las diferentes disciplinas. El estudio *acerca de* la sociedad se realiza a través de la sociología, la ciencia política, la economía, la historia, la antropología, y así sucesivamente, con todas sus distintas subdisciplinas y especializaciones sin fin, que descansan a su vez en el despliegue de conceptos fragmentados del espacio (Gran Bretaña, México, España), del tiempo (el siglo XIX, los '90) y de la actividad social (la economía, el sistema político).

Pero ¿qué hay más allá de esta fragmentación? Un mundo compuesto puramente de particulares sería imposible de conceptualizar. ¿Qué es entonces lo que nos permite movernos más allá de la separación de las unidades idénticas a sí mismas? En el pensamiento identitario la absoluta particularidad (y la absoluta diferencia) es superada mediante la *clasificación*. Tanto esta cosa como aquella son sillas; tanto Gran Bretaña como México son países; tanto Richard como Werner son personas. En cada caso agrupamos dos o más identidades particulares dentro de una clase. Las clases pueden expandirse o subdividirse: tanto esta cosa como aquella son sillas; ambas son muebles; ambas son sillas rectas; ambas son sillas rectas de escritorio, y así sucesivamente, sin límite. En todos estos casos, las identidades permanecen, en principio al menos, intactas: la silla sigue siendo una silla, no importa cómo extendamos su clasificación, Gran Bretaña sigue siendo Gran Bretaña y Richard, Richard. La identificación y la clasificación son complementarias, son los dos pilares del pensamiento identitario-científico.

La clasificación implica el establecimiento de una jerarquía. Los particulares se ordenan bajo los universales, los universales bajo universales más altos, y así sucesivamente. Esto es una silla de escritorio; la silla de escritorio es una silla recta, la silla recta es una silla; la silla es un mueble, y así. Se establece la jerarquía de las especies y los géneros: una silla de escritorio es una especie, o tipo, o forma, o clase, de silla recta. La estructura jerárquica brinda un sentido del orden<sup>29</sup>.

---

<sup>46</sup> Chequear Kojève en alguna parte.

<sup>29</sup> ¿Referencia a Borges y Foucault?

La identificación y la clasificación implican un proceso de abstracción formal. Para decir “esto es una silla”, debemos primero identificar un “esto” abstrayéndolo de su ambiente inmediato, de nuestros sentimientos hacia él, del proceso a través del cual fue producido. Para clasificar “esto” como una silla, debemos abstraerlo aún más de su color, de las manchas en la tela, del hecho de que estoy sentado sobre ella.

El proceso de abstracción es al mismo tiempo un proceso de formalización, el concepto de silla (o mueble) se separa cada vez más de cualquier contenido particular. Unos labios se tocan en un beso; una bala se dispara hacia su víctima. Tanto el contacto de los labios como el dispararse de la bala son formas de movimiento. Podemos hablar del movimiento de ambos de un modo que se abstraer completamente de los diferentes contenidos de besar y asesinar.

La formalización, la abstracción del contenido, hace posible la cuantificación y la matematización del objeto de estudio. Una vez que el contacto de los labios y el dispararse de la bala se clasifican como formas de movimiento, se hace posible compararlos cuantitativamente comparando la velocidad con la que se mueven los diferentes objetos. En la cuantificación se deja atrás todo contenido: labios y balas se juntan bajo la irrefutable suposición de que  $1=1$ ,  $2=2$ ,  $3=3$  y así sucesivamente.

La cuantificación, sin embargo, es sólo un aspecto del modo en que la matemática desarrolla la abstracción formal que es inherente a la identificación. Si  $x$  es  $x$  e  $y$  es  $y$ , entonces el único modo en que podemos ponerlos en relación mutua es formalmente, abstrayéndolos de su contenido particular. Si clasificamos a Richard y a Werner como personas, no lo hacemos negando sus identidades particulares (Richard sigue siendo Richard, Werner sigue siendo Werner), sino haciendo abstracción de ellas, dejando a un lado sus contenidos particulares en tanto Richard o Werner, y concentrándonos en su equivalencia formal en cuanto personas. La abstracción formal es al mismo tiempo homogeneización: en el pensamiento identitario una persona es igual a otra del mismo modo homogéneo en que un tic del tiempo es igual a otro y un metro cuadrado de espacio es igual a otro. Una vez que las particularidades se dejan atrás, es posible desarrollar un razonamiento formal que aspire a convertir la estructura entera de la identificación y la clasificación en tan rigurosa, ordenada y no-contradictoria como sea posible. La lógica formal y la matemática parten de la identidad simple  $x=x$  y desarrollan sus implicancias hasta el mayor grado posible. Si  $x$  no fuera  $x$ , si  $x$  fuera tanto  $x$  como  $\text{no-}x$ , entonces la base de la matemática quedaría minada. Donde más claramente se expresa la exclusión mutua de  $x$  y  $\text{no-}x$  es en la lógica binaria (álgebra booleana), en donde todo se expresa como 1 o como 0, Verdadero o Falso, Sí o No. Aquí no hay lugar para el sí-y-no o el acaso de la experiencia corriente. A lo largo de los últimos 50 años, la lógica binaria ha sido elaborada con un extraordinario impacto práctico en el desarrollo de la computación<sup>47</sup>.

## II

Identificación, clasificación y formalización (todos aspectos del mismo proceso) apuntan todas a establecer el orden. Los fenómenos se ordenan siendo primero identificados, separados de otros fenómenos. Sobre la base de esa identificación o separación, son puestos en relación con otros fenómenos identificados mediante la clasificación y la formalización<sup>48</sup>. Esto se realiza de modo de eliminar contradicciones, con fidelidad al principio de identidad por el cual  $x$  es igual a  $x$  y excluye a  $\text{no-}x$ . La ciencia aspira a comprender o hallar un sentido al mundo ordenándolo. La meta es dominar el caos, subordinar el loco aquí y allá de la vida al orden de la identificación-clasificación.

---

<sup>47</sup> ¿Incorporar al texto o dejar como nota? En el pensamiento identitario, sin embargo, no es sólo mediante la clasificación que las identidades se reúnen, aunque eso sea fundamental. Hay otros modos en que las relaciones entre las diferentes identidades son teorizadas. En muchas (tales como las teorías de la competencia o las teorías del conflicto político) el foco está sobre las relaciones contradictorias entre las identidades. Aún en tales casos, no obstante, prevalece la Es-seidad. El conflicto tiende a ser comprendido de un modo tal que promueve la reproducción de la totalidad. Aún cuando se enfatiza la inestabilidad, hay una predominante presuposición del equilibrio. En las teorías económicas que no tratan la crisis como algo anormal sino como algo integral a la economía (como en el caso de Schumpeter, por ejemplo), está sin embargo la presuposición funcionalista de que la crisis debería ser entendida como una restructuración, como lo que trae los cambios necesarios para la reproducción del capitalismo en su conjunto.

<sup>48</sup> Analogía de la biblioteca de Horkheimer.

**La identificación-clasificación es poder. El método científico del pensamiento identitario es simultáneamente el ejercicio del poder. El poder se ejerce sobre las personas a través de su identificación eficaz**<sup>49</sup>. Aceptar la identificación es sujetarse uno mismo al poder. Así, la ley se basa en la identidad: la persona sujeta al proceso legal es identificada, separada de todos aquellos otros que podrían ser considerados co-responsables de algún modo. La identificación se expresa muy físicamente: en las esposas que identifican a la persona como acusado de un crimen, en el tratamiento de la persona como un individuo identificado, en el encierro físico en una prisión o una celda, y posiblemente en la ejecución, ese supremo acto de identificación que dice “eres y has sido, y no devendrás”. La Es-seidad, la identidad, la negación del devenir, es la muerte.

La identificación-clasificación, pues, es un proceso tanto físico como mental. Los judíos que fueron identificados, clasificados y numerados en los campos de concentración fueron objeto de algo más que un ejercicio mental. La identificación-clasificación es la base de la organización física, espacial y temporal de los ejércitos, los hospitales, las escuelas y otras instituciones.<sup>50</sup> El poder burocrático está basado en el mismo proceso de identificación y clasificación, como en efecto lo está toda la operación del Estado. El Estado identifica los problemas y se ocupa de ellos por el mismo proceso de identificación. “Identifíquense ustedes e identifiquen sus problemas y nosotros nos ocuparemos de ellos”, dicen los políticos y burócratas.

La identificación-clasificación es también la base de la organización productiva. La tecnología productiva, por ejemplo, presupone la identificación detallada de los precisos pasos requeridos para la producción de un producto dado. La organización del trabajo en las fábricas y otros lugares de empleo se basa en la identificación de las diferentes tareas y su atribución a trabajadores identificados. La identificación es la base de la propiedad: esto es mío, no tuyo. Aquí también, la identificación es encierro: la tierra que poseo está encerrada, el dinero que poseo está encerrado por las cerraduras del banco y la policía que monta guardia; la música o el software que poseo está encerrado por las leyes que protegen la propiedad intelectual. La identificación es el principio básico del ordenamiento práctico de la vida.

Si la identificación es el poder, entonces la eficacia del poder depende de la eficacia de la identificación. En la medida que aceptamos la identificación, en la medida que nos identificamos a nosotros mismos, participamos activamente en el ejercicio del poder, nos subordinamos a la Es-seidad. Esto es obvio en muchos casos: el criminal que dice “soy un criminal”, los soldados que dicen “somos soldados”, los patriotas que dicen “somos británicos” son claramente activos en la reproducción de las relaciones de poder. Pero seguramente esto no es menos cierto para el caso de esas identificaciones que pretenden ser opositivas: “somos irlandeses (no británicos)”; “somos vascos (no españoles)”; “somos negros”; “somos mujeres”. En cada caso, la reproducción de las relaciones de poder está inscrita ya en la afirmación de la identidad (como en efecto lo sugiere la historia de estos y otros movimientos identitarios). **Decir “somos revolucionarios” no tiene ningún significado, es un sinsentido.**

**La lógica de la identidad es la lógica de la represión. La identidad, con sus diversos corolarios, implica la represión del sujeto, la represión de la primera persona, la represión del mundo subjuntivo de sueños y temores, la represión del hacer en favor del ser: en suma, la represión de la no-identidad. En términos freudianos, si la vida es vista como un conflicto incesante entre el Placer y la Realidad, entre la Vida y la Muerte, entonces la lógica de la identidad es la lógica de la Realidad en contra del Placer, la lógica de la Muerte en contra de la Vida. Freud da en la tecla cuando dice que “la ciencia es, después de todo, la más completa renuncia al principio del placer de la que nuestra actividad mental es capaz” (1995, 388). O, en los severos términos de Adorno: “Auschwitz confirmó el filosofema de la pura identidad como la muerte” (1990, 362).**

### III

Decir que la identificación es poder subraya cuán profundamente arraigadas están las relaciones de poder, cuán profundamente entrelazadas en las prácticas de la vida cotidiana. Y sin embargo, aún dentro de la lógica de la identidad, se insinúa su propia fragilidad.

---

<sup>49</sup> En el dicho “divide y reinarás”, “y” no indica una separación entre dividir y reinar, sino una identificación entre ambos: la división es el reino y el reino es la división.

<sup>50</sup> Nota al pie o más sobre Foucault y la disciplina.

La identidad está construida sobre cimientos invisibles. El problema es inherente a la identidad. En un mundo compuesto por identidades particulares, ¿qué es lo que nos permite conceptualizar esas identidades? La respuesta se apoya, como vimos, en la clasificación, en el agrupamiento de las identidades particulares dentro de clases. De este modo la ciencia identitaria puede ser vista como implicando dos tipos de actividad: la identificación y la clasificación. Horkheimer (1972, 188), compara el concepto tradicional de ciencia al trabajo en una biblioteca. Los científicos experimentales y los investigadores empíricos están a cargo de las adquisiciones, de enriquecer el conocimiento suministrando nuevo material; la teoría lleva el catálogo, clasifica el material, lo rotula con su número de archivo. La distinción se hace a veces en términos de una distinción entre “discurso de primer orden” y “discurso de segundo orden” (o entre teoría y meta-teoría), el primero referente al trabajo “empírico” de identificación, el último a la formación y evaluación de conceptos (clasificatorios). El problema es que los conceptos clasificatorios se mantienen como arbitrarios a menos que puedan a su vez ser validados por un discurso de tercer orden y este a su vez por un discurso de cuarto orden, y así sucesivamente, de manera que hay una regresión potencialmente infinita de la fundamentación teórica (cf. Gunn, 1991).

Es irónico que el pensamiento identitario, fundado como está en la visión del sentido común de que por supuesto  $x$  es  $x$  (tan seguro como que los huevos son huevos), es incapaz de darse a sí mismo una base firme. Una y otra vez, intentos de mostrar que un sistema racional de conceptualización puede tener una base racional han surgido contra la imposibilidad de brindar tales fundamentos firmes. La búsqueda de una fundamentación racional para el pensamiento identitario conduce inevitablemente a un Dado irracional, una cosa en sí (Kant) que no puede ser explicada, una “mano invisible” (Smith) detrás del funcionamiento de la economía, un espacio que está “oscuro y vacío” (Fichte). Gödel mostró que el intento promovido por Hilbert, a comienzos del siglo XIX, de probar que la matemática es un sistema coherente y no-contradictorio era imposible de cumplir. El resultado, por supuesto, es que el pensamiento identitario ha preferido, en general, no preocuparse acerca de la racionalidad de su propio fundamento, dedicándose en cambio a incrementar la “exactitud” de sus propias disciplinas fragmentadas. “Y el hecho de que estas ciencias sean ‘exactas’ se debe precisamente a esta circunstancia. Se permite a su base material subyacente permanecer inviolada y tranquila en su irracionalidad (‘lo no-creado’, ‘lo dado’) para que sea posible operar con categorías no problemáticas y racionales en el resultante mundo metódicamente purificado. Estas categorías no son entonces aplicadas al substrato material real (aún aquel de la ciencia particular), sino a un contenido ‘inteligible’.” (Lukács, 120)

La fragilidad del pensamiento identitario se expresa en el frecuente cambio de modas o paradigmas teóricos. Un mundo conceptual de la Es-seidad no puede permanecer por siempre indiferente al cambio del mundo material que lo rodea. La cosa en sí que yace más allá del alcance del pensamiento identitario, la fuerza oscura de la no-identidad, expresa su presencia en la ruptura periódica de la identidad. El pensamiento identitario, sin embargo, no abandona por ello su naturaleza identitaria, simplemente salta de un estado de es-seidad a otro, de una moda intelectual a otra, de un paradigma a otro. El pensamiento identitario atraviesa así una serie de revoluciones en sus diversas disciplinas (la revolución keynesiana, la revolución monetarista, la revolución post-modernista, etcétera), sin ser capaz de dar cuenta de estas revoluciones de otro modo que en términos del fracaso de la moda anterior. La meta de estas revoluciones, no es necesario decirlo, es otorgar una nueva definición a la identidad.

Hay sólo un pequeño paso desde el característico rechazo por parte del pensamiento identitario de la problemática de sus propios fundamentos a la negación de tales fundamentos en su conjunto. Si la búsqueda kantiana de la coherencia culmina en la inexplicable “cosa en sí”, entonces es obviamente justo ir un pequeño paso más allá para decir que no hay coherencia y que la búsqueda de la coherencia es ilusoria. Para ponerlo en los términos usados por los posmodernos, no hay un meta-relato y la búsqueda de tal meta-relato es ilusa y opresiva; hay más bien un número potencialmente infinito de relatos particulares, y la tarea de la ciencia es explorar y respetar esas particularidades. **Mientras que, anteriormente, el pensamiento identitario había tendido a dar la espalda a ese espacio “oscuro y vacío” en su núcleo, el posmodernismo hace lo opuesto: se vuelve hacia el núcleo irracional y hace de la necesidad una virtud, celebrando la irracionalidad en un concepto de ciencia del todo-vale.** Ya no hay ninguna realidad, sólo un número infinito de realidades. No obstante todo esto, lejos de cuestionar la base identitaria del pensamiento, solamente la refuerza. Las identidades proliferan en completa independencia mutua. Se dice que la base de **la política** ya no es la clase, aún cuando esté *identificada*, sino las identidades: los negros, los gays, las mujeres, los indígenas, y así hasta el infinito. La incoherencia y la opresividad del pensamiento identitario se multiplica. A pesar de que las diferentes formas de la

**política de la identidad** puedan en efecto expresar un “nosotros gritamos”, la forma identitaria en que se expresa el grito significa que está fácilmente integrado al mundo de las identidades. En un mundo en que supuestamente no hay realidad, todo puede ser transformado excepto la realidad misma. La realidad del capitalismo es pues que no tiene realidad. Cualquier cambio es posible, excepto el cambio radical. En un mundo de realidades infinitas, nuestro grito se pierde, se torna sin sentido: y sin embargo todo aquello en contra de lo que gritamos permanece.

**Si el poder define la realidad, si nuestra visión y nuestros procesos mentales son configurados por el poder, si nuestro lenguaje es un lenguaje del poder, ¿qué esperanza queda para el anti-poder? Hablar siquiera de anti-poder es quedar excluido del discurso corriente, es perderse en el absurdo.**

## Capítulo 6

### La tradición del marxismo científico

#### I

El *poder-sobre* es ejercido a través de la identificación, a través del establecimiento positivo de que x es x, de que las cosas son así. El punto de partida para el anti-poder solo puede ser el negativo y aparentemente infantil “No, x es no x, las cosas no son así”. La teoría emancipatoria es esencialmente negativa, crítica de la positividad a través de la cual el poder es producido y reproducido.

**Para Marx, la ciencia es negativa.** La ciencia es el intento de comprender los fenómenos en su historicidad, esto es, comprender su origen o génesis y su naturaleza histórica transitoria, entenderlos como una formas históricamente específicas de relaciones sociales. La ciencia es crítica respecto de la aparente identidad o Es-seidad de los fenómenos. Para Marx, en otras palabras, la idea de método científico es inseparable de la crítica analítico-genética del fetichismo: “es, en realidad, más fácil de descubrir mediante el análisis el núcleo terrenal de las creaciones místicas de la religión que, a la inversa, desarrollar a partir de las actuales relaciones de vida las correspondientes formas celestiales de esas relaciones. Este último método es el único materialista y, por lo tanto, el único científico. El punto débil en el materialismo abstracto de la ciencia natural, un materialismo que excluye la historia y sus procesos, es a la vez evidente desde las abstractas e ideológicas concepciones de sus voceros, cada vez que se aventuran más allá de los límites de su propia especialidad” (*El capital* I, 373). La verdad de la ciencia es la negación de la no-verdad de las falsas apariencias.

**En la tradición marxista posterior a Marx, sin embargo, el concepto de ciencia se transformó en su opuesto.** Para luchar contra la no-verdad, la ciencia llegó a ser entendida como conocimiento de la realidad. **Con la positivización de la ciencia,** el poder-sobre penetra en la teoría revolucionaria y la socava más efectivamente que cualquier gobierno que encubre agentes infiltrados en una organización revolucionaria.

**Es conveniente ver la positivización de la ciencia como la contribución de Engels a la tradición marxista,** aunque hay peligros en enfatizar excesivamente la diferencia entre Marx y Engels: el intento de cargar toda la culpa sobre Engels distrae la atención de **las contradicciones que indudablemente estaban presentes en el propio trabajo de Marx**<sup>51</sup>.

El clásico reclamo de científicidad del marxismo en la tradición principal es el panfleto de Engels *El socialismo utópico y el socialismo científico*, que probablemente hizo más que cualquier trabajo para definir “marxismo”. La crítica del científicismo en la tradición marxista frecuentemente toma la forma de una crítica a Engels pero, de hecho, la “tradición científica” está mucho más arraigada de lo que ella sugeriría. Ciertamente, esta encontró expresión en algunos escritos del propio Marx (el más famoso, en el Prefacio de 1859 a su *Contribución a la crítica de la economía política*), y se desarrolla en la era clásica del marxismo a través de escritores tan diversos como Kautsky, Lenin, Luxemburgo y Pannekoek. Aunque es probable que los escritos de Engels tengan relativamente pocos defensores explícitos hoy, la tradición que Engels representa continúa proveyendo las implícitas e incuestionables suposiciones sobre las que se basa gran parte de la discusión marxista. En lo que sigue, nuestro interés principal no es quién dijo qué, sino poner de relieve a los principales representantes de la tradición científica.

Al hablar del marxismo como “científico”, Engels quiere decir que se basa en una comprensión del desarrollo social que es tan exacta como la comprensión científica del desarrollo natural. El curso del desarrollo humano y natural está caracterizado por los mismos movimientos constantes: “cuando nosotros consideramos y reflexionamos sobre la naturaleza en su extensión o a lo largo de la historia de la humanidad o de nuestra propia actividad intelectual, en primer lugar vemos el cuadro de un interminable entrecruzamiento de relaciones y reacciones, permutaciones y combinaciones, en las que no queda nada de lo que fue, dónde fue, y como fue, sino que todo se mueve, cambia, deviene y sigue (...) Esta primitiva, inocente, pero intrínsecamente correcta concepción del mundo es la de la filosofía griega, y fue formulada claramente por Heráclito por primera vez: todo es y no es, todo fluye, está cambiando constantemente, deviniendo y siguiendo constantemente”. (43)

La dialéctica es la conceptualización de la naturaleza y de la sociedad como existiendo en constante movimiento: “ésta comprende cosas y sus representaciones, ideas en sus conexiones

---

<sup>51</sup> Referencia a Richard Gunn en Open Marxism

esenciales, concatenaciones, movimiento, origen y final (...) La Naturaleza es la prueba de la dialéctica y esto debe ser dicho por la ciencia moderna que ha proporcionado a esta prueba muy ricos materiales que se acrecientan a diario, y así ha mostrado como último recurso que la Naturaleza trabaja dialécticamente y no metafísicamente” (45).

A través de la dialéctica podemos alcanzar un entendimiento exacto del desarrollo natural y social. “Una representación exacta del universo, de su evolución, del desarrollo de la humanidad y del reflejo de esa evolución en las mentes de los hombres, sólo puede por lo tanto ser alcanzado por los métodos de la dialéctica con su constante observación de las innumerables acciones y reacciones de vida y muerte, de cambios progresivos y regresivos”. (46) Para Engels, la dialéctica comprende el movimiento objetivo de la naturaleza y la sociedad, un movimiento independiente del sujeto.

La tarea de la ciencia, entonces, es entender las leyes de movimiento de naturaleza y sociedad. El materialismo moderno, a diferencia del materialismo mecanicista del siglo XVIII, es dialéctico: “el materialismo moderno ve en [la historia] el proceso de evolución de la humanidad y apunta al descubrimiento de sus leyes (...) El materialismo moderno incluye los más recientes descubrimientos de la ciencia natural de acuerdo con los cuales la Naturaleza también posee su historia en el tiempo, los cuerpos celestes, como las especies orgánicas que, bajo condiciones favorables, los seres humanos, nacen y mueren (...) En ambos aspectos, el materialismo moderno es esencialmente dialéctico...” (47-48)

El reclamo de que el marxismo es científico es el reclamo de que ha entendido las leyes de movimiento de la sociedad. Para Engels, este entendimiento está basado en dos elementos claves: “Estos dos grandes descubrimientos, la concepción materialista de la historia y la revelación del secreto de la producción capitalista a través de la plusvalía se los debemos a Marx. Con esos dos descubrimientos el socialismo se transforma en ciencia. La cuestión siguiente fue desarrollar todos sus detalles y relaciones”. (50)

La ciencia, en la tradición engelsiana que fue conocida como “marxismo”, es entendida como la exclusión de la subjetividad: “científico” es identificado con “objetivo”. El reclamo de que el marxismo es científico se toma para significar que la lucha subjetiva (la lucha de los socialistas hoy) encuentra apoyo en el movimiento objetivo de la historia. La analogía con la ciencia natural no es importante por la concepción de la naturaleza que subyace a la misma sino por lo que ella dice acerca del movimiento de la historia humana. **Tanto la naturaleza como la historia son vistas como siendo gobernadas por fuerzas “independientes de la voluntad humana”, fuerzas que pueden por ende ser estudiadas objetivamente.**

La concepción del marxismo como socialismo científico tiene dos aspectos. En la estimación de Engels hay una doble objetividad. El marxismo es conocimiento objetivo, cierto, “científico”, de un proceso objetivo e inevitable. El marxismo es entendido como científico en el sentido de que ha entendido correctamente las leyes del movimiento de un proceso histórico que tiene lugar independientemente de la voluntad humana. Todo lo que queda por hacer para los marxistas es completar los detalles, aplicar la comprensión científica de la historia.

El atractivo de la concepción del marxismo como una teoría de la revolución científicamente objetiva para aquellos que han dedicado sus vidas a la lucha contra el capitalismo es obvia. Provee no sólo una concepción coherente del movimiento histórico, sino también un enorme apoyo moral: cualesquiera sean los reveses sufridos, la historia estuvo de nuestro lado. La enorme fuerza de la concepción engelsiana y la importancia de su rol en las luchas de ese tiempo no serían ignoradas. Al mismo tiempo, sin embargo, los dos aspectos del concepto de socialismo científico (conocimiento objetivo, proceso objetivo) plantean enormes problemas para el desarrollo del marxismo como una teoría de la lucha.

**Si el marxismo es entendido como el conocimiento científico, correcto, objetivo, de la historia, entonces esto plantea la pregunta: ¿quién lo dice así?** ¿quién tiene el conocimiento correcto y cómo consiguió ese conocimiento? ¿quién es el sujeto del conocimiento? La concepción del marxismo como “ciencia” implica la distinción entre aquellos que conocen y aquellos que no conocen, la distinción entre aquellos que tienen conciencia verdadera y aquellos que tienen falsa conciencia (como sea que resulte definida).

Esta distinción plantea inmediatamente tanto problemas epistemológicos como organizativos. ¿Cómo sabemos nosotros (y cómo saben ellos) que el conocimiento de “aquellos que saben” es correcto? ¿Cómo puede decirse que los conocedores (el partido, los intelectuales o lo que sea) han trascendido las condiciones de su espacio y tiempo sociales de manera tal de haber ganado un conocimiento privilegiado del movimiento histórico? Quizás todavía más importante **políticamente**: si va a plantearse una distinción

---

<sup>52</sup> NdT Revisar cita

entre aquellos que conocen y aquellos que no, y si esta comprensión o conocimiento son considerados importantes en lo que respecta a la guía de la **lucha política**, entonces ¿cuál ha de ser la relación organizativa entre quienes conocen y los otros (las masas)? ¿Están aquellos en posesión del conocimiento para liderar a las masas (como en el concepto de partido de vanguardia) o es una revolución comunista necesariamente el trabajo de las masas mismas (tal como los comunistas de izquierda como Pannekoek han sostenido)?

El otro lado del concepto de marxismo científico, la noción de que la sociedad se desarrolla de acuerdo a leyes objetivas, también presenta obvios problemas para una teoría de la lucha. Si hay un movimiento objetivo de la historia que es independiente de la voluntad humana, entonces ¿cuál es el rol de la lucha? ¿Están quienes luchan simplemente manifestando un destino humano del que no tienen control? ¿O la lucha es importante simplemente en los intersticios de los movimientos objetivos, completando los espacios vacíos más pequeños o más grandes que el choque entre las fuerzas y las relaciones de producción dejan abiertos?

La noción de Engels del movimiento objetivo de la historia hacia un fin otorga un papel secundario a la lucha. Tanto si la lucha es vista simplemente como apoyando el movimiento de la historia, como si se le atribuye un papel más activo, su significado en cualquier caso deriva de su relación con el desarrollo de las leyes objetivas. Cualesquiera sean las diferencias de énfasis, la lucha en esta perspectiva no puede ser vista como auto-emancipatoria: adquiere significado sólo en relación con la realización del fin. **Todo el concepto de lucha es entonces instrumental, es una lucha para alcanzar un fin**, para llegar a alguna parte. La positivización del concepto de ciencia implica una positivización del concepto de lucha. La lucha como lucha-contra se metamorfosea en lucha-por. La lucha-por es la lucha para crear una sociedad comunista, pero en la perspectiva instrumentalista implicada por el enfoque científico-positivo la lucha llega a concebirse como un paso a paso, en la que la “conquista del poder” se ve como el paso decisivo, la culminación de la revolución. El concepto de conquista del poder, entonces, lejos de ser un objetivo particular que se mantiene por sí mismo, se encuentra en el centro de todo un enfoque de la teoría y la lucha.

## II

La tradición revolucionaria post-engelsiana retiene la externalidad entre es y no es, pero la traslada al presente.

La consecuencia del análisis de Engels, que señala que la transición hacia el comunismo llegará inevitablemente como resultado del conflicto entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, no satisfizo a los teóricos y activistas revolucionarios de la primera parte de este siglo. Ellos insistían en la importancia de la lucha activa por el comunismo, aunque conservaban mucho del dualismo de la presentación engelsiana del marxismo.

Los problemas planteados por la separación dualista de sujeto y objeto fueron puestos en discusión en la turbulencia revolucionaria de comienzos de siglo. Virtualmente todos los debates del período “clásico” del marxismo (aproximadamente, el primer cuarto del siglo XX) tuvieron lugar sobre la base presupuesta de la interpretación científica del marxismo. A pesar de sus **diferencias políticas** y teóricas muy importantes, todos los principales teóricos del período compartieron ciertos supuestos comunes acerca del significado del marxismo –supuestos asociados con palabras clave como “materialismo histórico”, “socialismo científico”, “leyes objetivas”, “economía marxista”.

Esto no implica decir que no hubo desarrollo teórico. Tal vez más importante, la atención en este período de levantamientos se centró en la importancia de la acción subjetiva. Contra las interpretaciones quietistas, las interpretaciones de “esperar y ver” de la necesidad histórica favorecidas por el cuerpo principal de la Segunda Internacional, todos los teóricos revolucionarios de ese período (Luxemburgo, Lenin, Trotsky, Pannekoek, etcétera) recalcaron la necesidad de una intervención revolucionaria activa. Pero este énfasis en lo subjetivo fue visto en todos los casos como complementario de (si no subordinado a) el movimiento objetivo del capitalismo. Ahora que la crítica teórica a Engels como el “deformador” de Marx ha ganado amplia difusión, debiera ser enfatizado que los supuestos del marxismo científico fueron aceptados no sólo por los reformistas de la Segunda Internacional sino por los principales teóricos revolucionarios.

El concepto dualista del marxismo como ciencia tiene, como hemos visto, dos ejes: la noción de un proceso histórico objetivo y la noción de un conocimiento objetivo. Los problemas teórico-políticos conectados con estos dos ejes proveyeron la materia prima del debate teórico de este período.

El primero de estos ejes, el concepto de historia como un proceso objetivo independiente de la voluntad humana, fue el tema principal de la clásica defensa del marxismo de Rosa Luxemburgo contra el revisionismo de Bernstein, en su panfleto *Reforma o revolución*, cuya primera publicación fue en 1900. El

panfleto de Luxemburgo es sobre todo una defensa del socialismo científico. Para ella, la comprensión del socialismo como una necesidad histórica objetiva fue de central importancia para el movimiento revolucionario. “La conquista más grande del movimiento proletario en desarrollo ha sido el descubrimiento de la base de apoyo para la realización del socialismo en las condiciones económicas de la sociedad capitalista. Como resultado de ese descubrimiento, el socialismo se ha transformado de un sueño “ideal” de la humanidad por cientos de años en algo de necesidad histórica”. (63)

Reflejando la distinción hecha por Engels entre socialismo científico y utópico, Luxemburgo considera que, si la vacuidad de los reclamos sin fin de justicia ha de ser evitada, la noción de necesidad histórica o económica es esencial. Criticando a Bernstein, ella escribe: “¿Por qué representar al socialismo como la consecuencia de una compulsión económica?”, él se queja. ¿Por qué degradar el entendimiento humano, su sentimiento de justicia, su voluntad?” (*Vorwärts*, 26 de marzo de 1899). “La distribución superlativamente justa de Bernstein va a ser lograda gracias a la libre voluntad del hombre, la voluntad del hombre que no actúa a causa de la necesidad económica, dado que esta voluntad misma es sólo un instrumento, sino a causa de la comprensión del hombre acerca de la justicia, a causa de la *idea de justicia* del hombre. De este modo retornamos muy felizmente al principio de justicia, al viejo caballo de batalla sobre el que los reformadores de la tierra han transitado por siglos, ante la falta de medios más seguros de transporte histórico. Volvemos a ese lamentable Rocinante sobre el que los donquijotes de la historia han galopado hacia la gran reforma de la tierra, siempre para volver a casa con sus ojos ensombrecidos” (72-73).

El carácter científico del marxismo es de este modo visto como su rasgo definitorio. Se dice que la base científica del socialismo descansa “en los tres principales resultados del desarrollo capitalista. Primero, sobre la creciente anarquía de la economía capitalista, que conduce inevitablemente a su ruina. Segundo, en la progresiva socialización del proceso de producción, el cual crea los gérmenes del futuro orden social. Y en tercer lugar, en la creciente organización y conciencia de la clase proletaria que constituye el factor activo en la revolución por venir”. (39)

El tercer elemento, el “factor” activo, es importante para Luxemburgo: “No es verdad que el socialismo surgirá automáticamente de la lucha cotidiana de la clase trabajadora. El socialismo será la consecuencia de (1) las contradicciones crecientes de la economía capitalista y (2) la comprensión de la clase trabajadora de la inevitabilidad de la supresión de esas contradicciones por medio de una transformación social”. (59) Así, aunque Luxemburgo, del mismo modo que todos los teóricos de la revolución, rechaza la interpretación quietista de la inevitabilidad del socialismo favorecida por muchos en el Partido Socialdemócrata Alemán, se enfatiza en la importancia de la acción subjetiva contra el fondo de la necesidad histórica y objetiva del socialismo. El socialismo será la consecuencia de (1) tendencias objetivas y (2) la comprensión subjetiva y la práctica. La focalización en la subjetividad se incorpora en la comprensión del marxismo como una teoría de la necesidad histórica del socialismo; o quizás, de manera más precisa, el marxismo como una teoría de la necesidad objetiva complementa y fortifica la lucha de clases subjetiva. De cualquier manera que se diga, existe la misma separación dualista entre lo objetivo y lo subjetivo –“el clásico dualismo de la ley económica y el factor subjetivo” (Marramao 1978, 29).

El principal debate que se suscitó a partir de este dualismo fue la cuestión de la relación entre los dos polos del dualismo –entre la necesidad histórica y el “factor activo”. Los términos de la pregunta planteada por el socialismo científico ya sugieren un debate sin fin entre el determinismo y el voluntarismo, entre aquellos que atribuyen poca importancia a la intervención subjetiva y aquellos que la ven como crucial. El argumento, sin embargo, es acerca del espacio que será garantizado para el sujeto dentro de un marco objetivamente determinado. El espacio es esencialmente intersticial, el argumento pasa por alto la naturaleza de los intersticios.

Cualquiera que sea el peso atribuido al “factor activo”, el argumento es acerca de cómo alcanzar “la meta final” objetivamente determinada. Luxemburgo abre su discusión contra Bernstein en *Reforma o revolución* acusándolo de abandonar la “meta final” del movimiento socialista. Ella lo cita diciendo: “La meta final, sin importar qué sea, es nada; el movimiento es todo”. (8) A esto Luxemburgo objeta: “la meta final del socialismo constituye el único factor decisivo que distingue al movimiento socialdemócrata de la democracia burguesa y del radicalismo burgués, el único factor que transforma a todo el movimiento obrero de un vano esfuerzo por reparar el orden capitalista en una lucha de clases contra este orden, por la supresión de este orden...” (8) Y ¿qué es la meta final para Luxemburgo? “La conquista del poder político y la supresión del trabajo asalariado”. (8)

La meta, entonces, según Luxemburgo, es realizar la revolución social por medio de la conquista del **poder político**. “Desde la primera aparición de las sociedades clasistas que tienen a la lucha de clases como el contenido esencial de sus historias, la conquista del poder político ha sido el blanco de todas las clases ascendentes”. (49) “Es necesario extraer el núcleo de la sociedad socialista de la valva capitalista. Exactamente por esta razón el proletariado debe tomar el poder político y suprimir completamente el

sistema capitalista.” (52) La lucha de clases es instrumental, siendo el objetivo “extraer el núcleo de la sociedad socialista de su valva capitalista”. La lucha no es un proceso de autoemancipación que crearía una sociedad socialista (cualquiera que resulte ser) sino exactamente lo opuesto: la lucha es un instrumento para alcanzar un fin preconcebido el cual proporcionaría libertad para todos.

En los debates clásicos del marxismo, el tema de la relación entre el “factor activo” y la “necesidad histórica” ha sido enfocado de manera más clara en las discusiones alrededor del colapso del capitalismo. Esas discusiones tuvieron importantes consecuencias políticas pues se centraron en la transición desde el capitalismo hacia el socialismo y por ello en la revolución y en la organización revolucionaria (aunque las diferentes posiciones no siguieron una simple división izquierda-derecha (cf. Marramao 1978).

En un extremo estaba la posición usualmente identificada con la Segunda Internacional y formulada más claramente por Cunow a fines de la década de 1890 (Cunow 1898-99): en tanto el colapso del capitalismo era el resultado inevitable de la manifestación de sus propias contradicciones, no había necesidad de una organización revolucionaria. Sin embargo, aquellos que sostenían que el colapso del capitalismo era inevitable no llegaron a las mismas conclusiones. Para Luxemburgo, como hemos visto, el inevitable colapso del capitalismo (que ella atribuía al agotamiento de las posibilidades de expansión capitalista hacia el mundo no-capitalista) era visto como brindando apoyo a la lucha anticapitalista, antes que apartándola de la necesidad de una organización revolucionaria.

La visión opuesta, la visión de que el colapso no era inevitable, también condujo a diversas conclusiones políticas. Para algunos (Bernstein, por ejemplo) esto condujo al abandono de la perspectiva revolucionaria y a la aceptación del capitalismo como el único esquema dentro del cual podía plantearse el progreso social. Para otros, como Pannekoek, el rechazo de la idea de la inevitabilidad del colapso capitalista formó parte del énfasis en la importancia de la organización revolucionaria: él argumentó que el movimiento objetivo de las contradicciones capitalistas no conduciría al colapso, sino a crisis siempre más intensas, las cuales debían ser entendidas como oportunidades para que la acción subjetiva subvirtiera al capitalismo (1937/1977). Es interesante que Pannekoek, el teórico líder de la izquierda o del comunismo de los consejos, denunciado por Lenin en su *El ultraizquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*, aceptó, a pesar de todos su énfasis en la importancia del desarrollo del “lado activo”, el marco del “materialismo económico” marxista como el análisis del movimiento objetivo del capitalismo. **Su énfasis en el activismo no tomó la forma de un desafío a la interpretación objetivista de Marx**, sino del planteo de que era necesario complementar el desarrollo objetivo con la acción subjetiva.

El segundo eje del marxismo científico, la cuestión del conocimiento científico y sus consecuencias organizacionales, formó el núcleo de la discusión entre Lenin y sus críticos.

En la teoría leninista del partido de vanguardia, las consecuencias organizacionales de concepto positivo del conocimiento científico se desarrollaron al punto de crear una severa distinción organizacional entre quienes conocen (aquellos que tienen verdadera conciencia) y los que no conocen (las masas que tienen falsa conciencia). En el panfleto en que se expone la teoría del partido de vanguardia, el *¿Qué hacer?*, Lenin plantea la cuestión muy explícitamente. Después de discutir las limitaciones del movimiento huelguístico de la década de 1890, se centra en la conciencia de clase y el socialismo: “Nosotros dijimos que *no podía haber todavía* una conciencia socialdemócrata entre los trabajadores. Esta conciencia sólo podía llegarles desde fuera. La historia de todos los países muestra que la clase trabajadora, exclusivamente por su propio esfuerzo, sólo puede desarrollar una conciencia sindical, i.e., ésta puede darse por sí misma de la necesidad de reunirse en sindicatos para pelear contra los empleadores y para esforzarse por obligar al gobierno a aprobar las leyes laborales necesarias, etc. La teoría del socialismo, en cambio, surge de las teorías filosófica, histórica y económica que fueron elaboradas por los representantes educados de las clases propietarias, los intelectuales. De acuerdo con su condición social, los fundadores del moderno socialismo científico, Marx y Engels, pertenecían ellos mismos a la *intelligentsia* burguesa. Igualmente, en Rusia, la doctrina teórica de la socialdemocracia surgió de manera completamente independiente del crecimiento espontáneo del movimiento obrero; surgió como un resultado natural e inevitable del desarrollo de las ideas entre la *intelligentsia* socialista revolucionaria” (Obras Escogidas de Lenin, Bantam, Nueva York, 1966, pp. 74-75).

Se ha sugerido (por del Barco 19??) que la clara separación entre teoría (desarrollada por los intelectuales burgueses) y experiencia (la de los trabajadores) fue un reflejo de la historia particular del movimiento revolucionario ruso. Las propias referencias de Lenin, sin embargo, sugieren que sus ideas tienen una base más amplia dentro de la tradición marxista. Él cita a Engels y a Kautsky *in extenso*. Particularmente significativo es el pasaje de un artículo de Kautsky, citado con evidente aprobación, en el cual Kautsky escribe: “Por supuesto, el socialismo, como una teoría, tiene sus raíces en las relaciones económicas modernas así como las tiene la lucha de clases del proletariado, y así como esta última emerge de la lucha contra la pobreza y la miseria de las masas creada por el capitalismo. Pero el socialismo y la lucha de clases surgen uno junto a la otra y no uno de la otra, cada uno surge bajo

condiciones diferentes. La conciencia socialista moderna puede surgir sólo sobre la base de un conocimiento científico profundo. Es más, la ciencia económica moderna es tanto una condición para la producción socialista como, digamos, la tecnología moderna, y el proletariado no puede crear una sin la otra, no importa cuanto aspire a hacerlo, ambas proceden del proceso social moderno. Los vehículos de la ciencia no son los proletarios, sino la *bourgeois intelligentsia* [itálicas de Kautsky]: ella estaba en las mentes de algunos de los miembros de este estrato que originaba el socialismo moderno y eran ellos los que la comunicaban a los proletarios de mayor desarrollo intelectual quienes, a su vez, la introducían en la lucha de la clase proletaria cuando se dieron las condiciones para hacerlo. De este modo, la conciencia socialista es algo introducido en la lucha de la clase proletaria desde afuera (*von Aussen hineingetragenes*), y no algo que surge en ella espontáneamente (*urwüchsig*). De acuerdo con esto, el viejo Programa Hainfeld se planteó correctamente que la tarea de la socialdemocracia es imbuir al proletariado con la *conciencia* de su posición y la conciencia de sus tareas. No habría necesidad de esto si la conciencia emergiera por sí misma de la lucha de clases". (81-82)

La cita de Kautsky aclara que el problema central no radica en las particularidades de la tradición revolucionaria rusa: dejando de lado cuán importantes pudieran haber sido aquellas peculiaridades, adscribir a ellas los problemas del leninismo libera de la responsabilidad a la corriente principal del marxismo. El tema central es más bien el concepto de ciencia o teoría que fue aceptado por la corriente principal del movimiento marxista. Si la ciencia es entendida como un conocimiento de la sociedad objetivamente correcto, entonces se sigue que aquellos que tienen más probabilidad de alcanzar un conocimiento tal serán aquellos que tengan el mayor acceso a la educación (entendida, presumiblemente, como siendo por lo menos potencialmente científica). Dada la organización de la educación en la sociedad capitalista, estos serán miembros de la burguesía. La ciencia, consecuentemente, puede llegar al proletariado sólo desde fuera. Si el movimiento hacia el socialismo se basa en la comprensión científica de la sociedad, entonces debe ser conducido por los intelectuales burgueses y aquellos "proletarios distinguidos por su desarrollo intelectual" a quienes ellos han transmitido su conocimiento científico. El socialismo científico, entendido de esta manera, es la teoría de la emancipación del proletariado, pero ciertamente, no de su autoemancipación<sup>53</sup>. La lucha de clases es entendida instrumentalmente, no como un proceso de autoemancipación sino como la lucha para crear una nueva sociedad en la cual el proletariado sería emancipado: he aquí rol pivote de "conquistar el poder".

La genialidad de la teoría leninista del partido de vanguardia, entonces, fue que desarrolló hasta su conclusión lógica las consecuencias organizacionales del concepto engelsiano de socialismo científico. Más en general, él dirigió su espada a nudo gordiano del dilema antes presentado: si las relaciones sociales están fetichizadas, ¿cómo podemos romper con este fetichismo? Engels ya ha proporcionado la base para una respuesta dando vuelta el concepto de ciencia. De ser un concepto negativo en Marx (ciencia es la negación de las apariencias fetichizadas), **la ciencia en Engels deviene algo positivo** (conocimiento objetivo de un proceso objetivo), de manera tal que "no científico" denota la ausencia de algo: ausencia de conocimiento, ausencia de conciencia de clase. La pregunta original (¿cómo podemos, quienes vivimos contra y en las relaciones sociales fetichizadas, negar ese fetichismo?) se da vuelta para convertirse en "¿cómo pueden los trabajadores adquirir conciencia de clase?". -Simple -responde Lenin, "como su conciencia está completamente fetichizada (conciencia sindical), la conciencia verdadera solo puede venir de afuera, de (nosotros) los intelectuales burgueses". El conocimiento (implícito) del fetichismo como un *fait accompli*, lleva inevitablemente a la conclusión de que la revolución sólo puede provenir desde *afuera* de las relaciones sociales fetichizadas. Se pierde la inconveniente pregunta acerca de la fuente material de la conciencia intelectual burguesa, dado que es vista sólo como la adquisición del conocimiento científico.

### III

El concepto de socialismo científico ha dejado una impronta que llega más allá de aquellos que se identifican con Engels, Kautsky o Lenin. La separación de sujeto y objeto que implica la idea de socialismo científico continúa dando forma al modo en que el capitalismo es entendido en buena parte del debate marxista moderno. En esta forma moderna, a veces se habla del socialismo científico como de "estructuralismo", pero el impacto de la posición científica no está limitado a aquellos que se reconocerían como estructuralistas. Más bien, la separación "científica" entre sujeto y objeto es expresada en toda una serie de categorías y campos de estudio especializados desarrollados por personas que no se sienten afectadas en ningún sentido por la crítica a Engels o al estructuralismo moderno. Es importante, por lo

---

<sup>53</sup> Ref a la caverna de Platón?

tanto, tener alguna idea de cuánto del marxismo moderno ha sido marcado por los supuestos del socialismo científico.

La característica básica del socialismo científico es su supuesto de que la ciencia puede ser identificada con la objetividad, con la exclusión de la subjetividad. Esta objetividad científica, como hemos visto, tiene dos ejes o puntos de referencia. Se entiende la objetividad como haciendo referencia al curso del desarrollo social: hay un movimiento histórico que es independiente de la voluntad humana. También es tomada para referirse al conocimiento que nosotros (los marxistas) tenemos de este movimiento histórico: el marxismo es el **descubrimiento** “correcto” de las leyes de movimiento objetivas que gobiernan el desarrollo social. En cada uno de esos dos ejes, la objetividad da forma a la comprensión tanto del objeto como del sujeto.

Aunque el concepto de marxismo científico tuvo consecuencias para el entendimiento tanto del sujeto como del objeto, en la medida en que la ciencia es identificada con la objetividad, lo privilegiado es el objeto. El marxismo, en esta concepción, se transforma en el estudio de las leyes objetivas del movimiento de la historia en general y del capitalismo en particular. El rol del marxismo en relación con la lucha de la clase trabajadora es proveer un entendimiento del esquema dentro del cual la lucha tiene lugar. Los marxistas habitualmente toman como punto de partida, ciertamente, no una negación de la importancia de la lucha de clases, sino su suposición, lo que los lleva virtualmente a la misma cosa: la lucha de clases deviene un “por supuesto”, un elemento tan obvio que puede simplemente darse por garantizado y dirigir la atención al análisis del capitalismo.

Un rol especial corresponde al “marxismo económico” en el análisis de la historia y especialmente del capitalismo. Dado que la fuerza conductora del desarrollo histórico es vista como situada en la estructura económica de la sociedad, dado que (como planteó Engels) la clave del cambio social es encontrada en la economía y no en la filosofía, el estudio marxista de la economía es central para entender al capitalismo y su desarrollo.

*El capital* de Marx es, en esta perspectiva, el texto clave de la economía marxista. Este es entendido como un análisis de las leyes de movimiento del capitalismo, basado en el desarrollo de las categorías centrales de valor, plusvalía, capital, ganancia, tendencia decreciente de la tasa de ganancia, etcétera. Así, las recientes discusiones en la economía marxista se han centrado en la validez de la categoría valor, el “problema de la transformación” (concerniente a la transformación marxiana del valor en precio), la validez de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia y las variadas teorías de la crisis económica.

**La comprensión de *El capital* como un libro de economía es ciertamente apoyada por algunos de los comentarios del propio Marx, pero esto se debe mucho a la influencia de Engels.** Engels, quien fue el responsable de la edición y la publicación de los volúmenes II y III de *El capital* después de la muerte de Marx, alentó a través de su edición y sus comentarios una cierta interpretación del trabajo de Marx como economía. En los diez años que separaron la publicación del volumen II (1884) de la del volumen III (1894), por ejemplo, él promovió la así llamada “competencia de ensayos con premio” para ver si otros autores podían anticipar la solución marxiana al “problema de la transformación”, el problema de la relación cuantitativa entre valor y precio, focalizando así la atención en la comprensión cuantitativa del valor (cf. Howard and King, 1989 21 y ss; Prefacio de Engels al Volumen III de *El capital*). En un suplemento que escribió al volumen III sobre la “Ley del valor y la tasa de ganancia”, no presenta al valor como una forma de las relaciones sociales específicas de la sociedad capitalista sino como una ley económica válida “para todo el período de la producción simple de mercancías... un período de entre cinco mil y siete mil años” (*El capital*, vol.III, 899-900). Fue a través de la interpretación de Engels que los últimos volúmenes de *El capital* fueron presentados al mundo. Como Howard y King plantearon: “él condicionó el modo en el cual las sucesivas generaciones de socialistas vieron la economía marxista, tanto en la edición de los escritos de Marx como en los que dejó sin publicar” (1989, 17).

Para los marxistas de la primera parte del siglo, la economía marxista fue la piedra angular de toda la estructura del marxismo científico, que proveyó la certeza que fue el apoyo moral crucial para sus luchas. En tiempos más recientes, la economía marxista ha continuado jugando un rol central en el debate marxista, pero ha adquirido recientemente la importante dimensión de ajustarse también a la estructura de las disciplinas universitarias: para algunos académicos, la economía marxista ha llegado a ser vista como una escuela particular (aunque desviada) dentro de la amplia disciplina de la economía.

La característica distintiva de la economía marxista es la idea de que el capitalismo puede ser entendido en términos de ciertas regularidades (las así llamadas leyes del movimiento del desarrollo capitalista). Esas regularidades refieren al regular (pero contradictorio) modelo de reproducción del capital, y la economía marxista se centra en el estudio del capital y su reproducción contradictoria. La naturaleza contradictoria de esta reproducción (entendida de distintas maneras en términos de tendencia decreciente de la tasa de ganancia, subconsumo o desproporcionalidad entre los diferentes sectores de la producción)

se expresa en las crisis periódicas y en la tendencia a largo plazo hacia la intensificación de esas crisis (o hacia el colapso del capitalismo). La lucha de clases no juega una parte directa en el análisis del capitalismo. Se supone generalmente que el rol de la economía marxista es explicar el marco dentro del cual la lucha tiene lugar. La lucha de clases es intersticial: esta ocupa los vacíos dejados por el análisis económico, no da forma a la reproducción o a la crisis del capitalismo, sino que afecta las condiciones bajo las cuales la reproducción y la crisis tienen lugar. Así, por ejemplo, los marxistas de izquierda de la primera parte de este siglo, como vimos, planteaban que la lucha de clases era esencial para convertir a la crisis del capitalismo en una revolución: la lucha de clases era vista como un ingrediente que debía ser agregado para comprender el movimiento objetivo del capital.

La comprensión de la economía marxista como un enfoque alternativo a una disciplina particular (la economía) sugiere la posibilidad de complementarla con otras disciplinas marxistas, como la sociología y la **ciencia política** marxistas<sup>54</sup>. Estas dos disciplinas han sido desarrolladas en años recientes, particularmente en respuesta a las demandas de cursos marxistas dentro de las estructuras disciplinarias de las universidades. La sociología marxista se focaliza principalmente en el tema de la clase y el análisis de las estructuras de clase, en tanto que la **ciencia política** marxista tiene al Estado como su principal interés. Ninguno de estos enfoques disciplinarios se ha desarrollado tan bien como la economía marxista, **pero ellos parten de la misma comprensión básica de la obra de Marx y de la tradición marxista, de acuerdo a la cual *El capital* es un estudio de economía que necesita ahora ser complementado (dado que Marx no está vivo para hacerlo) por estudios similares de la política, la sociedad, etc.**

**Lo que estas modernas ramas disciplinarias del marxismo tienen en común y lo que las une con el concepto subyacente de marxismo científico es el supuesto de que el marxismo es una teoría de la sociedad.** En una teoría *de* la sociedad, el teórico busca mirar a la sociedad objetivamente y entender su funcionamiento. La idea de una “teoría *de*” sugiere una distancia entre el teórico y el objeto de la teoría. El concepto de una teoría *de* la sociedad se basa en la supresión del sujeto o (y esto implica la misma cosa) en la idea de que el sujeto cognoscente puede situarse por fuera del objeto de estudio, puede mirar a la sociedad humana desde una posición ventajosa en la luna (Gunn 1992). Sólo sobre la base de este posicionamiento del sujeto cognoscente como *externo* a la sociedad estudiada es que puede plantearse el conocimiento de la ciencia como objetividad.

Una vez que el marxismo es entendido como una teoría de la sociedad, puede ubicarse junto con otras teorías de la sociedad, compararse con otros enfoques teóricos que tratan de entender a la sociedad. A través de esta comparación, el énfasis recae en la continuidad en lugar de en la discontinuidad entre el marxismo y las principales corrientes teóricas de la ciencia social. Así, se ve a Marx el economista como un discípulo crítico de Ricardo, a Marx el filósofo como un discípulo crítico de Hegel y Feuerbach; en la sociología marxista, han habido discusiones con respecto a enriquecer al marxismo con los aportes de Weber, en la **ciencia política** marxista, especialmente en los escritos de algunos que reclaman derivar su inspiración de Gramsci, se supone que el propósito de una teoría del Estado es comprender la reproducción de la sociedad capitalista.

La comprensión del marxismo en términos disciplinarios, o como una teoría de la sociedad, conduce de manera casi inevitable a la adopción de las preguntas planteadas por las principales disciplinas o por otras teorías de la sociedad. La pregunta central planteada por la corriente principal de la ciencia social es: ¿cómo entendemos el funcionamiento de la sociedad y el modo en que las estructuras sociales se reproducen a sí mismas? El marxismo, en la medida en que es entendido como una teoría de la sociedad, busca proveer respuestas alternativas a esas preguntas. Aquellos autores que miran hacia Gramsci para proporcionar una manera de proveer un camino para salir de las crudas ortodoxias de la tradición leninista han sido particularmente activos en tratar de desarrollar al marxismo como una teoría de la reproducción capitalista, con su énfasis en la categoría de “hegemonía” como una explicación de cómo se mantiene el orden capitalista.

Los intentos de usar las propias categorías de Marx para desarrollar una teoría de la reproducción capitalista son, sin embargo, siempre problemáticos, en la medida en que las categorías del marxismo derivan de una pregunta bastante diferente, que se basa no en la reproducción sino en la destrucción del capitalismo. El uso de las categorías marxistas para responder las preguntas de la ciencia social inevitablemente implica una reinterpretación de esas categorías –por ejemplo, una reinterpretación del valor como categoría económica o de clase como categoría sociológica. El intento de usar las categorías marxistas para construir una economía o una sociología alternativas es siempre problemático, no porque esto implique una desviación respecto del “verdadero significado” o del “verdadero marxismo”, sino porque las categorías no siempre se prestan a esa reinterpretación. Así, esas reinterpretaciones han dado origen frecuentemente a un considerable debate y a un cuestionamiento de la validez de las categorías mismas.

---

<sup>54</sup> Nota al pie sobre otras disciplinas marxistas?

Por ejemplo, una vez que se reinterpreta el valor como la base para una teoría del precio, entonces pueden surgir dudas (y siempre has surgido) acerca de su relevancia, una vez que se entiende “clase trabajadora” como una categoría sociológica que describe a un grupo identificable de personas, entonces pueden surgir dudas acerca del significado de “lucha de clases” para entender la dinámica del desarrollo social contemporáneo. La integración del marxismo en las ciencias sociales, lejos de llevarlo a un hogar seguro, actualmente socava las bases de las categorías que los marxistas utilizan.<sup>55</sup>

**La comprensión del marxismo como una teoría de la sociedad da origen a un particular tipo de teoría social que puede ser descrita como funcionalista.** En la medida en que el marxismo enfatiza las regularidades del desarrollo social y las interconexiones entre los fenómenos como partes de una totalidad social, se presta muy fácilmente a una visión del capitalismo como una sociedad relativamente plácida que se autoreproduce, en la cual cualquier cosa que es necesaria para la reproducción capitalista sucede automáticamente. **Por un giro extraño, el marxismo, de ser una teoría de la destrucción de la sociedad capitalista, deviene una teoría de su reproducción.** La separación de la lucha de clases respecto de las leyes del movimiento del capitalismo conduce a una separación entre la revolución y la reproducción de la sociedad capitalista. Esto no significa necesariamente que la idea de revolución es abandonada: puede incluso ser desechada (en nombre del realismo), pero a menudo simplemente se la toma por garantizada (en el modo en que la lucha de clases es tomada por garantizada en muchos análisis marxistas) o relegada al futuro. Así, en el futuro habrá revolución, pero entretanto funcionan las leyes de la reproducción capitalista. En el futuro, habrá una ruptura radical, pero entretanto podemos tratar al capitalismo como una sociedad que se autoreproduce. En el futuro, el trabajo será el sujeto del desarrollo social, pero entretanto el capital rige. En el futuro las cosas serán diferentes, pero entretanto podemos tratar al marxismo como una teoría funcionalista, en la cual los “requerimientos del capital”, una frase que aparece frecuentemente en las discusiones marxistas, puede ser tomada como una adecuada explicación acerca de lo que sucede o de lo que no sucede. El énfasis en la reproducción, combinado con un análisis de la reproducción como dominación de clase, conduce a una visión de la sociedad en la cual rigen las reglas del capital y prevalece su voluntad (o sus requerimientos). La ruptura, entonces, si se mantiene la idea de alguna manera, sólo puede ser vista como algo externo, algo que es incorporado desde afuera, digamos por el partido revolucionario.

El funcionalismo, o el supuesto de que la sociedad debe ser entendida en términos de su reproducción, inevitablemente impone un cierre al pensamiento, impone límites a los horizontes dentro de los cuales puede ser conceptualizada una sociedad. En el marxismo funcionalista no se excluye la posibilidad de un tipo diferente de sociedad, sino que se la relega a una esfera diferente, a un futuro. **El capitalismo es un sistema cerrado hasta que llegue el gran momento del cambio revolucionario.** Consecuentemente la actividad social se interpreta dentro de los límites impuestos por este encierro. El relegamiento de la revolución a una esfera distinta conforma el modo en el cual son entendidos todos los aspectos de la existencia social. Así, para Lenin, la comprensión de la revolución como un hecho futuro significa que la clase trabajadora subordinada se reproduce a sí misma como clase trabajadora subordinada *hasta* que la liberación llegue por medio de una fuerza externa. Se entiende a la clase trabajadora no como constituida por un antagonismo destructivo contra el capital, sino como un grupo de personas que tienen el potencial, si reciben el respaldo desde afuera, de subvertir el capitalismo. La separación del sujeto del objeto (o de la lucha del conocimiento científico del capitalismo, o de la revolución de la reproducción) no sólo conduce a un entendimiento del objeto como autoreproducido: conduce también a una subordinación del sujeto (trabajo, clase trabajadora) por parte del objeto (capitalismo). Si se separa a la revolución de la reproducción del capitalismo, entonces la existencia revolucionaria de la clase trabajadora (como futuro) se separa de su existencia como clase subordinada (como presente). En la actualidad, entonces, la clase trabajadora sólo puede entenderse como subordinada, como incluida dentro de la reproducción del capital, como “las masas”. Dado que nuestro punto de partida como teóricos marxistas es la posibilidad y la necesidad del cambio revolucionario, permanecemos por fuera de “ellos”, la clase trabajadora subordinada. La clase trabajadora es un “ellos”, un grupo que puede ser definido de diferentes modos, una clase que puede coexistir con otras clases, que puede hacer alianzas con otras clases, que puede ser descrita hoy como en un proceso histórico de declinación, un grupo, sobre todo, que tiene que ser conducido o iluminado de alguna manera desde afuera.

---

<sup>55</sup> Repetidamente, las discusiones que comienzan como una defensa de las categorías marxistas dentro de una perspectiva disciplinaria conducen al cuestionamiento de la perspectiva disciplinaria misma. La defensa del concepto marxista del valor, por ejemplo, lleva a una insistencia en la diferencia entre los estudios de los economistas y la crítica marxista de la economía y en la falta de continuidad entre Ricardo y Marx.

Ya sea que se la tuerza o se la doble, el concepto de marxismo científico basado en la idea de un entendimiento objetivo de un curso objetivo de la historia se enfrenta con objeciones teóricas y políticas aparentemente insuperables. Teóricamente, la exclusión de la subjetividad del teórico es una imposibilidad: los teóricos, ya sea Marx, Engels, Lenin o Mao, no pueden ver la sociedad desde fuera, no pueden pararse en la luna. Incluso más perjudicial, la subordinación teórica de la subjetividad conduce a la subordinación política del sujeto respecto del curso objetivo de la historia y de aquellos que reclaman tener una comprensión privilegiada de ese curso.

**Para recuperar su fuerza como teoría revolucionaria, el marxismo debe ser liberado de la mano mortal de su propia tradición.** Debe abandonar sobre todo las nociones de certeza objetiva y de objetividad científica que han hecho mucho para obstaculizarlo política y teóricamente en el pasado. Y ahora, si esa certeza es abandonada, ¿no nos estará quedando un relativismo recurrente sin fin y sin esperanza? ¿No queda reducido nuestro grito entonces a la apelación infantilmente inocente y decepcionante de la idea de justicia, no retornamos, como Luxemburgo burlescamente advertía, “a ese lamentable Rocinante en el cual los donquijotes de la historia han galopado hacia la gran reforma de la tierra, siempre para volver a casa con sus ojos ennegrecidos?”.

En todo esto no hay una mención explícita del fetichismo. Sin embargo, la noción de “leyes del movimiento” de la sociedad implica un entendimiento “duro” de la reificación, esto es, un entendimiento de las relaciones sociales capitalistas como completamente fetichizadas. Es posible hablar de las “leyes de movimiento” de la sociedad sólo en la medida en que esas relaciones toman la forma de relaciones entre cosas. Relaciones sociales no fetichizadas, autodeterminadas, no serían predecibles. La comprensión de la sociedad capitalista como limitada por leyes es válida en la medida en que las relaciones entre las personas están realmente cosificadas. Si nosotros argumentamos que el capitalismo puede ser entendido completamente a través del análisis de sus leyes de movimiento, entonces nosotros afirmamos al mismo tiempo que las relaciones sociales están completamente fetichizadas. Pero esto nos lleva al mismo problema: ¿quién conoce y cómo?

La discusión puede ser reformulada en términos de la relación entre “es” y “no es”. Si la afirmación que dice “en el capitalismo la producción es alienada” es comprensible sólo si el “es” es entendido como incluyendo “no es” de algún modo, entonces la pregunta crucial deviene: ¿cómo nosotros comprendemos la relación entre “es” y “no es”? La reificación dura (el énfasis en las “leyes de desenvolvimiento del capitalismo”) presenta la relación entre “es” y “no es” como externa. Las relaciones sociales ahora están reificadas (sujetas a leyes que están más allá de nuestro control), pero en el futuro no sucederá así (el hombre aprenderá a dominar las fuerzas sociales de la manera en que ahora está aprendiendo a dominar las fuerzas de la naturaleza). La contradicción entre “es” y “no es” resulta transpuesta en un contraste temporal. La transición hacia el comunismo será “el ascenso del hombre desde el reino de la necesidad al reino de la libertad” (Engels 68). El problema permanece: ¿cómo podemos concebir el movimiento de la esclavitud hacia la libertad a no ser que ya la libertad exista de alguna manera?

## Capítulo 7

### Del fetichismo a la fetichización

La crítica es un movimiento hacia afuera, una recuperación de la subjetividad perdida. Nuestra crítica comienza por disolver la compacta Es-seidad que nos enfrenta, mostrándonos que las características aparentemente inmutables de la sociedad (tales como la propiedad, el poder, el dinero, el capital), son formas meramente históricas de relaciones sociales. Al mismo tiempo, sin embargo, la subjetividad perdida que recuperamos es una subjetividad dañada. La crítica es inevitablemente autocrítica, un descubrimiento de nuestro ser dañado y del daño que estamos produciendo. Nosotros revelamos la sustancia del poder-sobre para que sea nuestro poder-de pero, al mismo tiempo, vemos que el “nosotros” del poder-de está tan atravesado por el poder-sobre que lo que creamos es la reproducción del poder-sobre. El trabajo abstracto crea valor, la creación del valor reproduce la abstracción del trabajo. Parece un círculo cerrado.

Nosotros mantenemos nuestro grito, nuestra crítica, ya que ésta es la evidencia más segura que tenemos de que el poder-sobre es contradictorio, de que la dominación no es total.

El mismo hecho de que nosotros critiquemos nos muestra una de dos cosas.

La primera posibilidad es que hay algo especial en nosotros que nos da un punto de ventaja sobre el resto de la sociedad. Nuestra crítica proviene entonces de nuestra posición especial o experiencia o habilidades intelectuales, que nos permiten entender cómo ellos (las masas) son dominados. Ellos están alienados, fetichizados, reificados, sufren de falsa conciencia; nosotros somos capaces de ver el mundo desde el punto de vista de la totalidad, o de la verdadera conciencia, o del entendimiento superior. Nosotros somos santos que miran hacia abajo desde la luna, una elite intelectual, una vanguardia. La única vía posible de cambiar la sociedad es a través de *nuestro* liderazgo sobre ellos, a través de *nuestra* actuación en beneficio de ellos.

Esta posición implica una comprensión del fetichismo (alienación, reificación) como lo que podría ser llamado “fetichismo duro”. Se supone que el fetichismo es un hecho dado. En una sociedad capitalista, las relaciones sociales existen realmente como relaciones entre cosas. Las relaciones entre sujetos existen realmente como relaciones entre objetos. A pesar de que las personas son en realidad, en su característica genérica, seres prácticos creativos, existen bajo el capitalismo como objetos, como seres deshumanizados, privados de su subjetividad.

Políticamente, el concepto duro de fetichismo lleva a un dilema obvio: si las personas existen como objetos bajo el capitalismo, entonces ¿cómo puede concebirse la revolución?. Para este dilema hay tres posibles soluciones. Una de ellas es decir que no hay salida, que no hay posibilidad de una revolución social, que sólo podemos criticar sin esperanza: el pesimismo a veces asociado con la Escuela de Frankfurt. La segunda es decir que *hay* un camino, a través de la acción y el liderazgo de aquellos que se libran a sí mismos de su condición de objetos, a través del liderazgo, en otras palabras, del partido de vanguardia: la posición leninista. Una tercera solución posible es sostener que no debería pensarse la revolución en términos de acción subjetiva, que el desenvolvimiento de las contradicciones objetivas provocará por sí mismo la caída del capitalismo y la liberación del sujeto: la posición de la Segunda Internacional. Estas estrategias, a pesar de sus diferencias, comparten el mismo punto de partida — entender al fetichismo como un hecho dado. Si las personas son objetivizadas, entonces, de una forma u otra, se sigue una política de tratarlas como objetos.

Teóricamente, el modo en que se entiende el fetichismo afecta la comprensión de todas las otras categorías. Si las relaciones sociales son entendidas como objetivizadas, entonces las formas de existencia de esas relaciones sociales (y de su interrelación) también serán entendidas como objetivas y su desarrollo será entendido como el desenvolvimiento de una lógica cerrada. De este modo, por ejemplo, el valor, en esta tradición, es entendido como una categoría económica (a menudo como la base de la teoría del precio) y no como una forma de lucha de clases. El dinero, asimismo, es entendido como existente objetivamente, como creando condiciones que afectan a la lucha de clases, pero no como una forma de lucha de clases en sí mismo. Estas categorías son entendidas como categorías “cerradas”, en el sentido de que se desarrollan de acuerdo a una lógica autocontenida.

Esta concepción del fetichismo tiende a una discusión analítica más que genética del capitalismo. En realidad, si el fetichismo es completo, entonces no es claro qué significado posee el enfoque (o la forma de análisis) genético. Si las personas son objetivizadas, entonces ¿cuál es la importancia de señalar la objetivización de sus subjetividades? Si el valor, más que el trabajo, domina ¿cuál es la importancia de preguntarse “por qué el trabajo está representado por el valor de su producto”, como Marx insiste en que debemos hacer? El enfoque dominante de los economistas marxistas ha sido simplemente ignorar la cuestión de la génesis y de la forma. En las discusiones del valor, por ejemplo, se ha prestado muy poca atención a la forma (como opuesta a la magnitud) del valor y la crítica más importante de Marx a Ricardo ha sido, en el conjunto, completamente olvidada.

Un enfoque más sofisticado, que logra integrar la idea de forma con una comprensión “dura” de fetichismo, es promovido por aquellos que adoptan la perspectiva de que el análisis de las formas debería ser entendido históricamente. En esta perspectiva, la importancia de la insistencia de Marx en la forma radica simplemente en mostrar la historicidad del capitalismo. La génesis de las formas de las relaciones sociales, entonces, tiene que ser entendida históricamente: el establecimiento de la ley del valor o el dinero fue un proceso histórico dado en los primeros días del capitalismo (cf. Jessop 1991, Hirsch 1978, por ejemplo). El resultado, por supuesto, es otra vez el de que el fetichismo es visto como un hecho dado (históricamente), y no como proceso. Desde esta visión, el valor puede ser entendido como una forma de dominación, pero no como una forma de lucha. La producción de valor, como la forma asumida por el trabajo en el capitalismo, es una forma de dominación capitalista, a ser contrastada con el pasado y por encima de toda liberación futura del trabajo.

No hay duda de que esta interpretación dura del fetichismo es la dominante dentro de la tradición marxista y de que tiene mucho que ver con el tratamiento de las personas como los objetos en lugar de como los sujetos de la política que ha caracterizado lo peor de la tradición política comunista.

La segunda posibilidad es empezar asumiendo que no hay nada especial en nuestra crítica del capitalismo, que nuestro grito y nuestra crítica son perfectamente comunes, que lo más que podemos hacer como intelectuales es dar voz a aquellos que no la tienen. Si este es el punto de partida, sin embargo, no hay manera en la que el fetichismo pueda ser entendido como fetichismo duro. Si el fetichismo fuera un hecho dado, si el capitalismo se caracterizara por su total objetivización del sujeto, entonces no habría modo de que nosotros, como personas comunes, pudiéramos criticar al fetichismo. El hecho de que critiquemos señala la naturaleza contradictoria del fetichismo (y también por consiguiente de la contradictoria naturaleza de nuestro ser), y pone en evidencia la existencia del anti-fetichismo (en el sentido de que la crítica se dirige en contra del fetichismo). Este punto es ilustrado por Ernst Bloch: “la alienación podría incluso no ser vista ni condenada de robar a las personas su libertad y de privar al mundo de su alma, si no existiera medida alguna de su opuesto, de ese posible volver-a-uno-mismo, ser-uno-con-uno-mismo, contra lo cual la alienación puede ser medida” (Bloch 1963, vol. II, 113). El concepto de alienación, o fetichismo, en otras palabras, implica su opuesto: no como un “hogar” esencial no-alienado en lo profundo de nuestros corazones, sino como resistencia, rechazo, repulsa de la alienación en nuestra práctica diaria. Es sólo sobre la base de un concepto de no- (o mejor anti-) alienación o de no- (esto es, anti-) fetichismo, que nosotros podemos concebir a la alienación o al fetichismo. Si fetichismo y anti-fetichismo coexisten, entonces sólo puede ser como procesos antagónicos. El fetichismo es un proceso de fetichización, un proceso de separación de sujeto y objeto, siempre en antagonismo con el movimiento opuesto de anti-fetichismo, de la lucha para reunir sujeto y objeto.

Si empezamos, pues, a partir de la idea de que nuestro grito no es el grito de la vanguardia sino el de un antagonismo que es inseparable del hecho de vivir en una sociedad capitalista, un grito universal (o casi universal), entonces la dureza del fetichismo se disuelve y el fetichismo se revela como un proceso de fetichización. Con esto la dureza de todas las categorías se disuelve y los fenómenos que aparecen como cosas o hechos establecidos (tales como la mercancía, el valor, el dinero, el Estado) se revelan también como procesos. Las formas toman vida. Una vez que el fetichismo es entendido como fetichización, entonces la génesis de las formas capitalistas de las relaciones sociales no es exclusivamente de interés histórico. La forma valor, la forma dinero, la forma capital, la forma Estado, etc., no están establecidas de una vez y para siempre desde los principios del capitalismo. Por el contrario, ellas están constantemente en discusión, constantemente cuestionadas como formas de relaciones sociales, siendo establecidas y re-establecidas constantemente (o no) por la lucha. Las formas de las relaciones sociales son procesos de formación de relaciones sociales. Cada vez que un niño pequeño toma dulces de un quiosco sin percibir que debe darse dinero a cambio de ellos, cada vez que los trabajadores se niegan a aceptar que el

mercado dicta que su lugar de trabajo debe ser cerrado o que deben perder sus empleos, cada vez que los comerciantes de San Pablo promueven el asesinato de niños de la calle para proteger sus propiedades, cada vez que cerramos nuestras casas y autos o aseguramos nuestras bicicletas, el valor como una forma de relacionarse con el otro está en discusión, es constantemente objeto de lucha, está constantemente en proceso de ser quebrado, re-constituído y quebrado.<sup>56</sup> No somos una bella durmiente, una humanidad congelada en nuestra alienación hasta que nuestro príncipe-encantado-partido-proletario venga a besarnos, vivimos más bien en constante lucha por liberarnos del curso del embrujo.

Nuestra existencia, entonces, no es simplemente una existencia dentro de formas fetichizadas de relaciones sociales. No existimos simplemente como las víctimas objetivizadas del capitalismo. Tampoco podemos existir fuera de las formas capitalistas: no hay áreas de existencia libres de capitalismo, ni esferas privilegiadas de vidas no-fetichizadas, por lo que estamos siempre constituyendo y siendo constituidos por nuestras relaciones con los otros. Mejor dicho, como el punto de partida de esta discusión, el grito, lo sugiere, existimos contra-y-en el capital. Nuestra existencia contra el capitalismo no es una cuestión de elección consciente, es la expresión inevitable de nuestra vida en una sociedad opresiva, alienante. Gunn lo expone sutilmente cuando dice que “la falta de libertad subsiste únicamente como la (auto-contradictoria) rebelión de los oprimidos” (1992, 29). Nuestra existencia-contra-el-capital es la inevitable negación constante de nuestra existencia-en-el-capital. De manera inversa, nuestra existencia-en-el-capital (o, más claramente, nuestro encierro dentro del capital) es la constante negación de nuestra rebelión contra el capital. Nuestro encierro en el cpital es un constante proceso de fetichización, o de forma-ción, y nuestras relaciones sociales, una constante lucha.

La crítica no es ahora la voz de aquellos-que-están-afuera, sino parte de la lucha diaria contra el fetichismo, sólo parte de la lucha diaria por establecer relaciones sociales sobre bases humanas. La crítica no viene cabalgando en un caballo blanco con la esperanza de traer al mundo a la vida por medio de un beso: es la vida del mundo.

El carácter genético de la crítica adquiere ahora una nueva dimensión. No preguntamos simplemente ‘¿cómo el valor, el dinero, el Estado, surgieron como formas de relaciones sociales?’ sino ‘¿cómo el valor, el dinero, el Estado, *surgen* como formas de relaciones sociales? ¿cómo son quebradas y re-creadas estas formas cada día? ¿cómo *nosotros* quebramos y re-creamos esas formas cada día?’. Saliendo de nuestro grito, estamos enfrentados por un mundo que es fijo, un mundo de Es-seidad. La crítica fractura esa fijeza, antes mostrando que todos los fenómenos *formas*, modos históricos de existencia de las relaciones sociales, y ahora mostrando que esas formas son altamente volátiles, altamente inestables, constantemente desafiadas, quebradas, re-formadas, desafiadas nuevamente.

Todos aquellos fenómenos en apariencia fijos que frecuentemente tomamos por seguros (el dinero, el Estado, el poder: están allí, siempre han Estado, siempre estarán, es la naturaleza humana, ¿o no?) se revelan ahora como campos de batalla desgarradores, sangrientos. Es más o menos como tomar una inofensiva mota de polvo y mirarla a través de un microscopio para descubrir que la “inofensividad” de la mota de polvo encubre todo un micromundo en el que millones de organismos microscópicos viven y mueren en la lucha diaria por la existencia. Pero en el caso del dinero, la invisibilidad de la batalla que encubre no tiene nada que ver con la dimensión física, es más bien el resultado de los conceptos a través de los cuales lo miramos. El billete que sostenemos en nuestras manos parece una cosa inofensiva, pero si lo miramos más detenidamente vemos todo un mundo de personas luchando por sobrevivir, algunos dedicando su vida a la persecución del dinero, algunos (muchos) tratando desesperadamente de apoderarse del dinero como modo de sobrevivir otro día, algunos tratando de evadir el dinero tomando lo que quieren sin pagar por ello o construyendo formas de producción que no pasan por el mercado y la forma dinero, varios matando por dinero, muchos muriendo cada día por la falta de dinero. Un sangriento campo de batalla en el que el hecho de que el poder-de hacer cosas existe en la forma del dinero acarrea una miseria, enfermedad y muerte implícitas, y está siempre en discusión, siempre en pugna, siempre impuesto, a menudo con violencia. El dinero es una batalla desgarradora de monetización y anti-monetización.

Visto desde esta perspectiva, el dinero deviene monetización, el valor valorización, la mercancía mercantilización, el capital capitalización, el poder poderificación, el Estado estatificación, y así

---

<sup>56</sup> Esto está relacionado con el argumento concerniente a la continuada relevancia de la acumulación primitiva (Bonéfeld 1987; artículo de Dalla Costa en el presente volumen).

sucesivamente (con neologismos aún más desagradables). Cada proceso implica su opuesto. La monetización de las relaciones sociales tiene poco sentido a menos que sea vista como un movimiento constante contra su opuesto, la creación de relaciones sociales sobre bases no monetarias. El neoliberalismo, por ejemplo, puede ser visto como una exigencia de extender e intensificar la monetización de las relaciones sociales, una reacción en parte al relajamiento de esa monetización en el período de posguerra y en su crisis en la década de los 60 y en la de los 70. Estas formas de relaciones sociales (mercancía, valor, dinero, capital, etc.) están interconectadas, por supuesto, formas todas de la separación capitalista de sujeto y objeto, no como formas estáticas, terminadas, formas bellas durmientes, sino como formas de lucha viviente. La existencia de formas de relaciones sociales, en otras palabras, no puede ser separada de su constitución. Su existencia es su constitución, una lucha constantemente renovada contra las fuerzas que las subvierten.

Si se entienden las formas de las relaciones sociales como procesos de formación de relaciones sociales, y por ende como lucha, es claro que las categorías deben entenderse como abiertas. Si se entiende el valor, por ejemplo, no como una categoría económica, ni como una forma de dominación, sino como una forma de lucha, entonces el significado efectivo de la categoría dependerá del curso de la lucha. Una vez que se entienden las categorías de pensamiento no como expresiones de relaciones sociales objetivadas, sino de la lucha por objetivizarlas, entonces toda una tormenta de impredecibilidad sopla entre ellas. Una vez que se entiende que el dinero, el capital y el Estado no son sino la lucha para formar o disciplinar lo que Hegel llama "la total intranquilidad de la vida", entonces está claro que su desarrollo sólo puede ser entendido como práctica, como una lucha no-predeterminada (cf. Bonefeld, Gunn y Psychopedis 1992). Una teoría de la lucha es inevitablemente una teoría de la incertidumbre.<sup>57</sup> El concepto de lucha es inconsistente con cualquier idea de un final feliz de negación-de-la-negación garantizada: la única forma en que puede entenderse la dialéctica es como dialéctica negativa (cf. Adorno 1966), como negación de lo no-verdadero de final abierto, como rebelión contra la falta de libertad.

Tomemos como ejemplo al Estado. ¿Qué significa la crítica del Estado como una forma de las relaciones sociales, cuando la forma es entendida como un proceso de formación?

El Estado es parte del firmamento fijo de la Es-seidad. Es una institución, aparentemente necesaria para el ordenamiento de los asuntos humanos, un fenómeno considerado completamente seguro por la ciencia política, la disciplina dedicada a su estudio. La crítica en la tradición marxista se ha focalizado a menudo en mostrar el carácter capitalista del Estado, en mostrar que, a pesar de las apariencias, el Estado actúa a favor de los intereses de la clase capitalista. Esto lleva fácilmente a la concepción de que es necesario conquistar el Estado de alguna forma para que pueda funcionar según los intereses de la clase trabajadora.

Criticar al Estado significa, en primer lugar, atacar su aparente autonomía, entender que el Estado no es una cosa en sí misma, sino una forma social, una forma de relaciones sociales. Tal como en la física, hemos llegado a aceptar que, a pesar de las apariencias, no hay separaciones absolutas, que la energía puede ser transformada en masa y la masa en energía, así, en la sociedad tampoco hay separaciones absolutas ni categorías duras. Pensar científicamente es disolver las categorías de pensamiento, entender todos los fenómenos sociales como precisamente eso, como formas de relaciones sociales. Las relaciones sociales, relaciones entre personas, son fluidas, impredecibles, inestables, a menudo apasionadas, pero se rigidifican en ciertas formas, formas que parecen adquirir su propia autonomía, su propia dinámica, formas que son cruciales para la estabilidad de la sociedad. Las diferentes disciplinas académicas toman estas formas (el Estado, el dinero, la familia) como dadas y por ende contribuyen con su aparente solidez, y por tanto con la estabilidad de la sociedad capitalista. Pensar científicamente es criticar las disciplinas, disolver esas formas, entenderlas como formas; actuar libremente es destruir esas formas.

El Estado, entonces, es una forma rigidificada o fetichizada de las relaciones sociales. Es una relación entre personas que no parece ser una relación entre personas, una relación social que existe en la forma de algo externo a las relaciones sociales.

Pero ¿por qué las relaciones sociales se rigidifican de esta manera y cómo nos ayuda esto a entender el desenvolvimiento del Estado? Esta fue la pregunta hecha por el así llamado "debate de la derivación del Estado", una discusión un poco peculiar pero muy importante, que se difundió desde

---

<sup>57</sup> Ver también el artículo de Kosmas Psychopedis en el presente volumen.

Alemania Occidental hacia otros países durante la década de los 70. El debate fue peculiar porque se expresó en un lenguaje extremadamente abstracto y a menudo sin hacer explícitas las consecuencias políticas y teóricas del argumento. La oscuridad del lenguaje usado y el hecho de que los participantes a menudo no desarrollaron (o no estaban capacitados para hacerlo) las consecuencias del debate, dejó la discusión abierta a malentendidos y el enfoque a menudo ha sido dejado de lado como una teoría “económica” del Estado, o como un enfoque de la lógica del capital que busca entender el desenvolvimiento político como una expresión funcionalista de la lógica del capital. Mientras que pueden hacerse estas críticas claramente a algunas de las contribuciones, la importancia del debate como un todo reside en el hecho de que proporciona una base para romper con el determinismo económico y el funcionalismo que ha obstaculizado muchas de las discusiones acerca de la relación entre Estado y sociedad capitalista, y para discutir el Estado como un elemento o, mejor aún, un momento de la totalidad de las relaciones sociales de la sociedad capitalista.

El foco del debate sobre el Estado como una *forma* particular de las relaciones sociales es el quiebre crucial con el determinismo económico implicado, por ejemplo, en el modelo base-superestructura (y sus variantes estructuralistas). En el modelo base-superestructura, la base económica determina (en última instancia, por supuesto) lo que el Estado *hace*, las funciones del Estado. El foco en las funciones del Estado toma a la existencia del Estado por garantizada: no hay lugar en el modelo base-superestructura para preguntar acerca de la forma del Estado, para preguntar por qué, en primer lugar, las relaciones sociales se rigidificarían dentro de la forma aparentemente autónoma del Estado. Preguntar acerca de la forma del Estado es llevar la pregunta a su especificidad histórica: la existencia del Estado como una cosa separada de la sociedad es peculiar de la sociedad capitalista como lo es la existencia de lo “económico” como algo distinto de las relaciones de clase completamente coercitivas (Gerstenberger 1990). La pregunta no es entonces: ¿cómo lo económico determina la superestructura política? Más bien, es: ¿qué es lo peculiar de las relaciones sociales del capitalismo que hace surgir la rigidificación (o particularización) de las relaciones sociales en la forma del Estado? El corolario de esto es la pregunta: ¿qué es eso que hace surgir a lo económico y lo político como momentos distintos de las mismas relaciones sociales? La respuesta es seguramente que hay algo distintivo en el antagonismo social en el que el capitalismo (como cualquier sociedad de clases) está basado. Bajo el capitalismo, el antagonismo social (la relación entre clases) está basado en una forma de explotación que no tiene lugar abiertamente sino a través de la “libre” compra y venta de la fuerza de trabajo como una mercancía en el mercado. Esta forma de relación de clase pre-supone una separación entre el proceso inmediato de explotación, que se basa en la “libertad” del trabajo, y el proceso de mantenimiento del orden en una sociedad explotadora, que implica la posibilidad de coerción (cf. Hirsch 1974/1978).

Ver al Estado como una forma de las relaciones sociales significa obviamente que el desarrollo del Estado sólo puede ser entendido como un momento del desarrollo de la totalidad de las relaciones sociales: es una parte del desenvolvimiento antagónico y dirigido por la crisis de la sociedad capitalista. En tanto una forma de las relaciones sociales capitalistas, su existencia depende de la reproducción de esas relaciones: este no es pues, por lo tanto, un Estado en una sociedad capitalista, sino un Estado capitalista, ya que su propia existencia continúa está sujeta a la promoción de la reproducción de las relaciones sociales capitalistas en su conjunto. El hecho de que este existe como un forma particular o rigidificada de las relaciones sociales significa, sin embargo, que la relación entre el Estado y la reproducción del capitalismo es compleja: no puede suponerse, a la manera funcionalista, ni que todo lo que el Estado hace será necesariamente en beneficio del capital, ni que el Estado puede lograr lo que es necesario para asegurar la reproducción de la sociedad capitalista. La relación entre el Estado y la reproducción de las relaciones sociales capitalistas es del tipo de ensayo y error.

La crítica del Estado como una forma de las relaciones sociales apunta tanto a la interrelación del Estado con la reproducción general del capital como a la especificidad histórica del Estado como forma de organización de los asuntos humanos. A pesar de que esto ciertamente sugiere la posibilidad de organizar la vida de un modo diferente en el futuro, tal enfoque no cuestiona la existencia presente del Estado: la existencia presente del Estado es tomada simplemente por garantizada. La crítica queda por detrás del objeto de la crítica.

Sin embargo, si el Estado no se comprende sólo como una forma de relaciones sociales sino como un proceso de formación de relaciones sociales, entonces todo lo que hemos afirmado antes sobre la relación entre el Estado y la reproducción del capital todavía se mantiene, pero tanto la reproducción como la existencia del Estado están siempre abiertas a la discusión. La existencia del Estado implica un proceso

constante de disociar ciertos aspectos de las relaciones sociales y definirlos como “políticos”, y por lo tanto como separados de lo “económico”. El antagonismo en el que se basa la sociedad está de este modo fragmentado: las luchas son canalizadas dentro de las formas política y económica, ninguna de las cuales deja lugar al surgimiento de preguntas sobre la estructura de la sociedad como un todo. Este proceso de imponer definiciones sobre las luchas sociales es al mismo tiempo un proceso de auto-definición por parte del Estado: como una forma rigidificada de las relaciones sociales, el Estado es al mismo tiempo un proceso de rigidificación de las relaciones sociales, y es a través de este proceso que el Estado se reconstituye constantemente como una instancia separada de la sociedad.

El Estado es un proceso de estatificación del conflicto social. El conflicto, una vez que se lo define como “político”, es separado de cualquier cosa que pueda poner en cuestión el reino “económico” de la propiedad privada, dicho de otra manera, las estructuras fundamentales del poder-sobre. El conflicto es definido y subdefinido, para que pueda atravesar los canales apropiados y pueda ser manejado (administrativamente o a través de la represión evidente) de modo tal que la existencia del capital como una forma de organización de las relaciones sociales no pueda ser cuestionada. Expresiones incipientes del poder-de, del reclamo de las personas por el control de sus propias vidas, son metamorfoseadas a través del Estado en la imposición del poder-sobre: algunas veces a través de la represión franca, algunas veces “proporcionando” cambios que responden a los reclamos, algunas veces desarrollando nuevas estructuras administrativas que integran (y subordinan) las incipientes formas de auto-organización dentro de la estructura de la administración estatal y financiera. Sin embargo, la canalización nunca es completa, por lo que el Estado está reaccionando constantemente ante nuevos conflictos, ante nuevos estallidos del sublevación humana contra la definición.

Lo central para entender al Estado como un proceso de estatificación es un aspecto generalmente omitido por el debate de la derivación del Estado, esto es, la existencia del Estado como una multiplicidad del Estados. A menudo se supone en las discusiones (tanto marxistas como no marxistas) de las relaciones entre el Estado y la sociedad que Estado y sociedad son co-extensivos, que el Estado refiere a *su* sociedad, y la sociedad a *su* Estado. La noción del Estado nacional, de economía nacional (economía británica, por ejemplo) y sociedad nacional (sociedad mexicana) son tomadas por garantizadas. Sólo sobre estas bases puede imaginarse posiblemente que la conquista del aparato del Estado representa la toma del poder. Las nociones de revolución a través de la conquista del poder tiende a tomar sin cuestionar la aseveración del Estado de que es soberano, autónomo dentro de sus límites.

La suposición de que Estado y sociedad son coextensivos pasa por alto completamente que lo que distingue al capital como una forma de dominación respecto de formas previas de dominación de clase es, principalmente, su movilidad esencial. El capital, a diferencia del señor feudal, no está atado a un grupo particular de trabajadores o a un lugar particular. La transición del feudalismo al capitalismo liberó el ejercicio del poder-sobre respecto de las ataduras territoriales. Mientras que el señor feudal sólo podía mandar a sus trabajadores dentro de su territorio, el capitalista en Londres puede mandar a trabajadores en Buenos Aires o Seúl tan fácilmente como en Swindon. La constitución capitalista de las relaciones sociales es esencialmente global. Su no-territorialidad es propia de la esencia del capital y no sólo el producto de la actual fase de la “globalización”.

La existencia misma del Estado como uno dentro de la multiplicidad del Estados concilia así la constitución global de las relaciones sociales y por ende la naturaleza del ejercicio capitalista del poder-sobre. Aún antes de que haga algo, aún antes de que la policía, los burócratas o los políticos hagan un movimiento, el Estado fragmenta, clasifica, define, fetichiza. La existencia misma del Estado es una definición territorial de “su” territorio, “su” sociedad, “sus” ciudadanos. La existencia misma del Estado es una discriminación contra los no-ciudadanos como “extranjeros”. La existencia del Estado, sin embargo, no está simplemente dada. Es un constante proceso de auto-constitución, de auto-definición, no algo que está logrado una vez que se han establecido los límites nacionales. Por el contrario, todos los Estados nacionales están comprometidos en un proceso constantemente repetido de fragmentar las relaciones sociales globales: por medio de las afirmaciones de la soberanía nacional, por medio de las exhortaciones a “la nación”, por medio de las ceremonias de la bandera, por medio de la ejecución de los himnos nacionales, por medio de la discriminación administrativa de los “extranjeros”, por medio de los controles de pasaporte, del mantenimiento de los ejércitos, de la guerra. Cuanto más enclenque la base social de esta fragmentación nacional de la sociedad —como en América Latina, por ejemplo— más obvias son sus formas de expresión. Esta forma de fragmentación, esta forma de clasificación o identificación, es seguramente una de las manifestaciones más brutales y salvajes de la dominación del capital, como lo atestiguan las montañas de cuerpos acumuladas en el último siglo.

Y aún muchos discursos “de izquierda” son ciegos a la violencia que la existencia del Estado acarrea. La noción de toma del poder, por ejemplo, entendiendo por esto ganar el control del aparato del Estado, inevitablemente aprueba la noción de constitución nacional (Estado-frontera) de las relaciones sociales y por tanto participa de la fragmentación de la sociedad en unidades nacionales. Es difícil imaginar una política orientada por el Estado que no participe activamente de la discriminación entre “ciudadanos” y “extranjeros”, que no se vuelva en algún punto nacionalista. La estrategia de Stalin del “socialismo en un país”, tan a menudo pintada como una traición a la causa bolchevique, era en realidad la salida lógica de un concepto –centrado en el Estado– de cambio social.

La existencia del Estado es un movimiento de definición y exclusión. Los “ciudadanos” son definidos, los “extranjeros” son excluidos. En la corriente principal del centro de las discusiones está puesto habitualmente en la relación entre “el Estado” y “sus ciudadanos”, pero de hecho la noción de ciudadanía implica la definición y exclusión de los no-ciudadanos o extranjeros. En un mundo en el cual más y más gente viaja, para vender su fuerza de trabajo o por otras razones, la exclusión de los extranjeros significa que más y más gente vive en el temor o en la inhibición de su potencial, de su poder-de hacer cosas. Para los incluidos, los definidos, los ciudadanos, la noción de ciudadanía es un elemento de ficción sobre el cual se basa la existencia de los Estados, y particularmente de los Estados democráticos. La idea de democracia supone que las relaciones sociales son, o deberían ser, constituidas sobre una base nacional (Estado-frontera), que el poder está ubicado en el Estado. Cuando esta ficción entra en conflicto con el hecho de que las relaciones sociales (esto es, relaciones de poder) están constituidas a un nivel global, entonces la ruptura entre los deseos democráticamente expresados de las personas (“personas” significa “ciudadanos”) y las acciones del Estado sólo pueden ser explicadas en términos de fuerzas exteriores (la economía mundial, los mercados financieros) o la intervención de extranjeros (el imperialismo norteamericano, los gnomos de Zurich). Por lo tanto, la noción de ciudadanía contribuye tanto a la reproducción del espejismo democrático (espere hasta la próxima elección) como a la violencia diaria contra los extranjeros que se extiende desde los ataques racistas en las calles hasta la separación forzosa de millones de familias.

Se puede objetar que este argumento atribuye demasiado al Estado, que el racismo y el nacionalismo están mucho más profundamente arraigados en la sociedad. Es cierto. Claramente, el proceso por el que uno llega a decir “soy irlandés”, “soy inglés” y así sucesivamente, es muy complejo, parte de la Es-seificación general de la sociedad. La existencia del Estado es sólo una forma de fetichización, la identificación-a-través-del-Estado se combina con otras formas de identificación que son indisociables de la separación básica entre sujeto y objeto en el proceso de producción y creación. El Estado no permanece en sí mismo: es una de las formas de las relaciones sociales capitalistas, es decir, uno de los procesos de entre-lazamiento y de entre-mezcla de la formación de relaciones sociales, de reproducción del poder-de en la forma de poder-sobre.

El movimiento del Estado (así como el de todas las otras formas de las relaciones sociales) como proceso de formación es un movimiento para imponer patrones en una realidad refractaria. El movimiento de fetichización puede ser entendido solamente en términos de un anti-movimiento, un movimiento de anti-fetichización. Más obviamente, la imposición de definiciones estatales de nacionalidad es confrontada por experiencias y movimientos manifiestos en contra de tales definiciones, como se expresa en la consigna “nadie es ilegal” o en el movimiento de los “*sans papiers*” en Francia o en el grito de los estudiantes franceses de 1968: “*nous sommes tous des juifs allemands*”. De manera más sutil, la ciudadanía es un proceso de re-definición (re-significación) del movimiento del poder-de. El reclamo de ejercer control sobre nuestras propias vidas se re-define como democracia, entendiéndola como un proceso definido por el Estado de toma de decisiones influidas electoralmente. El movimiento en defensa del poder-de que modela nuestras propias vidas, expresado en variadas formas de actividad social y organizaciones, es contenido por la re-definición del movimiento, como un movimiento por la democracia, un movimiento de los ciudadanos, con todo lo que esto significa en términos de privar al movimiento de cualquier posibilidad de controlar la formación de las relaciones sociales. Sin embargo, el movimiento del poder-de está contenido y no contenido, ya que constantemente re-surge bajo nuevas formas. El movimiento del Estado, como el de la sociedad como un todo, es el movimiento del antagonismo entre fetichización y anti-fetichización. Para encontrar el anti-poder, no necesitamos mirar hacia afuera del movimiento de dominación: el anti-poder, la anti-fetichización están presentes contra-en-y-más-allá del movimiento mismo de dominación, no como fuerzas económicas o contradicciones objetivas o futuro, sino como ahora, como nosotros.

Esta comprensión del fetichismo como fetichización, y por tanto de nuestra existencia en la sociedad capitalista como una existencia contra-y-en el capital, afecta nuestra comprensión de todas las categorías de pensamiento. Si se entienden las formas de las relaciones sociales (expresadas en las categorías de los economistas políticos) como procesos de formación de relaciones sociales, y por tanto como lucha, es claro que las categorías deben ser entendidas como categorías abiertas. Si se entiende el valor, por ejemplo, no como una categoría económica, no como una forma de dominación, sino como una forma de lucha, entonces el significado actual de la categoría dependerá del curso de la lucha. Una vez que se han entendido las categorías del pensamiento no como expresiones de relaciones sociales objetivadas sino de la lucha para objetivizarlas, entonces toda una tormenta de impredecibilidad las atraviesa. Una vez que se entiende que el dinero, el capital, el Estado, no son nada sino la lucha por formar, disciplinar, estructurar lo que Hegel llama “la total intranquilidad de la vida”, entonces está claro que su desarrollo sólo puede entenderse como práctica, como una impredecible lucha (cf. Bonefeld, Gunn y Psychopedis 1992). El marxismo, como teoría de la lucha, es inevitablemente una teoría de la incertidumbre. El concepto de lucha es inconsistente con cualquier idea de un final feliz de garantizada negación-de-la-negación: la única forma en la que la dialéctica puede ser entendida es como dialéctica negativa (cf. Adorno 1966), como negación de la no-verdad de final abierto, como rebelión contra la falta de libertad.<sup>58</sup>

La crítica es parte del movimiento de anti-fetichización. Como tal, esta debe ser genética, buscando disolver las rigideces de las relaciones sociales descubriendo su origen y su historicidad, pero su historicidad no sólo en términos de siglos, sino en términos de la lucha de reconstitución que es su existencia diaria. Sobre todo, la crítica, tal como se la entiende aquí, no permanece por encima de la revuelta sino que es simplemente parte de la articulación de nuestra existencia diaria de lucha. No mira desde arriba a la sociedad, sino que es parte de la lucha diaria por la emancipación, chocando contra las formas que niegan nuestra subjetividad. La crítica es práctica porque es parte de la práctica de vivir. No tiene que saltar por sobre un precipicio para convertirse en práctica, como en el comentario de Marx sobre la necesidad de que el arma de la crítica sea transformada en la crítica de las armas. Por el contrario: el movimiento de la crítica es anti-identitario, anti-deshumanizante, donde el uso de armas deshumaniza tanto a la víctima como a quien las usa, imponiendo la identificación final del “tú has sido”.

---

<sup>58</sup> Este párrafo se repite NdT

## Capítulo 8 El sujeto crítico-revolucionario

### I

¿Quiénes somos nosotros, los que criticamos?

En el curso del debate hemos pasado de una primera descripción del “nosotros” como un compuesto dispar del autor y los lectores de éste libro a hablar del “nosotros” como el sujeto crítico. Pero entonces, ¿quién somos nosotros, el sujeto crítico? Y sobre todo ¿cómo podemos criticar si toda la realidad está reificada y nosotros desubjetivizados?

No somos Dios. No somos un Sujeto trascendente, transhistórico, que se sienta a juzgar el curso de la historia. No somos omniscientes. Somos personas cuya subjetividad es parte del lodo de la sociedad en que vivimos, moscas atrapadas en una red.

¿Quiénes somos, pues, y cómo podemos criticar? La respuesta más obvia es que nuestra crítica y nuestro grito surgen de nuestra experiencia negativa de la sociedad capitalista, del hecho de que estamos oprimidos, del hecho de que somos explotados. Nuestro grito proviene de la experiencia de la separación repetida diariamente entre el sujeto y el objeto, una separación experimentada más intensamente en el proceso de la explotación pero que se infiltra en cada aspecto de la vida.

### II

Nosotros, entonces, somos la clase trabajadora: aquellos que creamos y cuya creación (tanto el objeto creado como el proceso de creación) nos es arrebatada. ¿O no lo somos?

La mayor parte de las discusiones sobre la clase trabajadora se basan en la suposición de que las formas fetichizadas están pre-constituidas. La relación entre el capital y el trabajo (o entre el capitalista y la clase trabajadora) es tomada por una relación de subordinación. Sobre esta base, comprender la lucha de clases implica, en primer lugar, definir la clase trabajadora y, en segundo lugar, estudiar si lucha y cómo.

En éste enfoque, la clase trabajadora, en la medida en que es definida, está definida sobre la base de su subordinación al capital: es porque está subordinada al capital (como trabajadores asalariados o como productores de plusvalor) que se define como clase trabajadora. En verdad, es sólo porque se supone a la clase trabajadora como pre-subordinada que puede llegar a plantearse la cuestión de la definición. La definición simplemente pone cerrojos a un mundo que se supone cerrado. Una vez *definida*, la clase trabajadora es entonces *identificada* como un grupo particular de personas, que pueden entonces ser *objeto* de estudio. Para los socialistas, la “clase trabajadora” es pues tratada como un concepto positivo y la identidad de la clase trabajadora como algo a ser apreciado, al punto que la consolidación de esa identidad es parte de la lucha de clase contra el capital. Está, por supuesto, el problema de qué hacer con aquellas personas que no caen dentro de las definiciones de clase trabajadora o clase capitalista, pero esto es tratado mediante una discusión definicional suplementaria acerca de cómo definir a estas otras personas, si como nuevos pequeños burgueses, asalariados, clase media o lo que sea. Este proceso de definición o clasi-ficación es la base de discusiones infinitas sobre movimientos de clase y de no-clase, lucha de clases y de “otras formas” de lucha, “alianzas” entre la clase trabajadora y otros grupos, y así sucesivamente.

Todo tipo de problemas surge de este enfoque definicional de la clase. En primer lugar, está la cuestión de la “pertenencia”. ¿“Pertenece” a la clase trabajadora nosotros que trabajamos en las universidades? ¿“Pertenece” Marx y Lenin? ¿Son los rebeldes de Chiapas parte de la clase trabajadora? ¿Son las feministas parte de ella? ¿Son aquellos que actúan en el movimiento gay parte de ella? En cada caso, hay un concepto de una clase trabajadora pre-definida a la cual estas personas pertenecen o no.

Una segunda consecuencia de definir la clase es la definición de las luchas que lleva adelante. A partir de la clasificación de las personas implicadas se derivan ciertas conclusiones acerca de las luchas en las cuales ellas están involucradas. Aquellos que definen a los rebeldes zapatistas como no formando parte de la clase trabajadora extraen de allí ciertas conclusiones sobre la naturaleza y las limitaciones del levantamiento. A partir de la definición de la posición de clase de los participantes se sigue una definición de sus luchas: la definición de clase define el antagonismo que el que define percibe o acepta como válido.

Esto conduce a un estrechamiento de miras en la percepción del antagonismo social. En algunos casos, por ejemplo, la definición de la clase trabajadora como el proletariado urbano directamente explotado en las fábricas, combinada con la evidencia de la proporción decreciente de la población que cae dentro de esta definición, ha llevado a las personas a la conclusión de que la lucha de clases ya no es relevante para comprender el cambio social. En otros casos, la definición de la clase trabajadora y por ende de su lucha ha llevado, en cierto sentido, a una incapacidad para relacionarse con el desarrollo de nuevas formas de lucha (el movimiento estudiantil, el feminismo, el ecologismo, etc.)

Definir la clase trabajadora constituye a sus integrantes como un “ellos”. Aún si decimos que somos parte de la clase trabajadora, lo hacemos tomando distancia de nosotros mismos y clasificándonos a nosotros mismos o al grupo al cual “pertenece” (estudiantes, profesores universitarios, etc.). El “nosotros gritamos” a partir del cual empezamos se convierte en un “ellos luchan”.

El marco para el enfoque definicional de la clase es la idea de que el capitalismo es un mundo que es; desde una perspectiva de izquierda está claro que no debería ser y que puede ser que no siempre sea, pero por el momento es. Esta perspectiva brinda ciertamente un medio para describir los conflictos que existen entre las dos clases (conflictos sobre salarios, sobre condiciones de trabajo, sobre derechos sindicales, etc.). Sin embargo, si el marco es el de un mundo identitario, de un mundo que es, entonces no hay posibilidad de una perspectiva que trascienda éste mundo. La idea de revolución, o ha de ser abandonada, o el elemento trascendente-revolucionario ha de ser importado bajo la forma de un *deus ex machina*, usualmente un Partido. Volvemos a la distinción de Lenin entre conciencia sindical y conciencia revolucionaria, con la diferencia de que ahora vemos que la atribución de conciencia sindical a la clase trabajadora se sigue de la perspectiva teórica identitaria (que Lenin compartía) más que del mundo que es / no es. Lo que se ve en éste caso está configurado más por los anteojos utilizados que por el supuesto objeto de visión.

### III

Por otro lado, si no partimos de la asunción del carácter fetichizado de las relaciones sociales, si suponemos más bien que la fetichización es un proceso y que la existencia es inseparable de la constitución, entonces ¿cómo cambia esto nuestra visión de la clase?

La clase, como el Estado, como el dinero, como el capital, ha de ser entendida como proceso. El capitalismo es la siempre renovada generación de la clase, la siempre renovada clasificación de las personas. Marx puso muy en claro éste punto en su discusión acerca de la acumulación en *El capital*: “La producción capitalista, por consiguiente, su aspecto de proceso continuo y conexo, de un proceso de reproducción, no sólo produce mercancías, no sólo plusvalor, sino que también produce y reproduce la relación capitalista: de un lado el capitalista, del otro el obrero asalariado.” (*El capital I*, 578). En otras palabras, la existencia de las clases y su constitución no pueden ser separadas: decir que las clases existen es decir que están en proceso de ser constituidas.

La constitución de la clase puede verse como la separación entre el sujeto y el objeto. El capitalismo es la separación violenta, cotidianamente repetida, del objeto respecto del sujeto, el cotidiano arrebatamiento del objeto-creación-producto respecto del sujeto-creador-productor, la diaria incautación al sujeto, no sólo de su creación, sino también de su acto de creación, de su creatividad, de su subjetividad, de su humanidad. La violencia de esta separación no es característica sólo del período temprano del capitalismo: es la esencia del capitalismo. Para decirlo en otras palabras, la “acumulación primitiva” no es sólo una característica de un período pasado, es central para la existencia del capitalismo.<sup>59</sup>

La violencia con la cual se cumple la separación entre el sujeto y el objeto, o la clasificación de la humanidad, sugiere que “reproducción” es una palabra engañosa en la medida en que conjura la imagen de un proceso repetido suavemente, de algo que da vueltas y vueltas, mientras que la violencia del capitalismo sugiere que la repetición de la producción de relaciones sociales capitalistas es siempre muy conflictiva.

---

<sup>59</sup> Lo que Marx llama acumulación primitiva es de este modo una característica permanente y central del capitalismo, no una fase histórica. Sobre esto, véase Werner Bonefeld, “Class Struggle and the Permanence of Primitive Accumulation” [“La lucha de clases y la permanencia de la acumulación primitiva”], *Common Sense* N° 6 (1988).

La lucha de clases, entonces, es la lucha por clasificar y en contra de ser clasificado, al mismo tiempo que es, indistinguiblemente, la lucha entre las clases constituidas.

Discusiones más ortodoxas sobre la lucha de clases tienden a suponer que las clases están pre-constituidas, que la clase trabajadora está efectivamente subordinada, y a empezar el análisis de la lucha de clases desde allí. No obstante, el conflicto no comienza después de que la subordinación ha sido establecida, después de que las formas fetichizadas de las relaciones sociales han sido constituidas: se trata más bien de un conflicto acerca de la subordinación de la práctica social, acerca de la fetichización de las relaciones sociales. La lucha de clases no tiene lugar dentro de las formas constituidas de las relaciones sociales capitalistas: antes bien, la constitución de esas formas es en sí misma lucha de clases. Toda práctica social es un antagonismo incesante entre la sujeción de la práctica a las formas definidoras, fetichizadas, perversas del capitalismo y el intento de vivir en-contra-y-más-allá de esas formas. De éste modo no se puede admitir la existencia de formas de lucha no-clasistas. La lucha de clases, pues, es el incesante antagonismo cotidiano (se lo perciba o no) entre la alienación y la des-alienación, entre la definición y la anti-definición, entre la fetichización y la des-fetichización.

No luchamos *como* clase trabajadora, luchamos *en contra* de ser clase trabajadora, en contra de ser clasificados. Es la unidad del proceso de clasificación (la unidad de la acumulación del capital) la que da unidad a nuestra lucha, no nuestra unidad como miembros de una clase común. Así, por ejemplo, es el significado de la lucha zapatista en contra de la clasificación capitalista lo que le da importancia para la lucha de clases, no la cuestión de si los habitantes indígenas de la Selva Lacandona son o no miembros de la clase trabajadora. No hay nada bueno en ser miembros de la clase trabajadora, en ser ordenados, comandados, separados de nuestro producto y de nuestro proceso de producción. La lucha no surge del hecho de que somos la clase trabajadora, sino del hecho de que somos-y-no-somos la clase trabajadora, de que existimos en-contra-de-y-más-allá-de ser clase trabajadora, de que ellos tratan de ordenarnos y comandarnos pero nosotros no queremos ser ordenados y comandados, de que ellos tratan de separarnos de nuestro producto y de nuestro producir y de nuestra humanidad y de nosotros mismos y nosotros no queremos ser separados de todo eso. En este sentido la identidad de la clase trabajadora no es algo "bueno" que deba ser atesorado, sino algo "malo", algo que debe ser combatido, algo que es combatido, algo que está constantemente cuestionado. O más bien, la identidad de la clase trabajadora debería verse como una no-identidad: la comunión de la lucha por no ser clase trabajadora.

Somos y no somos la clase trabajadora (ya seamos profesores universitarios o taxistas). Decir que la clase debería entenderse como clasificación significa que la lucha de clases (la lucha por clasificarnos y nuestra lucha en contra de ser clasificados) es algo que nos atraviesa, individual y colectivamente. Sólo si estuviéramos completamente clasificados podríamos decir sin contradicción "nosotros somos la clase trabajadora" (pero entonces la lucha de clases sería imposible).

Formamos parte de la lucha de clases en ambos lados. Nos clasificamos en la medida en que producimos capital, en la medida en que respetamos el dinero, en la medida en que participamos, a través de nuestra práctica, nuestra teoría, nuestro lenguaje (nuestro definir la clase trabajadora), en la separación entre el sujeto y el objeto. Simultáneamente luchamos en contra de nuestra clasificación en la medida en que somos humanos. Existimos en-contra-de-en-y-más-allá-de el capital, y en-contra-de-en-y-más-allá-de nosotros mismos. La humanidad es esquizoide, volcánica: todo el mundo es hecho trizas por el antagonismo de clase.

¿Significa esto que las distinciones de clase pueden ser reducidas a una afirmación general acerca del carácter esquizoide de la humanidad? No, porque claramente hay diferencias en el modo en que el antagonismo de clase nos atraviesa, diferencias en el grado en que nos es posible reprimir ese antagonismo. Para aquellos que se benefician materialmente con el proceso de clasificación (acumulación), es relativamente fácil reprimir todo lo que apunte en contra o más allá de la clasificación, y vivir dentro de los límites del fetichismo. Es en aquellos cuyas vidas son derribadas por la acumulación (los indígenas de Chiapas, los profesores universitarios, los mineros del carbón, casi todo el mundo) en quienes el elemento del [against-ness] estará mucho más presente. Es en aquellos que son des-subjetivizados más brutalmente, ya sea por medio de la anulación o de la repetición infinita de empleos sin sentido, o por medio de la pobreza que excluye todo lo que no sea la pelea por sobrevivir, en quienes la tensión del estar-en-contra estará enroscada más apretadamente. Sigue siendo cierto, sin embargo, que

nadie existe puramente en contra o en-contra-y-más-allá: todos participamos en la separación entre el sujeto y el objeto, en la clasificación de los humanos.<sup>60</sup>

Es sólo en la medida en que somos y no somos la clase trabajadora que se vuelve concebible la revolución como la auto-emancipación de la clase trabajadora. La clase trabajadora no puede emanciparse a sí misma en la medida en que es clase trabajadora. Es sólo en cuanto *no somos* la clase trabajadora que la cuestión de la emancipación puede llegar a ser planteada. Y sin embargo, es sólo en cuanto *somos* la clase trabajadora (sujetos arrancados de sus objetos) que surge la necesidad de la emancipación. Volvemos al resultado contradictorio ya establecido: nosotros, el sujeto crítico, somos y no somos la clase trabajadora.

La conclusión alcanzada es un sinsentido sólo para el pensamiento identitario, sólo si pensamos acerca del ser y el no ser como mutuamente excluyentes. La contradicción entre ser y no ser no es una contradicción lógica, sino una real. Señala el hecho de que nosotros realmente estamos y no estamos reificados, realmente estamos y no estamos identificados, realmente estamos y no estamos clasificados, realmente estamos y no estamos de-subjetivizados, en suma, realmente somos y no somos. Solamente si entendemos nuestra subjetividad como una subjetividad dividida, y nuestro yo como un yo dividido, podemos dar sentido a nuestro grito, a nuestra crítica.

El concepto de fetichismo, como hemos visto, es incompatible con una creencia en el sujeto inocente. El poder-sobre penetra en nosotros, volviéndonos en contra de nosotros mismos. La clase trabajadora no se encuentra fuera del capital: por el contrario es el capital el que la (nos) define como clase trabajadora. El trabajo se opone al capital, pero se trata de una oposición interna, definida por el capital. Sólo en tanto el trabajo es algo más que trabajo, el trabajador más que un vendedor de fuerza de trabajo, la cuestión de la revolución puede llegar a plantearse. El concepto de fetichismo implica inevitablemente que estamos auto-divididos, que estamos divididos en contra de nosotros mismos. La clase/anti-clase trabajadora/anti-trabajadora está auto-dividida: oprimida y sin embargo existiendo no sólo bajo, sino también en-contra-y-más-allá-de, esa opresión, y no sólo en-contra-y-más-allá-de sino también bajo esa opresión. La lucha entre el fetichismo y el anti-fetichismo existe dentro de todos nosotros, colectiva e individualmente. No puede haber, por consiguiente, una vanguardia no-fetichizada que conduzca a las masas fetichizadas. En virtud del hecho de vivir en una sociedad antagónica, todos estamos tanto fetichizados como en lucha contra ese fetichismo.

Estamos auto-divididos, auto-alienados, esquizoides.<sup>61</sup> Nosotros-los-que-gritamos somos también nosotros-los-que-consentimos. Nosotros los que luchamos por la reunificación del sujeto y el objeto somos también los que producimos su separación. En lugar de buscar al héroe con la verdadera conciencia de clase, un concepto de revolución debe empezar por las confusiones y contradicciones que nos despedazan a todos.

Esto es totalmente coherente con el enfoque de Marx. Su comprensión del capitalismo no estaba basada en el antagonismo entre dos grupos de personas sino en el antagonismo en el modo en que se organiza la práctica social humana. La existencia en la sociedad capitalista es una existencia conflictiva, una existencia antagónica. Aunque éste antagonismo aparece como una vasta multiplicidad de conflictos, puede argumentarse (y fue argumentado por Marx) que la clave para entender este antagonismo y su desarrollo es el hecho de que la sociedad actual se construye sobre un antagonismo en el modo en que se organiza el carácter distintivo de la humanidad, es decir la actividad creativa (el trabajo en su más amplio sentido). En la sociedad capitalista, el trabajo es vuelto en contra de sí mismo, alienado de sí mismo; perdemos el control sobre nuestra actividad creativa. Esta negación de la creatividad humana tiene lugar a través de la sujeción de la actividad humana al mercado. Esta sujeción al mercado, a su vez, tiene lugar completamente cuando la capacidad de trabajar creativamente (la fuerza de trabajo) se vuelve una mercancía a ser vendida en el mercado a aquellos con el capital para comprarla. El antagonismo entre la creatividad humana y su negación pasa de este modo a centrarse en el antagonismo entre aquellos que tienen que vender su creatividad y aquellos que se apropian de esa creatividad y la explotan (y, al hacerlo,

---

<sup>60</sup> Las nociones de composición, descomposición y recomposición de clase deberían comprenderse, por lo tanto, no como la posición cambiante de grupos diferentes sino como la configuración cambiante del antagonismo que nos atraviesa a todos, el antagonismo entre la fetichización y la anti-fetichización, entre la clasificación y la anti-clasificación.

<sup>61</sup> En este sentido Deleuze y Guattari tienen razón en señalar que la esquizofrenia es característica del capitalismo. Chequear y desarrollar. Cf. Brown 12: una neurosis general de la humanidad.

transforman esa creatividad en trabajo). En resumen, puede decirse que el antagonismo entre la creatividad y su negación es el conflicto entre el trabajo y el capital, pero este conflicto (como Marx dejó en claro) no se da entre dos fuerzas externas, sino entre el trabajo (la creatividad humana) y el trabajo alienado.

De éste modo el antagonismo social no es en primer lugar un conflicto entre dos grupos de personas: es un conflicto entre la práctica social creativa y su negación o, en otras palabras, entre la humanidad y su negación, entre el trascender los límites (creación) y la imposición de límites (definición). El conflicto, en esta interpretación, no tiene lugar luego de que la subordinación se ha establecido, luego de que las formas fetichizadas de las relaciones sociales se han constituido: se trata más bien de un conflicto acerca de la subordinación de la práctica social, acerca de la fetichización de las relaciones sociales. Toda práctica social es un incesante antagonismo entre la sujeción de la práctica a las formas definidoras, fetichizadas, pervertidas del capitalismo y el intento de vivir en-contra-y-más-allá-de esas formas. De esta manera, no pueden existir formas de lucha no clasistas.

La lucha de clases es un conflicto que se filtra en la existencia humana entera. Todos existimos dentro de ese conflicto, así como el conflicto existe dentro de todos nosotros. Es un antagonismo polar del que no podemos escapar. No “pertenece” a una u otra clase: más bien, el antagonismo de las clases existe en nosotros, despedazándonos. El antagonismo (la división de clases) nos atraviesa a todos.<sup>62</sup> No obstante, lo hace claramente en sentidos muy diversos. Algunos, una minoría muy pequeña, participan directamente en y/o se benefician directamente de la apropiación y la explotación del trabajo de otros. Otros, la vasta mayoría de nosotros, somos, directa o indirectamente, objeto de esa apropiación y explotación. La naturaleza polar del antagonismo se refleja así en una polarización de dos clases,<sup>63</sup> pero el antagonismo es anterior, y no subsiguiente, a las clases: las clases se constituyen a través del antagonismo.

#### IV

¿Qué hay de los trabajadores en las fábricas, del proletariado industrial? ¿No son acaso centrales para el concepto de lucha de clases? ¿No es el trabajo<sup>64</sup> central para la comprensión total del antagonismo de la sociedad capitalista?

El sitio central de la separación del sujeto y el objeto es la producción. La producción de la mercancía (un producto producido para el mercado) es la producción de la separación del sujeto y el objeto. La producción capitalista es la producción de plusvalor por parte de los trabajadores, un excedente que, aunque producido por los trabajadores, es apropiado por el capitalista. Produciendo un excedente como plusvalor, los trabajadores están produciendo su propia separación respecto del objeto producido. Están, en otras palabras, produciendo clases, produciendo su propia clasificación como trabajo asalariado. “¿Acaso el operario de una fábrica de algodón produce nada más que algodón? No, produce capital. Produce valores que permiten un nuevo comando sobre su trabajo, y que, por medio de tal comando, crea nuevos valores” (*El capital* I, 578).

En la producción, entonces, al producir el obrero un objeto produce al mismo tiempo su propia alienación de tal objeto y, de ese modo, se produce a sí mismo como trabajador asalariado, como sujeto desubjetivizado. La producción capitalista implica la separación siempre renovada del sujeto y el objeto.

---

<sup>62</sup> Para un desarrollo de éste punto, véase el artículo de Richard Gunn “Notes on Class” [“Notas sobre la clase”], *Common Sense*, Nº 2 (1987); y también Werner Bonefeld, “Capital, Labour and Primitive Accumulation: Notes on Class and Constitution” [Capital, trabajo y acumulación primitiva: Notas sobre la clase y la constitución], manuscritos inéditos (1997).

<sup>63</sup> De éste modo, para Marx, los capitalistas son la personificación del capital, como señala repetidamente en *El capital*. También el proletariado aparece primero en su trabajo no como un grupo definible sino como el polo de una relación antagónica: “una clase... que... es la *pérdida completa* del hombre y de aquí que pueda ganarse a sí misma sólo a través de la *recuperación completa del hombre*”: K. Marx, “Introducción” a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*.

<sup>64</sup> Trabajo [work] es un término ambiguo. Puede ser entendido como trabajo trabajo alienado [*labour, alienated work*] o, más en general, como actividad intencional y creativa. Para eludir la ambigüedad, nos referiremos al trabajo [*labour*] y a la creatividad.

El original presenta aquí, aparentemente, un error. Se lee: “... separation of **object** and **object**.”. Atendiendo el contexto, entendimos que debería decir: “subject and object” (*N. del T.*).

También implica la reunión siempre renovada del sujeto y el objeto, pero en tanto sujeto y objeto alienados. La relación entre el sujeto y el objeto es una relación desquiciada, con el valor como su (des)quicio. La categoría de valor se orienta en ambos sentidos. Por un lado, el hecho de que el valor es el producto del trabajo abstracto señala la absoluta dependencia que el capital guarda con respecto al trabajo y su abstracción. Por el otro lado, el valor conceptualiza la separación entre la mercancía y el trabajo, el hecho de que ésta adquiere una existencia autónoma totalmente independiente del productor. El valor, entonces, es el proceso de subordinación de la fuerza del trabajador a la dominación de su producto autonomizado.

Pero la separación del trabajador de los medios de producción es sólo una parte (aunque una parte central) de una separación más general entre sujeto y objeto, un distanciamiento más general entre las personas y la posibilidad de determinar su propia actividad. La noción de la separación entre el trabajador y los medios de producción conduce nuestra mente hacia un tipo particular de actividad creativa, pero de hecho esta misma distinción entre producción y actividad creativa es parte de la desobjetivización general del sujeto. El hecho de que la desobjetivización del sujeto aparezca simplemente como la separación de los trabajadores de los medios de producción ya es una expresión de la fetichización de las relaciones sociales. La separación del trabajador de los medios de producción (en el sentido clásico) es parte de, genera y está sustentada por un proceso más general de desobjetivización del sujeto, una abstracción más general del trabajo. De aquí que la producción de valor, la producción de plusvalor (explotación) no puede ser el punto de partida en el análisis de la lucha de clases, simplemente porque la explotación implica una lucha lógicamente anterior por convertir la creatividad en trabajo, por definir ciertas actividades como productoras de valor.

La explotación no es sólo la explotación del trabajo sino la simultánea transformación de la creatividad humana en trabajo, la simultánea desobjetivización del sujeto, la deshumanización de la humanidad. Esto no quiere decir que la creatividad, el sujeto, la humanidad existan en una esfera pura esperando ser metamorfosados en sus formas capitalistas. La forma capitalista (trabajo) es el modo de existencia de la creatividad / subjetividad / humanidad, pero ese modo de existencia es contradictorio. Decir que la creatividad existe como trabajo significa que existe también como anti-trabajo. Decir que la humanidad existe como subordinación significa que existe también como insubordinación. La producción de las clases es la supresión (-y-reproducción) de la insubordinación. La explotación es la supresión (-y-reproducción) de la creatividad insubordinada. La supresión de la creatividad no sólo tiene lugar en el proceso de producción, como se entiende usualmente, sino en la separación total entre el sujeto y el objeto que constituye la sociedad capitalista.

De éste modo: el trabajo produce la clase, pero el trabajo presupone una clasificación previa. Similarmente, la producción es la esfera de la constitución de clase, pero la existencia de una esfera de la producción, que es la separación entre la producción y la creatividad humana en general, también presupone una clasificación previa.

La respuesta, entonces, a nuestra pregunta sobre la centralidad del trabajo es seguramente que lo central no es el trabajo sino la creatividad, la cual existe dentro-en-contra-y-más-allá del trabajo. Comenzar acriticamente por el trabajo es encerrarse uno mismo desde el principio dentro de un mundo fetichizado, de modo que cualquier proyección de un mundo alternativo debe aparecer como una pura quimera, algo traído desde afuera. Comenzar por el trabajo es reducir el propio concepto de lucha de clases, excluir de la vista el mundo entero de prácticas antagónicas que entra en la constitución de la creatividad como trabajo.

Pero aun si uno adopta el concepto amplio de lucha de clases aquí propuesto, ¿no hay acaso un cierto sentido en el que la producción de plusvalor es central, un cierto sentido en el que las luchas alrededor de la producción son el núcleo de la lucha por la emancipación? Podría quizá existir un argumento para establecer tal jerarquía si pudiese demostrarse que los productores directos de plusvalor juegan un rol particular en el ataque contra el capital. A veces se argumenta que hay secciones clave de los trabajadores que pueden infligir un daño particular al capital (tales como los trabajadores de las grandes fábricas o los transportistas). Estos trabajadores pueden imponer con particular claridad la dependencia del capital con respecto al trabajo. Sin embargo, tales grupos de trabajadores no son necesariamente productores directos de plusvalor (los bancarios, por ejemplo), y el impacto del levantamiento zapatista sobre el capital (a través de la devaluación del peso mexicano y la convulsión financiera mundial de 1994-95, por ejemplo) deja en claro que la capacidad para interrumpir la acumulación del capital no depende necesariamente del lugar que se ocupa en el proceso de producción.

En todo caso, ¿qué causa más “daño al capital”, una huelga prolongada de los trabajadores industriales o una rebelión en las selvas de México que agita de nuevo la idea de revolución y el sueño de una sociedad diferente?

## V

No es posible definir el sujeto crítico-revolucionario porque es indefinible. El sujeto crítico-revolucionario no es un “quien” definido sino un “qué” indefinido, indefinible y anti-definicional.

La definición implica subordinación. Sólo sobre la base de una subordinación supuesta es posible definir un sujeto. La definición de un sujeto crítico-revolucionario es una imposibilidad, puesto que “crítico-revolucionario” significa que el sujeto no está subordinado, está en rebeldía contra la subordinación. Un enfoque que comience no por la subordinación sino por la lucha es necesariamente anti-definicional. La insubordinación es inevitablemente un movimiento en contra de la definición, un desbordamiento. Una negación, un rechazo, un grito.

No hay razón para restringir el grito a un grupo limitado de personas. Todavía el grito es un grito-en-contra. Cuanto más fuerte la represión, más fuerte el grito. Constantemente cambiante, cualquier intento de definir el grito es inmediatamente sobrepasado por la forma cambiante del grito mismo.

Nuestro punto de partida y constante punto de retorno es nuestro grito. Aquí es donde debe comenzar la cuestión del sujeto crítico-revolucionario. El grito no es un grito en abstracto. Es un grito en contra: un grito en contra de la opresión, en contra de la explotación, en contra de la deshumanización. Es un grito-en-contra que existe en todos nosotros en la medida en que todos estamos oprimidos por el capitalismo, pero la intensidad y la fuerza del grito-en-contra depende de la intensidad y la fuerza de aquello en contra de lo que se grita.<sup>65</sup> El grito no es el grito de algunos, pero no de otros: es el grito de todos, con diferentes grados de intensidad.

El grito-en-contra es ante todo negativo. Es un rechazo, una negación, una negación de la subordinación. Es el grito de la insubordinación, el murmullo de la no-subordinación. La insubordinación es una parte central de la experiencia cotidiana, desde la desobediencia de los niños, hasta la maldición del reloj despertador que nos dice que nos levantemos y vayamos a trabajar, hasta todas las formas de ausentismo, sabotaje y fingimiento en el trabajo, hasta la rebelión abierta, como en el llanto abierto y organizado del “¡Ya basta!”.\* Aún en las sociedades aparentemente más disciplinadas y subordinadas, la insubordinación nunca está ausente: siempre está ahí, siempre presente como una cultura oculta de la resistencia.<sup>66</sup>

Frecuentemente nuestro grito es silencioso, el “desangramiento interno de volcanes sofocados” (Johnson 1975, 36). El grito de la insubordinación se escucha a lo sumo como un tenue murmullo de descontento, un ruido sordo de no-subordinación. La no-subordinación es la lucha simple y no espectacular por configurar la propia vida. Es la oposición de las personas a renunciar a los simples placeres de la vida, su reluctancia a volverse máquinas, la determinación de fraguar y mantener algún grado de poder-de. Este tipo de no-subordinación no necesariamente es abierta o conscientemente oposicional, pero se mantiene como un poderoso obstáculo para la voraz expansión e intensificación del poder-sobre que la existencia del capital supone.

El grito de la insubordinación es el grito de la no-identidad. “Ustedes son”, dice todo el tiempo el capital, clasificándonos, definiéndonos, negando nuestra subjetividad, excluyendo todo futuro que no sea una prolongación del presente del indicativo. “Nosotros no somos”, respondemos. “El mundo es así”, dice el capital. “No es así”, respondemos. No necesitamos ser explícitos. Nuestra existencia misma es negación, no-idad [*not-ness*]. La negación en su mayor simpleza y oscuridad: no un “a nosotros no nos gusta esto, o aquello”, sino simplemente un “nosotros no somos, nosotros negamos, rebasamos los límites de cualquier concepto”. Parece que somos, pero no somos. Esa, en lo más fundamental, es la fuerza

<sup>65</sup> Es en éste sentido que Marx introduce la figura de los proletarios como aquellos cuyas condiciones de existencia los convierten en la absoluta negación del capitalismo, porque el capitalismo es la absoluta negación de ellos. “Proclamando la *disolución del orden mundial hasta ahora existente* el proletariado simplemente establece el *secreto de su propia existencia*, pues esta es *de hecho* la disolución de ese orden mundial.” (MECW 3, 187).

\* En castellano en el original. (N. del T.)

<sup>66</sup> Ver James Scott, por ejemplo.

impulsora de la esperanza, la fuerza que corroe y transforma lo que es. Somos la fuerza de la no-identidad que existe bajo el aspecto fetichizado de la identidad. “La contradicción”, dice Adorno, “es lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad” (Adorno 1973, 5).<sup>\*</sup> O nuevamente: “la dialéctica es la conciencia consecuente de la no identidad” (1973, 5).<sup>\*\*</sup>

¿Qué es aquello que está en el núcleo de la teoría rebelde? ¿Cuál es la sustancia de la esperanza? “La clase trabajadora”, dicen algunos, “podemos verla, podemos estudiarla, podemos organizarla, esa es la sustancia de la esperanza, aquí es donde podemos comenzar a trabajar políticamente”. “Llámala clase trabajadora”, respondemos nosotros, “pero no podemos verla, estudiarla, organizarla, pues la clase trabajadora como clase revolucionaria no es: es la no-identidad.” Parece una respuesta vacía. Nuestro entrenamiento nos dice que busquemos una fuerza positiva como sustancia de la esperanza, pero lo que hemos encontrado es más bien el “oscuro vacío” de Fichte: la no-identidad, un dios que no dice “Yo soy el que soy”, sino “Yo no soy”. Eso es lo que resulta molesto en todo este argumento: queremos una fuerza positiva a la cual aferrarnos y todo lo que éste argumento parece ofrecer es el vacío negativo de la no-identidad.

No hay ninguna fuerza positiva a la que aferrarse, ninguna seguridad, ninguna garantía. Todas las fuerzas positivas son quimeras que se desintegran cuando las tocamos. Nuestro dios es el único dios: nosotros mismos. Nosotros somos el sol alrededor del cual gira el mundo, el único dios, un dios de la negación.<sup>67</sup> “Somos el espíritu que siempre niega”.<sup>68</sup> “El hombre es la única criatura que se rehusa a ser lo que es.” (Camus 1971, 17).

Hay aquí todavía un problema. El hecho de que el grito sea un grito-en-contra significa que nunca puede ser un grito puro. Siempre está viciado por aquello contra lo que grita. La negación siempre implica una subsunción de aquello que es negado. Eso puede verse en cualquier lucha contra el poder: una respuesta al poder meramente negativa reproduce el poder dentro de sí misma simplemente porque reproduce, negativamente, los términos en los que el poder ha planteado el conflicto. El dragón que asoma su cabeza para amenazarnos en casi todos los párrafos de éste libro irrumpe nuevamente: parecemos estar atrapados en un círculo infinitamente recurrente.

Hay verdaderamente una infinitud en la negación, pero no es la infinitud de un círculo. Es más bien la infinitud de la lucha por el comunismo: aún cuando sean creadas las condiciones para una sociedad liberada del poder, siempre será necesario luchar contra el recrudescimiento del poder-sobre. No puede haber ninguna dialéctica positiva, ninguna síntesis final en la cual se resuelvan todas las contradicciones. Si el capitalismo ha de comprenderse como un proceso antes que como un Estado, aún cuando el potencial humano esté tan atascado, cuánto más será cierto esto para una sociedad en la cual el poder-de humano sea liberado.

Pero se puede decir más sobre esto. No estamos atrapados en un círculo infinitamente recurrente simplemente porque nuestra existencia no es recurrente o circular. Nuestro grito-en-contra es un grito-en-contra-de-la-opresión, y en este sentido es configurado por la opresión; pero hay más que eso, pues el grito-en-contra-de-la-opresión es un grito en contra de la negación de nosotros mismos, de nuestra humanidad, de nuestro poder-de crear. La no-identidad es el núcleo de nuestro grito, pero decir “nosotros no somos” no es sólo un oscuro vacío. Negar la Es-seidad es afirmar el devenir, el movimiento, la creación, la emancipación del poder-de. Nosotros no *somos*, somos sin ser, devenimos.

El “nosotros no somos” se torna, por lo tanto, “nosotros no somos aún”, pero sólo si no se entiende el “aún-no” como un futuro cierto, como un seguro regreso a casa, sino como posibilidad, como un devenir sin garantías, sin seguridad. Si aún no somos, entonces nuestro no-ser-aún existe ya como proyecto, como desbordamiento, como empuje hacia más allá. Se rompe el reino del presente del indicativo positivo y se ve el mundo como lleno de un subjuntivo negativo en el cual se disuelve la distinción entre presente y futuro. La existencia humana no es sólo una existencia de la negación sino una existencia de la no-ser-aún, en la cual la negación, por ser negación de la negación de nuestra humanidad, es al mismo tiempo una proyección hacia esa humanidad. No una humanidad perdida, no una humanidad existente, sino una

<sup>\*</sup> Cf. ADORNO, Theodor W.; *Dialéctica negativa*; Madrid, Taurus, 1992; p. 13. (N. del T.)

<sup>\*\*</sup> *Idem*.

<sup>67</sup> Quizás todo creador sea incognoscible, simplemente en virtud del hecho de que está creando. Para Kant, esto se expresa en la “cosa en sí”, he aquí la indefinibilidad de la no-identidad.

<sup>68</sup> Der Geist der stets verneint. Chequear la traducción y referencia al Fausto

humanidad a ser creada. Este no-ser-aún puede verse no sólo en la militancia política abierta, sino en las luchas de la vida cotidiana, en nuestros sueños, en nuestros proyectos en contra de la negación de nuestros proyectos, en nuestras fantasías, desde los más simples sueños de placer hasta las más creaciones artísticas vanguardistas.<sup>69</sup> El no-ser-aún es un constante impulso en contra de una realidad es- seficada, la revuelta del principio de placer reprimido en contra de su opresión por parte del principio de realidad.<sup>70</sup> El no-ser-aún es la lucha por desaglomerar el tiempo, por emancipar el poder-de.

¿Es nuestro grito de no-identidad simplemente una afirmación de humanismo? ¿Es el “oscuro vacío” de la no-identidad simplemente una afirmación de la naturaleza humana? El problema con el humanismo no es que tenga un concepto de humanidad, sino que los humanistas habitualmente piensan a la humanidad positivamente, como algo ya existente, en lugar de empezar por la comprensión de que la humanidad sólo existe bajo la forma de ser negada, como un sueño, como una lucha, como la negación de la inhumanidad. Si subyace un concepto de humanidad en nuestro argumento, es el concepto de una humanidad como negación negada, como poder-de encadenado. Luchar por la humanidad es luchar por la liberación de la negación, por la emancipación del potencial.

El movimiento del poder-de, la lucha por emancipar el potencial humano, es el que brinda la perspectiva de la ruptura del círculo de la dominación. Sólo a través de la práctica de la emancipación del poder-de puede superarse el poder-sobre. El trabajo [*work*], entonces, sigue siendo central para cualquier discusión de la revolución, pero solamente si se comprende que el punto de partida no es el trabajo [*labour*], el trabajo pre-fetichizado, sino más bien el trabajo [*work*] como la creatividad o poder-de que existe como, pero también en-contra-y-más-allá-del, trabajo [*labour*]. A menos que se entienda el trabajo en éste sentido, la trascendencia es una imposibilidad, si no es por medio de la intervención de un *deus ex machina*.

El grito-en-contra y el movimiento del poder-de (los dos ejes de éste libro) están inextricablemente entrelazados. En el proceso de lucha-en-contra, se forman relaciones que no son la imagen especular de las relaciones de poder en contra de las cuales se dirige la lucha: relaciones de compañerismo, de solidaridad, de amor, relaciones que prefiguran el tipo de sociedad por el que estamos luchando. De la misma manera, el intento de desarrollar el potencial humano (de emancipar el poder-de) es siempre una lucha-en-contra, puesto que debe entrar en conflicto abierto o encubierto con la constante expansión del poder-sobre que es el capital. El grito-en-contra y la lucha por la emancipación no pueden estar separados, aún cuando aquellos que luchan no sean conscientes del vínculo. Las luchas más liberadoras, no obstante, son seguramente aquellas en las cuales ambos están conscientemente ligados, como en esas luchas que son conscientemente prefigurativas, en las cuales la lucha apunta, en su forma, no a reproducir las estructuras y las prácticas de aquello contra lo cual se lucha, sino más bien a crear el tipo de relaciones sociales deseadas.

Quizá pueda hacerse referencia a la unidad del grito-en-contra y del poder-de en términos de dignidad,<sup>71</sup> siguiendo el lenguaje del levantamiento zapatista. La dignidad es el rechazo a aceptar la humillación, la opresión, la explotación, la deshumanización. Es un rechazo que niega la negación de la humanidad, un rechazo imbuido, por consiguiente, por el proyecto de la humanidad actualmente negado. Esto significa una política que proyecta en tanto rechaza y rechaza en tanto proyecta: una política imbuida

---

<sup>69</sup> Nota al pie (por lo menos) sobre Bloch.

<sup>70</sup> Una o más notas sobre Marcuse.

<sup>71</sup> “Entonces ese dolor que nos unía nos hizo hablar, y reconocimos que en nuestras palabras había verdad, supimos que no sólo la pena y el dolor habitaban nuestra lengua, reconocimos que todavía hay esperanza en nuestros corazones. Hablamos con nosotros, miramos hacia adentro nuestro y miramos nuestra historia: vimos a nuestros más antiguos ancestros sufrir y luchar, vimos a nuestros abuelos luchar, vimos a nuestros padres con furia en sus manos, vimos que no todo nos había sido quitado, que teníamos lo más valioso, aquello que nos hacía vivir, aquello que hacía que nuestro paso se elevara por encima de las plantas y los animales, aquello que hacía que la piedra estuviera debajo de nuestros pies, y vimos, hermanos, que todo lo que teníamos era la DIGNIDAD, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos que la DIGNIDAD era buena para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la dignidad a habitar en nuestros corazones, y fuimos nuevos otra vez, y los muertos, nuestros muertos, vieron que éramos nuevos otra vez y nos llamaron otra vez a la dignidad, a la lucha”. (EZLN, *La Palabra*, Vol 1, p. 122, subrayado en el original). El concepto autonomista de la auto-valorización es quizá el que más se aproxima en la tradición marxista a un concepto que expresa positivamente la lucha en-contra-y-más-allá del capital, pero el término es poco claro. Acerca de la auto-valorización, véase, por ejemplo, a Harry Cleaver, “La inversión de la perspectiva de clase en la teoría marxiana: de la valorización a la auto-valorización”, en W. Bonefeld, R. Gunn y K. Psychopedis (eds.), *Open Marxism*, Volumen II (London, Pluto Press, 1992), pp. 106-145.

por el sueño de crear un mundo de respeto mutuo y de dignidad, por el conocimiento de que éste sueño implica la destrucción del capitalismo y de todo lo que nos deshumaniza o desubjetiviza.

## Capítulo 9

### La realidad material del anti-poder

#### I

'Romántico'. 'Noble, pero no muy realista'. 'Tenemos que ocuparnos de la realidad de la lucha de clases, no de abstracciones sobre el anti-poder'.

¿Cómo podemos cambiar el mundo sin tomar el poder? La idea es un sueño atractivo, y a todos nos gustan los sueños atractivos, pero ¿cuál es su realidad?. ¿Cómo podemos soñar al final del siglo veinte, cuando tantos sueños han fracasado, cuando tantos sueños han terminado en miseria y desastre?

¿Dónde está el anti-poder que es la esperanza de la humanidad? ¿Cuál es la realidad material del anti-poder? Porque si no tiene realidad material, entonces nos estamos engañando a nosotros mismos. Todos queremos soñar que es posible una sociedad de tipo diferente, pero ¿lo es realmente? Los revolucionarios de principios de siglo construyeron sus sueños sobre las organizaciones de masa del proletariado, pero esas organizaciones ya no existen, y si existen no son como en los sueños.

Hemos arrojado mucha agua sucia. ¿Y cuántos bebés? Un sujeto definido ha sido reemplazado por una subjetividad indefinible. El poder del proletariado ha sido reemplazado por un anti-poder indefinido. Esta clase de movimiento teórico es asociado, a menudo, con la desilusión, con el abandono de la idea de revolución en favor de la sofisticación teórica. Esta no es nuestra intención. Pero entonces, ¿dónde está el anti-poder?

Yo grito. Pero ¿estoy sólo? Algunos de los lectores también gritan. Nosotros gritamos. Sin embargo, ¿qué indicio hay de la fuerza material del grito?

#### II

La televisión, los periódicos, los discursos de los políticos, dan poco indicio de la existencia del anti-poder. Para ellos, la política es la política del poder, los conflictos políticos son para ganar el poder, la realidad política es la realidad del poder. Para ellos, el anti-poder es invisible.

Sin embargo, miremos más de cerca. Miremos el mundo que nos rodea, miremos más allá de los periódicos, miremos más allá de los partidos políticos y más allá de las instituciones, y podremos ver un mundo de lucha: las municipalidades autónomas de Chiapas, los estudiantes en la UNAM, los estibadores de Liverpool, las protestas internacionales contra el poder del capital dinero, las luchas de los trabajadores migrantes, las luchas de los trabajadores de todo el mundo contra la privatización. Hay un mundo entero de lucha que no apunta en ningún sentido a ganar el poder, un mundo entero de lucha contra el poder. Hay un mundo entero de lucha que a veces no va más allá de decir '¡No!' (sabotaje, por ejemplo), pero que a menudo, en el transcurso del decir '¡No!', desarrolla formas de autodeterminación y articula concepciones alternativas de cómo debería ser el mundo. Tales luchas, si de alguna manera son informadas por los principales medios de comunicación, son filtradas a través de los anteojos del poder, son visibles sólo en la medida en que se las considera afectando al poder político.

El primer problema al hablar del anti-poder es su invisibilidad. No es invisible porque sea imaginario, sino porque nuestros conceptos para ver el mundo son conceptos de poder (de identidad, del indicativo). Para ver el anti-poder, necesitamos conceptos diferentes (de no-identidad, de Todavía No, del subjuntivo).

Todos los movimientos rebeldes son movimientos contra la invisibilidad. Quizás, el más claro ejemplo sea el movimiento feminista, donde gran parte de la lucha ha consistido en tornar visible aquello que era invisible: tornar visible la explotación y opresión de las mujeres pero, principalmente, tornar visible la presencia de las mujeres en este mundo, reescribir una historia en la que su presencia había sido ampliamente eliminada. La lucha por la visibilidad es también central para el actual movimiento indígena, expresada más enérgicamente en el uso zapatista del pasamontañas: nos tapamos el rostro para poder

ser vistos, nuestra lucha es la lucha de aquellos sin rostro ('sin rostro')\*. Sin embargo, hay una distinción importante para hacer aquí. El problema del anti-poder no es emancipar una identidad oprimida (mujeres, indígenas) sino emancipar una no-identidad oprimida, el no ordinario, cotidiano, invisible, el estruendo de la subversión mientras caminamos en la calle, el silencioso volcán sobre el que estamos sentados. Dando al descontento una identidad, 'somos mujeres', 'somos indígenas', ya le estamos imponiendo una nueva limitación, ya lo estamos definiendo. Por lo tanto, he aquí la importancia del pasamontañas zapatista que no sólo dice 'somos indígenas luchando por que nuestra identidad sea reconocida', sino algo más profundo: 'nuestra lucha es la lucha de la no-identidad, es la lucha de lo invisible'.

El primer paso para vencer la invisibilidad es poner el mundo al revés, pensar desde la perspectiva de la lucha. Esto puede parecer obvio, pero de hecho no ha sido el enfoque predominante de la tradición marxista, la que a menudo se ha focalizado en la comprensión de la dominación capitalista. La crítica a la tradición objetivista del marxismo ortodoxo está claramente formulada en el artículo de Mario Tronti "Lenin en Inglaterra", que fue de gran influencia en el enfoque del marxismo 'autonomista': "Nosotros también hemos trabajado con un concepto que puso en primer lugar al desarrollo capitalista, y en segundo lugar a los trabajadores. Esto es un error. Y ahora tenemos que poner de cabeza el problema, invertir la polaridad y empezar de nuevo desde el comienzo: y el comienzo es la lucha de clase de la clase trabajadora" (Tronti 1964/1979, 1).

Al invertir la polaridad, en efecto, se ha inaugurado un campo de visión. A través del trabajo de antropólogos sociales, sociólogos, historiadores, etc. radicales, hemos estado haciendo mucho más consciente la ubicuidad de la oposición al poder, en el lugar de trabajo, en el hogar, en las calles. Una nueva sensibilidad ha sido abierta generalmente asociada con las luchas contra la invisibilidad y empezando conscientemente a partir de esas luchas (el movimiento feminista, el movimiento gay, el movimiento indígena, etc.). La cuestión de la sensibilidad la ha expuesto bien un proverbio etíope citado por Scott en el comienzo de su libro *La dominación y las artes de la resistencia*: "Cuando el gran señor pasa, el sabio campesino profunda y silenciosamente se tira un pedo". En los ojos, oídos y nariz del señor, el pedo del campesino es completamente imperceptible. Para el campesino mismo y para otros campesinos y para quien parte del antagonismo del campesino con respecto al señor, el pedo es, sin embargo, muy evidente. Es parte de un oculto mundo de insubordinación: oculto, sin embargo, sólo para quienes ejercen el poder y para quienes, por entrenamiento o por conveniencia, aceptan las anteojeras del poder.

La materialidad del anti-poder puede encontrarse no sólo en las luchas de *quienes* son reprimidos sino también (y especialmente) en la resistencia *de lo que es reprimido*. Aquí hay, quizás, un problema de visibilidad más profundo. Allí donde quienes se rebelan son relativamente visibles, lo que está en el centro de la revuelta puede ser más difícil de discernir. El desafío teórico es ser capaz de mirar a la persona que camina a nuestro lado en la calle o se sienta junto a nosotros en un colectivo y ver el volcán sofocado dentro de ella. Vivir en la sociedad capitalista no nos hace necesariamente insubordinados, pero quiere decir inevitablemente que nuestra existencia está desgarrada por el antagonismo entre subordinación e insubordinación. Vivir en el capitalismo significa que estamos divididos, no sólo que estamos posicionados de un lado en el antagonismo entre las clases, sino que el antagonismo de clase nos destruye a cada uno de nosotros. Podemos no ser rebeldes, pero inevitablemente la rebelión existe en nuestro interior como un volcán sofocado, como proyección hacia un futuro posible, como la existencia presente de aquello que Todavía No existe, como frustración, como neurosis, como Principio de Placer reprimido, como no-identidad que, frente a la repetida insistencia del capital en que somos trabajadores, estudiantes, maridos, esposas, mexicanos, irlandeses, franceses, dice 'no somos, no somos, no somos, no somos lo que somos y somos lo que no somos (o aún no somos)'. Esto es seguramente lo que los zapatistas quieren decir cuando dicen ser 'gente común, es decir, rebeldes'; esto es seguramente lo que quieren decir con 'dignidad': la rebelión que está en todos nosotros, la lucha por la humanidad que nos es negada, la lucha contra la parálisis de la humanidad en la que estamos. La dignidad es una lucha intensamente vivida que ocupa cada detalle de nuestra vida cotidiana. A menudo la lucha por la dignidad es no-subordinada antes que abiertamente insubordinada, a menudo es vista como privada antes que en un sentido político o anticapitalista. Sin embargo, la lucha no-subordinada por la dignidad es el sustrato material de la esperanza. Este es el punto de partida política y teóricamente.

---

\* En español en el original (*N. del T.*).

Probablemente nadie ha sido tan perceptivo acerca de la fuerza y ubicuidad de los sueños contenidos como Ernst Bloch, quien en los tres volúmenes de *Principio de esperanza* ubica las múltiples formas de proyección hacia un futuro mejor, la existencia presente del Todavía No, en sueños, en cuentos de hadas, música, pintura, utopías políticas y sociales, arquitectura, religión: todo testimonio de la presencia en nosotros de una negación del presente, un empujón hacia un mundo radicalmente diferente, una lucha por caminar erecto.

El anti-poder no sólo existe en las luchas abiertas, visibles, de quienes son insubordinados, el mundo de la 'izquierda'. Existe también –de manera problemática, contradictoria (aunque el mundo de la izquierda no es menos problemático o contradictorio)- en las frustraciones diarias de todos nosotros, en la lucha cotidiana para mantener nuestra dignidad frente al poder, en la lucha diaria por retener o recuperar el control de nuestras vidas. El anti-poder está en la dignidad de la existencia cotidiana. El anti-poder está en las relaciones que establecemos todo el tiempo, relaciones de amor, amistad, camaradería, comunidad, cooperación. Obviamente tales relaciones están atravesadas por el poder a causa de la naturaleza de la sociedad en la que vivimos, sin embargo, el amor, la amistad, la camaradería, residen en la lucha constante que peleamos contra el poder para establecer esas relaciones sobre la base del reconocimiento mutuo, el reconocimiento mutuo de la dignidad del otro.

La dignidad (anti-poder) existe donde sea que los hombres vivan. La opresión implica lo opuesto, la lucha por vivir como humanos. En todo lo que vivimos cada día, la enfermedad, el sistema educativo, el sexo, los hijos, la amistad, la pobreza o cualquier otra cosa, hay un esfuerzo por hacer las cosas con dignidad, por hacer las cosas correctamente. Por supuesto, nuestras ideas acerca de lo correcto están filtradas por el poder, pero la filtración es contradictoria; por supuesto somos subjetividades dañadas, pero no destruidas. El esfuerzo por hacer lo correcto, por vivir moralmente, preocupa a la mayoría de las personas gran parte del tiempo. Por supuesto, la moralidad es una moralidad privatizada, una moralidad inmoral, que generalmente evade cuestiones tales como la propiedad privada y por consiguiente la naturaleza de las relaciones entre las personas; una moralidad que se define a sí misma como 'hacer lo correcto a quienes están cerca y dejar afuera al resto del mundo librado a su propia suerte'; una moralidad que, por ser privada, identifica, distingue entre 'aquellos que están cerca de mí' (familia, nación, mujeres, hombres, blancos, negros, decentes, 'gente como uno') y el resto del mundo, que vive más allá de lo que acepta mi particular moral. Sin embargo: en la lucha cotidiana por 'hacer lo correcto', hay una lucha por reconocer y ser reconocido y no sólo por identificar, por emancipar el poder-de y no sólo ceder ante el poder-sobre, una furia contra lo que deshumaniza, una resistencia compartida (aunque fragmentada), por lo menos una no-subordinación. Se puede objetar que es totalmente erróneo ver esto como anti-poder ya que, en tanto fragmentada y privatizada, tal 'moralidad' reproduce funcionalmente el poder-sobre. A menos que haya conciencia de las interconexiones, conciencia política (de clase), puede argumentarse, tal moralidad privada está totalmente desarmada contra el capital o, de hecho, contribuye activamente a la reproducción del capital, brindando las bases para el orden y el buen comportamiento. Esto es así. Sin embargo, cualquier forma de no-subordinación, cualquier proceso de decir 'somos más que las máquinas objetivizadas que el capital requiere', deja un residuo. Las ideas acerca de lo correcto, aunque privatizadas, son parte de la 'transcripción' oculta de la oposición, parte del substrato de la resistencia que existe en cualquier sociedad opresiva: el pedo del campesino etíope ciertamente no tira de su caballo al señor que pasa, y sin embargo es parte del substrato de la negatividad que, aunque generalmente invisible, puede explotar en momentos de aguda tensión social. Este sustrato de la negatividad es la materia de la que los volcanes sociales están hechos.<sup>72</sup> Este estrato de no-subordinación inarticulada, sin rostro, sin voz, tantas veces despreciado por la 'izquierda', es la materialidad del anti-poder, la base de la esperanza.

La ubicuidad de la no-subordinación no sólo es la esperanza del futuro, es también la debilidad presente de la dominación. Aquí nos encontramos con otra barrera para la visibilidad, que no es superada por la sociología radical (etc.) como se cree habitualmente. La sociología radical, cuando busca la insubordinación, se centra en el sujeto de la insubordinación. Sin embargo, la insubordinación, o la no-subordinación, es parte de una relación. La in (o la no-) subordinación tiene sentido sólo en el contexto de la subordinación. Para buscar la materialidad de la insubordinación, entonces, debemos atender, no sólo al insubordinado, sino también a la manera en la que la insubordinación se refleja en la subordinación. Hemos hablado mucho de la manera en la que el poder permea al anti-poder, del carácter dañado, alienado de nuestra insubordinación. Pero lo opuesto es igualmente verdadero. Si el poder es subsumido

---

<sup>72</sup> Chequear Scott sobre esto.

en su negación, el anti-poder, es igualmente verdadero (y posiblemente más interesante) que el anti-poder es subsumido dentro de su antítesis: el poder.

### III

El hecho de que el anti-poder se filtre en el poder es la sustancia de la teoría de la crisis.

La idea de que una teoría de la crisis es importante para sostener la lucha contra el capitalismo ha sido el argumento central del marxismo tradicional. La importancia del marxismo reside en dar apoyo a la lucha en favor del comunismo mostrando que la transición del capitalismo al comunismo es materialmente posible, es decir, que la lucha por el comunismo está fundada en las contradicciones materiales del capitalismo y que estas contradicciones están concentradas en la crisis capitalista. Los marxistas han prestado atención siempre a la crisis para asegurarse de que no estamos solos en nuestra lucha.

Sin embargo, hay dos maneras de entender este 'no estamos solos'. La comprensión ortodoxa de la crisis consiste en verla como una expresión de las contradicciones objetivas del capitalismo: no estamos solos porque las contradicciones objetivas están de nuestro lado, porque las fuerzas productivas están de nuestro lado, porque la historia está de nuestro lado. Desde este punto de vista, nuestra lucha encuentra su apoyo en el desarrollo objetivo de las contradicciones de la economía capitalista.<sup>73</sup> Una crisis precipitada por estas contradicciones abre la puerta a la oportunidad de la lucha, una oportunidad de convertir la crisis económica en crisis social y en una base para la toma revolucionaria del poder. El problema de este enfoque es que tiende a deificar a la economía (o a la historia, o a las fuerzas productivas), a crear una fuerza por fuera del accionar humano que sería nuestra salvadora. Además, esta idea de la crisis como una expresión de las contradicciones objetivas del capitalismo es el complemento de una concepción que ve a la revolución como la toma del poder en vez de ver en ambas, la crisis y la revolución, una desintegración de las relaciones de poder.

La otra manera de entender el 'no estamos solos' es ver la crisis como una expresión de la fuerza de nuestra oposición al capital. No hay 'contradicciones objetivas': nosotros y solo nosotros somos la contradicción del capitalismo. La historia no es la historia del desarrollo de las leyes de desarrollo capitalista sino la historia de la lucha de clases (esto es, la lucha por clasificar y la lucha entre los clasificados). No hay dioses de ninguna clase, tampoco dinero o capital, ni fuerzas productivas, ni historia: somos los únicos creadores, somos los únicos salvadores posibles, somos los únicos culpables. La crisis, entonces, no puede ser entendida como una oportunidad que se nos presenta gracias al desarrollo objetivo de las contradicciones del capitalismo, sino como la expresión de nuestra propia fuerza, y esto hace posible concebir la revolución no como la toma del poder sino como el desarrollo del anti-poder que ya existe como la sustancia de la crisis.

En cualquier sociedad de clases hay una inestabilidad procedente de la dependencia de los dominadores respecto de los dominados. En cualquier sistema de poder-sobre, hay una relación de dependencia mutua entre los 'poderosos' y los 'sin poder'. Parece ser una relación unilateral en la que el dominado depende del dominador pero, de hecho, la existencia misma del dominador como dominador depende de la de los dominados. En cualquier sociedad basada en la explotación, surge cierta inestabilidad del hecho de que la permanencia de las relaciones de explotación, y por ende la posición de la clase dominante, depende del trabajo del explotado. En cualquier sociedad de clases hay una asimetría entre la clase explotadora y la clase explotada: aunque hay claramente un sentido en el que cada clase depende de la otra, la clase explotada depende de la clase explotadora sólo para la reproducción de su status como explotada, mientras que la clase explotadora depende del trabajo de la clase explotada para su existencia misma.<sup>74</sup>

La inestabilidad social inherente a cualquier sociedad de clases toma diferentes formas en distintas formas de sociedad. El concepto de crisis capitalista está basado en la idea de que el capitalismo se caracteriza por una inestabilidad particular, que encuentra su desahogo en convulsiones periódicas. Es necesario, por lo tanto, ir más allá de la inestabilidad resultante de la dependencia general de las clases dominantes respecto del trabajo de los explotados, para preguntar ¿cuál es la particular forma capitalista

---

<sup>73</sup> Existe un largo debate acerca de cómo entender estas contradicciones objetivas entre los defensores de las tres principales variantes de la teoría marxista de la crisis, la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, la teoría de la desproporcionalidad y la teoría del subconsumo.

<sup>74</sup> Nota al pie sobre la dialéctica del amo y el esclavo.

de dependencia de las clases dominantes respecto del trabajo de las clases explotadas que hace del capitalismo un sistema de dominación peculiarmente inestable?

¿Qué es lo peculiar en la relación de dependencia del capital respecto del trabajo que vuelve inherentemente inestable al capitalismo? O, para hacer la misma pregunta de manera apenas diferente, ¿qué es lo peculiar de nuestra existencia contra-y-en-el capital que hace que el capitalismo sea tan inestable?

La libertad. La respuesta es a la vez obvia y ligeramente perturbadora. La libertad del trabajador es el rasgo peculiar de la relación entre capital y trabajo. La libertad del trabajador es lo que distingue al capitalismo de las primeras sociedades de clases.

Esta libertad no es, por supuesto, la libertad cara a la imaginación liberal sino la libertad en un “doble sentido”. “Para la transformación de su dinero en capital, el propietario del dinero debe encontrarse en el mercado con el trabajador libre, libre en el doble sentido de que es un hombre libre que puede disponer de su fuerza de trabajo como su propia mercancía y de que, por otro lado, no tiene otra mercancía para vender, carece de todo lo necesario para el empleo de su fuerza de trabajo” (Marx 1965, 169). Donde la noción liberal de libertad ve sólo el primer aspecto, los marxistas, en oposición a la teoría liberal, han tendido a enfatizar el segundo aspecto, la realidad de la libertad en la sociedad capitalista, el hecho de que el trabajador no tiene más opción que vender su fuerza de trabajo. El énfasis exclusivo en el segundo aspecto, sin embargo, sugiere una imagen del trabajador como víctima, como objeto, pasa completamente por alto la importancia de la libertad como una expresión del anti-poder, de la oposición del capital.

Enfatizar también el primer aspecto, la libertad del trabajador de “disponer de su fuerza de trabajo como su propia mercancía”, en ningún sentido sugiere la liberalización del marxismo. Es importante tener en mente que todas las sociedades de clases descansan sobre la subordinación del trabajo insubordinado y por lo tanto en la violencia: lo que distingue al capitalismo de las otras sociedades de clases es la forma que toma esta subordinación, el hecho de que está mediada por la libertad.

Marx no examina “la pregunta de porqué este trabajador libre se enfrenta [al propietario del dinero] en el mercado” pero señala que “una cosa, sin embargo, es clara: la Naturaleza no produce de un lado propietarios de dinero y mercancías y de otro hombres que sólo poseen su fuerza de trabajo. Esta relación no tiene una base natural ni tampoco su base social es común a todos los períodos históricos. Es claramente el resultado de un desarrollo histórico pasado. Esta única condición histórica comprende una historia del mundo” (Marx, 1965, 169-170).

Si el feudalismo y el capitalismo son vistos como diferentes formas históricas asumidas por la relación de dominación, entonces la esencia de la transición del feudalismo al capitalismo es la liberación de los siervos y la disolución del poder personal del señor feudal, la creación de un “trabajador libre” que se enfrenta al propietario del dinero (también recientemente creado) en el mercado. La ‘liberación de los siervos’ no es la simple transición de la esclavitud a la libertad sugerida en el relato liberal. La ‘liberación’ de los siervos es más bien una des-articulación de la relación de dominación.

Bajo el feudalismo, la relación de dominación era personal, un siervo estaba ligado a un señor particular, un señor estaba limitado a explotar los siervos que había heredado o había podido subyugar de otra manera. Ambos lados de la división de clases estaban limitados: el siervo estaba atado a un señor particular y a un lugar en particular, y el señor estaba atado a un grupo particular de siervos. Si el señor era cruel, los siervos no podían decidir irse y trabajar para otro señor. Si los trabajadores eran perezosos, no calificados o insubordinados, el señor no podía simplemente despedirlos. El resultado fue de un lado la revuelta y del otro la búsqueda de otras formas de expansión de la riqueza y del poder. La servidumbre personal del feudalismo se mostró inadecuada como forma de contención y explotación de la fuerza de trabajo. Los siervos huyeron hacia las ciudades, los señores feudales aceptaron la monetización de la relación de dominación.

La transición del feudalismo al capitalismo fue de esta manera un movimiento de liberación *en ambos lados de la división de clases*. Ambos lados huyeron uno del otro: los siervos de los señores (como enfatiza la teoría liberal), pero también los señores de los siervos, por medio del movimiento de la

monetización de la riqueza. Ambos lados huyeron de una relación de dominación que se mostró inadecuada (como forma de dominación). Ambos lados huyeron hacia la libertad.

La fuga hacia la libertad es central en la transición del feudalismo al capitalismo. Pero hay aquí, por supuesto, dos sentidos diferentes y opuestos de libertad (un dualismo que es la contradicción central de la teoría liberal). La fuga de los siervos fue una fuga de la subordinación al señor, la fuga de quienes, por una razón u otra, no aceptaban más la antigua subordinación, la fuga de los insubordinados. La fuga de los señores fue exactamente la opuesta: cuando convirtieron su riqueza en dinero, fue una fuga de la inadecuación de la subordinación, una fuga desde la subordinación. Por un lado, la fuga *de* la subordinación, de otro lado, la fuga *desde* la subordinación: visto desde cualquiera de los lados, la subordinación del trabajo la fuerza fue la fuerza conductora de la nueva movilidad de la relación de clase, la mutua fuga del siervo y del señor.

La fuga de–y–desde la subordinación del trabajo, la repulsión mutua de ambas clases no disolvió, por supuesto, la relación de clases. Para ambos, siervo y señor, la fuga hacia la libertad se presenta contra la reafirmación de los límites de la dependencia mutua. Los siervos liberados encontraron que no eran libres de dejar de trabajar: dado que no controlaban los medios de producción, estaban forzados a trabajar para un amo, alguien que controlaba los medios de producción. Para sobrevivir se tuvieron que subordinar nuevamente. Sin embargo, esto no fue un retorno a la antigua relación: ya no se encontraban ligados a un amo particular, sino que eran libres de moverse, de dejar un amo y trabajar para otro. La transición del feudalismo al capitalismo implicó la des–personalización, la des–articulación o licuefacción de las relaciones de dominación. La relación de explotación no fue abolida por la disolución de las ataduras de la servidumbre personal, sino que experimentó un cambio fundamental en la forma. El lazo especial que ataba al siervo con un amo en particular fue disuelto y reemplazado por una relación de subordinación a la clase capitalista móvil, fluida, desarticulada. La fuga de la subordinación entró en la definición misma de la nueva relación de clases.

Del otro lado de la sociedad, los antiguos señores, quienes convirtieron su riqueza en dinero<sup>75</sup> encontraron también que la libertad no era en absoluto lo que habían imaginado, porque aún dependían de la explotación y por lo tanto de la subordinación de los explotados, los trabajadores, sus anteriores siervos. La fuga a partir desde la subordinación no es la solución para los señores convertidos en capitalistas, porque la expansión de su riqueza depende de la subordinación del trabajo. Son libres de abandonar la explotación de cualquier grupo de trabajadores en particular (por cualquier razón –pereza, calificación inadecuada o lo que sea) y, o establecer lazos directos de explotación con otro grupo de trabajadores, o simplemente participar a través de la inversión no–productiva en la explotación global del trabajo. Cualquiera sea la forma que tome su particular relación con la explotación del trabajo, la expansión de su riqueza no puede ser más que una parte de la expansión total de la riqueza producida por los trabajadores. Exactamente como en el caso de sus anteriores siervos, la fuga hacia la libertad se convierte en la fuga hacia una nueva forma de dependencia. Así como la fuga de los siervos desde la subordinación los vuelve a llevar hacia una nueva forma de subordinación, la fuga de los señores desde la subordinación los vuelve a llevar hacia la necesidad de enfrentar esa subordinación. La relación, sin embargo, ha cambiado, pues la fuga del capital desde la subordinación es central en su lucha por imponer la subordinación (como, por ejemplo, en la siempre presente amenaza de cierre de la fábrica o bancarrota). La fuga desde la subordinación se ha convertido en una característica definitoria de la nueva relación de clases.

---

<sup>75</sup> En un comentario útil sobre el primer borrador de este trabajo, Chris Arthur señala que “el virtualmente afirma que el capitalista es el señor con un nuevo ropaje. Esto es revisionismo histórico a gran escala sin dar evidencia. El debería conceder, al menos, a la historia corriente que un nuevo modo de producción significa, como mínimo, el declive del señor y el ascenso del capitalista y, como máximo, una aguda lucha de clases entre los dos, puntualizados por episodios tales como la Revolución Francesa”. Chris está bastante acertado: el argumento de este trabajo es, efectivamente, que el capitalista es el señor transformado. Lo que importa no es la cuestión de la continuidad personal (presente en algunos casos, ausente en otros), sino la comprensión de la transición del feudalismo al capitalismo como un cambio en la forma de la relación de dominación y lucha o, mejor, de la subordinación/subordinación del trabajo. Si la clase es entendida no como un grupo de personas (‘capitalistas’, ‘señores’), sino como el polo de la relación antagónica de dominación (cf. Marx, Gunn 1987), entonces es claramente erróneo ver la lucha entre los capitalistas y los señores como la lucha entre dos clases. Más bien, fue una lucha sobre la forma de dominación de clase, la forma de subordinación del trabajo insubordinado. Para un ‘revisionismo histórico’ genuinamente a gran escala, ver Gerstenberger (1990), quien sostiene un argumento similar contra la ortodoxia de los historiadores marxistas con impresionante riqueza de evidencia (en inglés, ver Gerstenberger 1992; Holloway 1993; Gerstenberger 1993).

La insubordinación del trabajo es así el eje sobre el cual gira la definición del capital como capital. Es la repulsión mutua de las dos clases, la fuga de y desde la subordinación, lo que distingue al capitalismo de de sociedades de clases previas, lo que da una forma particular a la explotación en la que el capitalismo, como cualquier otra sociedad de clases, esta basado. La intrabquilidad de la insubordinación entra en la relación de clase como el movimiento del trabajo y el capital.

Desde el comienzo, la nueva relación de clase, la relación entre capitalistas y trabajadores (o, más exactamente, puesto que es una relación despersonalizada, entre capital y trabajo) es una relación de fuga y dependencia mutua: fuga de y desde la insubordinación, dependencia basada en la re-subordinación. El capital, por su definición misma, huye desde el trabajo insubordinado en busca de más y más riqueza, pero sin poder escapar nunca de su dependencia respecto de la subordinación del trabajo. El trabajo, desde el comienzo, huye desde el capital en busca de autonomía, comodidad, humanidad, pero puede escapar desde su dependencia y subordinación al capital sólo destruyéndolo, sólo destruyendo la apropiación privada de los productos del trabajo. La relación entre capital y trabajo es entonces de mutua fuga y dependencia, pero no es simétrica: el trabajo puede escapar, el capital no puede. El capital es dependiente del trabajo de un modo en que el trabajo no es dependiente del capital. El capital sin trabajo deja de existir: el trabajo sin capital se vuelve creatividad práctica, práctica creativa, humanidad.

El ascenso del capitalismo, entonces, implica la des-personalización, o mejor, la des-articulación, des-unión o dis-locación de las relaciones de dominación. La disolución de las ataduras de la servidumbre personal no abole la relación de dominación pero la des-articula. Ambos, siervo (ahora trabajador) y señor (ahora capitalista) permanecen como polos antagónicos de una relación de dominación-y-lucha, pero esta relación ya no es más la misma. La insubordinación del trabajo ha entrado en la definición de la relación como intranquilidad, movilidad, liquidez, inestabilidad, fluidez, fuga constante.<sup>76</sup> La relación ha sido des-articulada; ha sido rota y re-compuesta en forma des-articulada. La des-articulación de la relación de clase es la forma en la que el poder del trabajo es contenido, sujetado a la explotación continua de las clases dominantes. La des-articulación de la relación de clases es simultáneamente la forma asumida por la dependencia de las clases dominantes respecto del trabajo. Este es el significado de la libertad capitalista.

La clave de la desarticulación de la relación de clases es su mediación a través de dinero o del intercambio de las mercancías. La libertad de los siervos desde la esclavitud personal es la mercantilización de su fuerza de trabajo, la adquisición de una forma-valor por parte de la fuerza de trabajo. El medio por el cual el trabajador puede moverse de un amo a otro es ofreciendo en venta su fuerza de trabajo y recibiendo a cambio un salario, la expresión monetaria del valor de su fuerza de trabajo. El medio por el cual el capitalista participa en la explotación global del trabajo es el movimiento de su capital en la forma de dinero. El valor, o dinero, es inseparable de aquello a lo que la teoría liberal llama libertad -la des-articulación de las relaciones sociales.

La desarticulación de la relación de explotación/dominación acarrea una des-articulación de todas las relaciones sociales. La existencia de la fuerza de trabajo como una mercancía implica una generalización de las relaciones mercantiles en la sociedad, la mediación de la relaciones sociales en general a través del intercambio de las mercancías, a través del dinero.

La des-articulación de las relaciones de clases es simultáneamente la des-articulación del trabajo mismo. El trabajo, de ser un concepto general que denota actividad creativa, pasa a definirse como trabajo realizado como resultado de la venta de la fuerza de trabajo al capitalista: un proceso de trabajo sujeto a la

---

<sup>76</sup> Se sigue que el antagonismo de clase no puede entenderse en términos de producción, sino en términos de la unidad de circulación y producción. La visión de la producción como primaria y de la circulación como secundaria tiende a inducir a una visión de la clase trabajadora como la clase de personas subordinadas en la producción, esto es, el proletariado industrial. Si el capital es entendido en términos de la unidad de producción y circulación (o de la unidad de la fuga de-y-desde la insubordinación y de la imposición de la subordinación), entonces emerge una imagen diferente. El capital vive subordinando y luego huyendo desde la insubordinación que es inseparable de la subordinación: se traga al trabajo para explotarlo y luego lo escupe como desagradable. El antagonismo que define a la clase trabajadora no es el de la subordinación, sino el de la subordinación/insubordinación: la clase trabajadora no es la víctima subordinada sino el insubordinado de quien el capital huye y a quien debe subordinar. Si el capital vive tragando y escupiendo, la clase trabajadora puede ser definida exactamente como el trago y la escupida desagradable.

dirección del capitalista. Otras formas de actividad práctica llegan a verse como no-trabajo (expresadas en la distinción hecha comúnmente entre las madres trabajadoras y las no-trabajadoras, o en la idea de que alguien que no está empleado está 'sin trabajo'). La misma des-articulación implica también una des-articulación de la relación entre los trabajadores y el contenido del trabajo. Mientras que el siervo vivió realizando un cierto tipo, o ciertos tipos, de trabajo, el trabajador capitalista vive vendiendo su fuerza de trabajo: la venta de la fuerza de trabajo como una mercancía, esto es, la mediación del dinero, introduce una relación de indiferencia entre el trabajador y el trabajo realizado. La desarticulación entre las relaciones de clase es, en otras palabras, simultáneamente, la abstracción del trabajo.

La abstracción del trabajo implica también una separación entre el explotador y el contenido de la explotación. Mientras que el bienestar del señor dependía de que sus siervos realizaran ciertos tipos de trabajo, la mediación del dinero hace que para el capitalista sea absolutamente indiferente qué tipo de trabajo realizan sus empleados –su bienestar depende, no de la cualidad del trabajo realizado, sino de la expansión cuantitativa del valor.

La des-articulación de la relación de clase es también la des-articulación de la producción y el consumo: mientras que los siervos producían la mayor parte de lo que consumían, los trabajadores capitalistas producen sólo marginalmente para su propio consumo –la relación entre la producción y el consumo está mediada por el dinero. La mediación del dinero implica una separación a la vez temporal y espacial de la producción y el consumo.

De modo similar, la mediación de la relación de clases a través del valor/ dinero implica también una desarticulación de lo económico y lo político. Mientras que la relación feudal es una relación en la que no puede distinguirse la explotación de la dominación, en la que no puede distinguirse lo económico de lo político, el hecho de que la relación capital esté mediada por la venta y la compra de la fuerza de trabajo implica una separación entre la explotación (lo económico) y el mantenimiento del orden social necesario para el proceso de explotación (lo político). Por la misma razón hay una re-definición territorial, una separación entre el proceso a-territorial de la explotación caracterizado por la movilidad del trabajo y el capital y la organización territorial de la coerción a través de la definición de los Estados nacionales (y sus ciudadanos).

La lista podría continuar indefinidamente. La des-articulación de la relación de clase implica una fragmentación general de las relaciones sociales, la refracción de las relaciones a través de las cosas –el fetichismo, en otras palabras.

La cuestión que nos interesa aquí es cómo esta des-articulación de la relación de clase introduce una nueva inestabilidad en el mundo. Si el rasgo que distingue al capitalismo de las formas previas de dominación de clase es la des-articulación de las relaciones de clase ('libertad'), entonces la naturaleza del capitalismo, particularmente conducida por la crisis, debe explicarse en términos de esta des-articulación.

Obviamente, la des-articulación de las relaciones sociales introdujo un nuevo caos en el mundo. Creó un mundo caótico, des-articulado, en el que nada encaja claramente con nada. No hay necesariamente una adecuación entre las personas que ofrecen vender su fuerza de trabajo y las personas que desean comprarla; no hay necesariamente una adecuación entre el consumo y la producción; no hay necesariamente una adecuación entre lo político y lo económico. Esto es precisamente lo que significa la des-articulación ('libertad'). Nació un mundo de no-correspondencia<sup>77</sup> en el que se establece el orden, si es que lo hay, sólo por medio del desorden, en el que se establecen las conexiones sociales por medio de la des-conexión social. El ordenado mundo del feudalismo colapsó, las ataduras de la servidumbre personal se mostraron inadecuadas para contener y explotar el poder del trabajo, la dominación de clases ha sido mantenida, pero sólo por medio de la des-articulación de la relación de clases. La fuerza de trabajo ha sido contenida, pero gracias a un terrible precio. El costo de subyugar la fuerza de trabajo fue introducir el caos en el corazón mismo de la sociedad. La existencia del poder-de contra y en el capital tomó la forma de la fuerza incontrolable del valor.

Esto parece al revés. No estamos acostumbrados a pensar el valor en estos términos. Es más común considerar al valor como lo que establece el orden ('la ley del valor'), como el lazo social en una

---

<sup>77</sup> Nota al pie sobre la crítica de la teoría de la regulación de Bonefeld y el concepto de correspondencia.

sociedad de productores autónomos. Esto es correcto, pero sólo si se pone el énfasis en la crítica de la teoría liberal. El concepto de 'ley del valor' dice, en efecto, 'a pesar de las apariencias, los productores aparentemente autónomos están unidos por una conexión social que opera a sus espaldas –la ley del valor'. Si, por otro lado, no partimos de la apariencia del individualismo fragmentado, sino de la irrupción histórica de la insubordinación del trabajo en la definición misma de la subordinación, entonces el valor expresa la fragmentación hecha pedazos por esta irrupción sobre la dominación más cohesiva del feudalismo. La ley del valor es simultáneamente la falta de ley del valor. El valor es la expresión político-económica de la presencia de la fuga contradictoria de–y–desde la insubordinación en el interior de la subordinación misma, así como la libertad es su expresión categorial en la teoría política liberal. Libertad, valor y movilidad son expresiones inseparables de la misma des-articulación de las relaciones de clases.

La categoría de valor, entonces, expresa la fuerza de trabajo, la contención del trabajo [*work*] como trabajo [*labour*] y el terrible costo de esta contención. La teoría del valor trabajo proclama primeramente el exclusivo, el omni-constitutivo poder del trabajo bajo el capitalismo. Es por lo tanto, simultáneamente, una teoría de clase (Clarke 1982) –si el trabajo es omni-constitutivo, entonces el conflicto sólo puede entenderse en términos de control sobre, o explotación de, el trabajo.

En segundo lugar, la teoría del valor proclama la subyugación del trabajo, el hecho de que el trabajo humano, creativo, es reducido en el capitalismo a la deshumanización de la producción de valor. Como Marx dice del hecho de que "el trabajo es representado por el valor de su producto y el tiempo de trabajo por la magnitud de ese valor": "estas fórmulas (...) tienen inscriptas en ellas, en letras inconfundibles, que pertenecen a un Estado de la sociedad en el que el proceso de producción domina sobre el hombre en lugar de ser controlado por él" (1965, 80-81). El hecho de que el producto del trabajo toma la forma del valor es una expresión de la contención del poder del trabajo. Cuando el trabajo se libera de los siervos desde la subordinación del señor, no se vuelve actividad creativa libre, sino que es dominado por los requerimientos de la producción de valor. Desligado de la servidumbre personal del señor, el anterior siervo está, sin embargo, ligado por medio de la articulación entre valor y explotación que hace el capital.

En tercer lugar, la teoría del valor anuncia el costo que la contención del trabajo tiene para la clase dominante explotadora. Pone en claro que esta forma de subyugación del trabajo significa que las relaciones sociales son establecidas 'a espaldas de los productores', que la sociedad no está sujeta a ningún control social. En el capitalismo las clases dominantes, si pueden ser llamadas así, dominan sólo en el sentido de que tratan de contener (y beneficiarse a partir de) el caos del valor. El valor domina como caos, como des-articulación de las relaciones sociales. El valor es la expresión del poder del trabajo contenido, como desorden, como contradicción.<sup>78</sup>

En *El capital*, esta pérdida de control social se expresa por medio de la sucesiva derivación de formas de relaciones sociales dis-locadas, des-articuladas, desquiciadas (*ver-rückt*).<sup>79</sup> Cada forma de relación social no sólo expresa una conexión sino una desconexión, una des-articulación, una dis-locación. Cada paso en la progresiva fetichización de las relaciones sociales trazado en *El capital* no sólo hace a la sociedad más opaca, también la hace más dis-locada, más propensa al desorden. En cada momento que el argumento se desplaza de una forma a otra, se muestra que la existencia particular de cada forma (del precio como una forma distintiva del valor, por ejemplo) significa que no hay correspondencia necesaria, que cada forma incluye una dis-locación, la introducción de la impredecibilidad. Acerca de la relación entre mercancías y dinero, Marx dice: "Las mercancías están enamoradas del dinero, pero 'el curso del verdadero amor nunca corrió parejo'" (Marx 1965, 107). A cada paso, la derivación de cada forma de las relaciones sociales es un cuento de amor no correspondido. Contra la fragmentación de las relaciones sociales, Marx traza su unidad interna, traza el proceso por el cual esa unidad interna (el trabajo) asume formas fragmentadas. En la discusión de Marx es importante, no sólo la unidad interna, sino la fragmentación, la dis-locación real de las formas asumidas por el trabajo. Con demasiada frecuencia se reduce el marxismo a un funcionalismo en el que se supone que los engranajes de la dominación capitalista encajan perfectamente. Nada puede estar más lejos del análisis de Marx. El capitalismo es crucialmente una sociedad de no-correspondencia, en la cual las cosas no pueden encajar juntas funcionalmente, en la que la ley del valor es inseparable de la falta de ley del valor,

<sup>78</sup> Este aspecto crucial de la teoría del valor es pasado por alto por aquellos que lo tratan simplemente como una categoría de la economía marxista y, acaso más sorprendentemente, también por aquellos que, a pesar de su crítica al marxismo ortodoxo, mantienen un dualismo entre 'las leyes del desarrollo capitalista' y la lucha. Remitir a Negri.

<sup>79</sup> Nota al pie. Ver Gunn (Bonfeld) para una discusión del juego de palabras de Marx.

una sociedad basada en el mantenimiento—en—la—des—articulación de la dominación de clase, el encadenamiento desencadenado del poder del trabajo.

La des—articulación de la sociedad es la posibilidad de la des—integración social, la posibilidad de la crisis. La crisis es simplemente la expresión extrema de la des—articulación social: la manifestación extrema de la no—correspondencia entre el trabajo y el capital, entre la producción y el consumo, entre la venta y de la compra de la fuerza de trabajo y otras mercancías, entre lo político y lo económico. En este sentido (aún limitado), la naturaleza del capitalismo conducida por la crisis ya está dada en la desarticulación de la relación de clase.

#### IV

Si la crisis es la manifestación extrema de la des—articulación de las relaciones sociales, entonces cualquier teoría de una tendencia hacia (o de la 'inevitabilidad de') la crisis debe comenzar preguntando por qué la des—articulación de las relaciones sociales tomaría formas extremas. Si no se ve la crisis simplemente como endémica al capitalismo (una des—locación endémica de las relaciones sociales), sino como la intensificación periódica de la des—articulación, entonces es necesario ir más allá de este argumento y preguntar cómo, en una sociedad en la que no hay inevitabilidad, se puede aún hablar de una tendencia hacia la crisis como la clave de la comprensión de la fragilidad del capitalismo.

El problema no es sólo comprender la crisis como una crisis de relaciones sociales, antes que como un fenómeno económico. No es simplemente cuestión de ver la crisis como una intensificación periódica del antagonismo de clases o como un cambio social intensificado (y por lo tanto central para la comprensión del movimiento social). Esto es importante, pero el asunto en este punto del argumento es cómo es posible hablar de una tendencia hacia la crisis (o aún de la inevitabilidad de la crisis) sin recurrir a fuerzas externas objetivas.

Cualquier teoría de la crisis no determinista debe localizar la tendencia hacia la crisis en la dinámica de la lucha. Debe haber algo en la relación de lucha en el capitalismo, algo en la relación entre trabajo y capital, que la conduce hacia crisis recurrentes. No es una cuestión de ver la crisis como la consecuencia de una ola de lucha o militancia (como, de diferentes maneras, hacen el neo—ricardismo y los análisis autonomistas) sino de ver la tendencia hacia la crisis como inherente a la forma del antagonismo de clase.

Se afirmó antes que el rasgo distintivo de la forma capitalista del antagonismo de clase era la des—articulación de la relación de clases (expresada en la libertad, el valor, la movilidad, etc.), y que esta des—articulación se expresa en todos los aspectos de las relaciones sociales. Ahora bien, si se ve la crisis como esta des—articulación social llevada al extremo, entonces ya sugiere la pregunta: ¿qué es lo que hace que la des—articulación de las relaciones de clases tienda a formas extremas?

Hasta tal punto se ha discutido la des—articulación de las relaciones sociales en términos de la distinción entre el capitalismo y las formas previas de sociedad de clases que se pensó que la des—articulación se había completada en los albores del capitalismo. En una sociedad antagónica como la capitalista, sin embargo, no hay Estados de existencia, sólo procesos de movimiento. La des—articulación, entonces, no es una descripción del Estado de las relaciones de clase, sino una dinámica de la lucha. La des—articulación no se refiere simplemente a la liberación de los siervos de los señores feudales y la liberación de los señores de sus siervos, sino que puede ser vista como la continúa dinámica centrífuga del antagonismo, como la fuga de los trabajadores respecto su dependencia del capital y la fuga del capital respecto de su dependencia del trabajo. La dinámica centrífuga de la lucha es el núcleo de la tendencia capitalista hacia la crisis. El trabajo y el capital constantemente procuran liberarse a sí mismos de la dependencia mutua, esta es la fuente de la peculiar fragilidad del capitalismo.

La naturaleza centrífuga de la lucha contra el capital es relativamente fácil de ver. Nuestra lucha es claramente una lucha constante por escaparnos del capital, una lucha por espacio, por autonomía, una lucha por aflojar la correa, por intensificar la des—articulación de la dominación. Esta toma millones de formas diferentes: arrojar el despertador contra la pared, llegar tarde al 'trabajo', no esforzarse y otras formas de ausentismo, sabotaje, luchas por descansos, por el acortamiento de la jornada laboral, por alargar las vacaciones, por mejores pensiones, huelgas de todo tipo. Las luchas por el salario también pueden verse como luchas por una mayor autonomía respecto del capital, porque, aunque una

intensificación del trabajo es a menudo parte del trato para obtener salarios más altos, el dinero se identificado 'libertad', en su sentido capitalista, con la capacidad de volver la vida menos sujeta a dictámenes externos. La lucha por escaparnos del capital no está confinada obviamente al lugar del trabajo: luchas por salud o por viviendas, luchas contra el poder nuclear, intentos por establecer formas anti-capitalistas de vivir o comer, todos son intentos de escapar de la dominación del valor/capital. La lucha por el trabajo (o, mejor dicho, *contra* el trabajo) es una lucha constante por obtener autonomía respecto del capital, sea comprendida en términos de revuelta colectiva o de explotación individual de oportunidades. La lucha por la autonomía es la negación de la dominación, el NO que reverbera de una forma u otra no sólo a través de los lugares de trabajo sino a través de toda la sociedad (cf. Tronti 1964).

El que la lucha del capital es también por la autonomía es quizás menos obvio. Podría parecer que lo opuesto es verdadero. La lucha del capital es contra la autonomía del trabajo. Donde buscamos las ataduras del capitalismo para desatarlas, el capital las busca para tensarlas; donde buscamos extender la in-subordinación, el capital debe subordinar; donde buscamos escapar, el capital debe contener; donde ambicionamos llegar tarde, el capital impone el reloj. Podría parecer que la lucha del capital es constantemente contra la des-articulación de la sociedad y que, entonces, las manifestaciones extremas de des-articulación (es decir, las crisis) son una cuestión de contingencia puramente dependiente del resultado particular de la lucha entre la des-articulación y la articulación.

Pero la cuestión no es tan simple. Ciertamente, la supervivencia del capital depende de la explotación del trabajo. Lo distintivo del capitalismo, sin embargo, es la forma de explotación, la mediación de las relaciones de explotación a través del dinero (valor, libertad, movilidad). La lucha del capital por sujetar al trabajo está mediada por la des-articulación de la relación social. La forma en la que el capital impone su disciplina en el trabajo está atravesada por las fugas del trabajo reales o amenazadas. El trabajador que llega tarde se enfrenta al despido: no con el látigo o la horca, sino con el movimiento del capital que se aleja. La fuerza de trabajo que se gasta en las huelgas o en el trabajo que no sigue el ritmo requerido por el capital es normalmente enfrentada no por una ametralladora sino el cierre de la fábrica y la conversión del capital en dinero. Los trabajadores que alzan la mano de la in-subordinación se enfrentan con el despido y con su reemplazo por maquinarias —la fuga del capital, respecto del capital variable, a través del dinero, hacia el capital constante. El deleite del capitalismo, desde el punto de vista del capital, es que no está limitado a la subordinación de ningún trabajador o grupos de trabajadores en particular, sino sólo a la subordinación del trabajo en general. Si un grupo de trabajadores resulta insatisfactorio, el capital puede simplemente despedirlo, volverse a sí mismo dinero e ir a la búsqueda de trabajadores más subordinados ('flexibles').<sup>80</sup> El capital es una forma inherentemente móvil de dominación.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> (NdT: nota 5, repetida) Se sigue que el antagonismo de clase no puede entenderse en términos de producción, sino en términos de la unidad de circulación y producción. La visión de la producción como primaria y de la circulación como secundaria tiende a inducir a una visión de la clase trabajadora como la clase de personas subordinadas en la producción, esto es, el proletariado industrial. Si el capital es entendido en términos de la unidad de producción y circulación (o de la unidad de la fuga de—y—desde la insubordinación y de la imposición de la subordinación), entonces emerge una imagen diferente. El capital vive subordinando y luego huyendo desde la insubordinación que es inseparable de la subordinación: se traga al trabajo para explotarlo y luego lo escupe como desagradable. El antagonismo que define a la clase trabajadora no es el de la subordinación, sino el de la subordinación/insubordinación: la clase trabajadora no es la víctima subordinada sino el insubordinado de quien el capital huye y a quien debe subordinar. Si el capital vive tragando y escupiendo, la clase trabajadora puede ser definida exactamente como el trago y la escupida desagradable.

<sup>81</sup> La forma en que se usa el concepto de movilidad del capital en muchas de las discusiones actuales sobre la 'internacionalización' o 'globalización' del capital es un ejemplo de la separación entre subordinación e in-subordinación, estructura y lucha. En tales discusiones, el trabajo, si es caracterizado de algún modo, aparece sólo como una víctima de los últimos desarrollos en la dominación capitalista. Los actores de tales discusiones sostienen nombres tales como el capital norteamericano, el capital japonés, el capital europeo, el capital financiero. El debate se centra en la extensión del poder del 'capital financiero' en la rivalidad 'inter-imperialista' entre 'el capital norteamericano', 'el capital japonés', etc. Todas estas categorías descansan en la noción del capital como una cosa, una noción que excluye el intento de comprender la intranquilidad del capital en términos del poder de la insubordinación. Si los actuales cambios en el capitalismo son comprendidos en términos de conflicto entre diferentes capitales nacionales, entonces la lucha de clases, si aparece de algún modo, sólo puede hacerlo como una reacción a la forma cambiante de la dominación, no a la sustancia del cambio. Todo se pone cabeza abajo: la 'globalización' del capital (que considero que se refiere al enorme incremento en la velocidad y escala de la flujo/fuga del capital en forma dinero) es vista como un incremento en el poder del capital, antes que como una manifestación de la incapacidad del capital para subordinar el trabajo. La violencia del dinero es una medida de la fuga del capital respecto de la insubordinación del trabajo y de la desesperación de su necesidad de re-subordinar. (La única

La paradoja del capitalismo es que tanto los trabajadores como el capital luchan constantemente, de diferentes modos, por liberarse a sí mismos del trabajo. Hay, en la peculiar forma del antagonismo entre capital y trabajo, una centrifugalidad: los dos polos de la relación antagónica se repelen uno al otro. Hay una mutua repulsión entre la humanidad y el capital (bastante evidente, pero importantísima). Si uno piensa el lazo des-articulado del capitalismo en términos del dueño de un perro que pasea al perro con una larga correa, entonces, la particularidad del capitalismo es que ambos, propietario y perro, tienden a huir cada uno del otro.

Llevemos la analogía un paso más lejos: la crisis emerge no cuando el propietario y el perro corren en direcciones opuestas, sino cuando la unidad de la relación se hace valer por sí misma a través de la correa. El perro y el dueño pueden haber olvidado su ligazón, pero al final se afirma a sí misma, independientemente de sus voluntades. Para lo mismo con el capital: no importa cuanto el trabajo y el capital puedan desear olvidar su mutua relación, al final ella se afirma a sí misma. Detrás de todas las formas que la relación puede tomar reside el hecho de que el capital no es sino trabajo objetivizado.

El proceso de des-articulación social no constituye en sí mismo una crisis. Los hippies pueden optar por salirse, los trabajadores pueden llegar con retraso al trabajo, los estudiantes pueden malgastar su tiempo en el estudio de Marx, el capital puede girar hacia la especulación financiera o el tráfico de drogas: todo esto no importa demasiado en tanto la producción de capital (esto es, la objetivización del trabajo) no esté amenazada. La des-articulación de las relaciones sociales significa que la reproducción del capital depende de un tipo particular de práctica social –la producción de la plusvalía. Cuando la des-articulación de las relaciones sociales amenaza la producción de la plusvalor (expresada a través del dinero como ganancia), la unidad fundamental de las relaciones sociales se afirma a sí misma.

En este sentido, aquellas teorías basadas en el análisis de Marx de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia pueden considerarse como más relevantes que las teorías del subconsumo o de la desproporcionalidad. Mientras que las últimas se centran en las expresiones de la extrema des-articulación de las relaciones sociales (la falta de correspondencia entre la producción y el consumo, o entre los diferentes sectores de la producción), la tendencia decreciente de la tasa de ganancia se centra en la des-articulación del capital respecto del trabajo y en sus consecuencias.

Una forma crucial de la lucha del capital por la autonomía respecto del trabajo vivo es el reemplazo del trabajo vivo por el muerto, por el trabajo pasado, por la maquinaria. En su lucha por maximizar la producción de plusvalor, “el capital es constantemente obligado a luchar contra la insubordinación del trabajador” [“la mano refractaria del trabajo”] (Marx 1965, 367). La respuesta del capital a la insubordinación del trabajo consiste en disociarse él mismo del trabajo vivo, reemplazar al trabajador insubordinado por la dócil máquina y usar la máquina para imponer orden (“el orden creado por Arkwright”, Marx lo cita como una afirmación de Ure).<sup>82</sup> El reemplazo del trabajador por la máquina no es, por supuesto, necesariamente responsabilidad directa de la insubordinación: mediado a través de dinero, puede tomar la forma de una respuesta a los costos de mantener la subordinación, esto es, puede ser visto simplemente como ahorro de costos. De cualquier forma, el resultado es el mismo: la lucha del capital por maximizar el plusvalor, que sólo puede ser producido por el trabajo vivo, toma la forma de una fuga respecto del trabajo vivo, de la expulsión del trabajo vivo y su reemplazo por trabajo muerto.

Paradójicamente, la fuga del capital respecto del trabajo intensifica su dependencia del trabajo. La fuga del capital respecto del trabajo significa que la reproducción de las bases materiales de su dominación (valor) depende de la explotación de un número relativamente decreciente de trabajadores (a esto se refería Marx con lo de la creciente composición orgánica del capital). Para que el capital se reproduzca a sí mismo, debe haber una explotación del trabajo cada vez más intensa, que a su turno presupone una subyugación de la humanidad cada vez más intensa. Si la intensificación de la

---

justificación posible para la noción de un ‘capital nacional’ podría ser en términos de la comprensión de los Estados nacionales como un obstáculo para la igualación de la tasa de ganancia global (cf. *El capital* vol. III cap. 10), pero no he visto formulado tal argumento y en cualquier caso debiera ser formulado en términos de clase. No veo absolutamente ninguna razón para garantizar una validez a priori de tales categorías cuestionables como por ejemplo ‘Inglaterra’, ‘Estados Unidos’, ‘México’, ‘Irlanda’, ‘Japón’, etc. Como cualquier categoría de la teoría social, deben ser criticadas.).

<sup>82</sup> ¿ Referencia?.

explotación no es suficiente para contrarrestar los efectos de la fuga del capital respecto del trabajo, las consecuencias para la reproducción del capital se manifestarán a sí mismas como una caída en la tasa de ganancia.

La tendencia endémica a la crisis está ya dada en la repulsión mutua de la humanidad y el capital. Esta mutua repulsión impone para el capital la necesidad de intensificar constantemente su explotación del trabajo y a la vez hace que le sea difícil lograrlo. Se puede decir que existe una crisis cuando la insubordinación o no-subordinación de la vida humana perturba la intensificación de la explotación requerida para la reproducción capitalista hasta el punto en que la rentabilidad del capital es seriamente afectada. A través del proceso de crisis, el capital busca <sup>83</sup> reorganizar su relación con el trabajo de manera de restaurar la rentabilidad. Esto implica la movilización de lo que Marx llama contra-tendencias a la tendencia decreciente de la tasa de ganancia: elevar la tasa de explotación, eliminar una cierta cantidad de capitalistas que de otro modo participarían del reparto del plusvalor social total, restaurar en alguna medida la parte proporcional representada por el trabajo vivo abaratando los elementos del capital constante y reduciendo el uso improductivo del plusvalor. Esto implica no sólo una reorganización del proceso de trabajo en sí mismo sino de todas las condiciones que afectan al proceso de explotación, es decir, la sociedad entera. Esta 'movilización de las contra-tendencias' habitualmente implica bancarrotas, desempleo, recortes salariales, restricción de los derechos sindicales, una intensificación del trabajo para quienes permanecen en el empleo, una intensificación de la competencia entre capitales y de conflicto entre Estados, recortes en los gastos estatales en educación, salud y bienestar social, un cambio consecuente en la relación entre viejos y jóvenes, mujeres y hombres, hijos y padres, un cambio también en la relación entre los diferentes aspectos de nosotros mismos, etc. En tanto estas medidas son exitosas para el capital, se alcanza una nueva subordinación de la vida al capital.

Todo el proceso de la crisis implica una confrontación directa entre el capital y el trabajo, entre el capital y la insubordinación y no-subordinación de la vida. Esta confrontación significa riesgos para el capital: la confrontación podría no conducir a una mayor subordinación sino a una insubordinación más abierta y a una intensificación de las dificultades del capital. Los peligros de la confrontación son aún más claros desde la perspectiva de los capitales particulares o de los Estados particulares que corren el riesgo de perder en la competencia y el conflicto intensificados que implica la crisis. En otras palabras, el capital como un todo, y también los capitales y los Estados particulares, pueden tener interés en evadir o modificar la confrontación con las fuerzas de la insubordinación.

Volviendo a la metáfora del perro y su amo, la crisis puede ser vista como el punto de su repulsión mutua en el que la correa se tensa, corta el cuello del perro y la mano del amo. Es claro que el perro y el amo no pueden seguir de la misma manera. Sin embargo, todavía no hay nada predeterminado en el resultado. Si el perro es suficientemente fuerte y determinado o ha cobrado suficiente fuerza, podría romper la correa o voltear al amo. Alternativamente, el amo puede tener suficiente fuerza y destreza como para traer al perro a sus talones. La clave del resultado de la crisis es la maestría del amo. En su lucha por subordinar al perro, el amo tiene un importante truco en la manga: puede extender la correa. Esto es a la vez el reconocimiento de la fuerza del perro y una maniobra para cansarlo y llevarlo a la sumisión. Una vez que el perro está suficientemente cansado y debilitado, su propietario puede, si es necesario, golpearlo para traerlo a sus talones y acortar la correa.

El aflojar de la correa, el evitar el conflicto con la intención de ganarlo, es la expansión del crédito. La crisis (y por lo tanto la materialidad del anti-poder) no puede ser entendida sin discutir el rol de la expansión del crédito.

En la medida en que las ganancias caen, las compañías en dificultades buscan sobrevivir pidiendo prEstado dinero. Los gobiernos con problemas económicos y sociales buscan evadir la confrontación con sus pueblos pidiendo prEstado. Los trabajadores también buscan aliviar los efectos de la crisis incipiente pidiendo prEstado. La creciente demanda de préstamos se combina con los problemas causados por la insubordinación en la producción para hacer que sea atractivo para los capitales prestar dinero antes que invertir en la producción. El principio de la crisis resulta en un ascenso de la expansión del crédito y la deuda. La acumulación se vuelve más y más ficticia: la representación monetaria del valor se separa más y más del valor realmente producido. El capitalismo se vuelve más ficticio, más un hacer-creer: los trabajadores hacen creer que nuestros ingresos son mayores de lo que en realidad son, los

---

<sup>83</sup> Nota sobre el uso antropomórfico de 'capital'.

capitalistas hacen creer que son rentables, los bancos hacen creer que sus deudores son financieramente estables. Todo hace creer que hay una producción mayor de plusvalor de la que realmente hay. Todo hace creer que hay una mayor subordinación del trabajo, una mayor subordinación de la vida al capital de la que realmente hay. Con la expansión del crédito y de la deuda, todas nuestras categorías de pensamiento se vuelven más ficticias, más hacer–creer.

De manera clásica, la expansión del crédito alcanza un punto en el que, sin embargo, como un resultado de evitar la confrontación con la insubordinación, el declive relativo en el plusvalor producido hace que sea imposible mantener la ficción. Más y más deudores comienzan a no cumplir el pago, los acreedores (como los bancos) empiezan a colapsar y la crisis se precipita en toda su intensidad, con toda la confrontación social que eso implica. Hay una destrucción masiva del capital ficticio y una destrucción masiva de las expectativas ficticias y de los niveles de vida de la mayoría de las personas. Tal destrucción del mundo del hacer–creer puede verse, por ejemplo, en la caída de la bolsa de 1929.

Este clásico proceso de la crisis se modificará, sin embargo, si hay algún ‘prestamista de último recurso’ que sea capaz de seguir prestando, de mantener la expansión del crédito de modo tal que evada el colapso crediticio. El crédito se vuelve entonces mucho más elástico y el mundo del hacer–creer más fantástico.

## V

Los setenta años transcurridos desde la estallido de 1929 han presenciado un cambio en la forma de la crisis. El crédito se ha vuelto mucho más elástico, el rol de los prEstadores de último recurso, mucho más prominente. La constante expansión del crédito y la deuda es ahora una parte central del desarrollo capitalista.

El punto hasta el que la reproducción del capitalismo depende ahora de la constante expansión de la deuda es el más clara indicio de la incapacidad del capital de subordinar adecuadamente la vida al trabajo. La insubordinación de la vida ha entrado en el núcleo mismo del capital como inestabilidad financiera crónica.

Esto fue claramente expresado por el político Estadounidense Bernard Baruch cuando Roosevelt abandonó el patrón oro en 1933 a fin de satisfacer las presiones sociales que demandaban políticas económicas y sociales más flexibles: ‘No se lo puede defender más que como el dominio de la populacho. Quizás el país no lo sabe todavía, pero creo que podemos darnos cuenta de que hemos Estado en una revolución más drástica que la Revolución Francesa. La multitud se apoderó del lugar del gobierno y está tratando de apoderarse de la riqueza. El respeto por la ley y el orden desapareció’.<sup>84</sup> La muchedumbre había sido admitida en el corazón mismo del capital. El gobierno había cedido ante el descontento social adoptando políticas que socavarían la estabilidad de la moneda.

Esta fue la esencia de los debates del período de entreguerras que giraron en torno de la restauración y luego del abandono del patrón oro. Mientras Keynes y los que pensaban de manera parecida argumentaban que era necesario adaptar la dominación capitalista para incorporar la nueva fuerza de trabajo (puesta de manifiesto sobre todo en la ola de actividad revolucionaria asociada con Octubre de 1917)<sup>85</sup> aceptando un nuevo y expandido rol del Estado y políticas monetarias más flexibles, sus adversarios argumentaban que hacer eso socavaría la estabilidad a largo plazo del dinero y por lo tanto del capitalismo.<sup>86</sup> Baruch y sus amigos (‘el partido del viejo mundo’, como Keynes los llamaba) estaban, por supuesto, en lo correcto, pero a corto plazo perdieron la argumentación: la muchedumbre fue admitida en el corazón del dinero y la estabilidad monetaria fue dinamitada.

Los problemas que surgen para el capital a partir de este tipo de desarrollo se hacen claros en la década de los 60 y a principios de la década de los 70. La constante expansión del crédito implica sobre todo un debilitamiento de la disciplina de mercado, un debilitamiento de la disciplina social impuesta por la ley del valor. Posponer o modificar la crisis hace posible la supervivencia de capitales ineficientes y, aún peor desde el punto de vista del capital, la supervivencia de trabajadores ineficientes e

<sup>84</sup> Citado en Schlesinger (1959), p. 202.

<sup>85</sup> Referencia de Negri sobre Keynes.

<sup>86</sup> Para la discusión completa de este argumento, véase Holloway (1995).

insubordinados. También implica la autonomización de los mercados financieros respecto de los mercados de mercancías. El crédito se alimenta con crédito. A fin de evadir el incumplimiento de la devolución de los préstamos y los intereses, los deudores necesitan pedir prEstado más. Una creciente proporción del crédito concedido recicla al crédito, crédito concedido sólo con el propósito de devolver los préstamos (o, a menudo, los intereses sobre los préstamos). Cuanto más elaborada se vuelve la estructura del crédito, se vuelve más difícil de mantener, pero también más difícil de desarmar. Un 'estrangulamiento del crédito' [*credit crunch*] a gran escala (la destrucción de capital ficticio) no sólo causaría una miseria social masiva sino que también amenazaría la existencia del sistema bancario y, con él, la estructura del capitalismo existente.

Las críticas expresadas por los oponentes de Keynes en la década de los 20 y en la de los 30 surgieron con fuerza nuevamente en la de los 70, cuando formaron las bases del asalto monetarista sobre los supuestos de del desarrollo capitalista de posguerra. La crítica monetarista del keynesianismo se dirigió contra el carácter ficticio del desarrollo capitalista ('dinero divertido' [*funny money*], como ellos lo llamaron) y contra la indisciplina social que la promovía modificación del mercado. La receta monetarista consistía esencialmente en revertir el error Roosevelt-Keynes y arrojar a las muchedumbres fuera del dinero. Se repitió el argumento de Baruch ahora en la forma de un argumento acerca de la necesidad de limitar la democracia (y el rol del Estado): se discutió el socavamiento de la estabilidad monetaria en términos de las 'consecuencias económicas de la democracia'.<sup>87</sup> Más recientemente, el argumento ha tomado la forma de la defensa de una mayor independencia de los bancos centrales respecto de la influencia del gobierno (y por lo tanto, de la democracia-formal).<sup>88</sup> En cada caso, la lucha del capital ha sido por dejar a la muchedumbre fuera del dinero. En cada caso ha fallado, simplemente porque la integración del trabajo a través de la expansión de la deuda y la evasión de la crisis ha tomado tales proporciones que las medidas requeridas para restaurar al capitalismo su estabilidad financiera serían ser tan dramáticas como para amenazar la existencia del capitalismo mismo.

El intento por los Estados Unidos, Inglaterra y otros gobiernos, por imponer una disciplina de mercado a través de la restricción de la oferta de dinero (esto es, restringiendo la expansión del crédito), entre los años 1979 y 1982, no sólo causó una miseria social y una destrucción económica considerables,<sup>89</sup> sino que también amenazó con destruir el sistema bancario internacional. La restricción del crédito por el aumento de las tasas de interés en los Estados Unidos creó una situación en la cual a algunos de los más grandes deudores para (como los gobiernos mexicano, argentino y brasileño) se les volvió extremadamente difícil pagar sus deudas o incluso pagar el interés adeudado. Cuando el gobierno mexicano amenazó en 1982 con dejar de pagar, precipitando la así llamada 'crisis de la deuda' de los 80, se hizo claro que el intento de eliminar la expansión del crédito amenazó la supervivencia no sólo de los deudores sino también de los acreedores, en este caso, los bancos más importantes del mundo.

Se comprobó que era imposible de implementar el intento de precipitar la destrucción masiva de capital ficticio a través del ajuste de las políticas monetarias. La reproducción del capital requirió una nueva y masiva expansión del crédito. El problema para el capital fue cómo proveer el crédito necesario para la reproducción del capital sin admitir que la expansión del crédito socave la disciplina necesaria para la explotación del trabajo. La solución intentada fue el así llamado 'ofertismo' [*supply-side economics*] de la década de los '80: la combinación de medidas para disciplinar el trabajo con una expansión del crédito sin precedentes.<sup>90</sup> Los peligros implicados en semejante desarrollo fueron señalados por ciertos críticos de esta 'economía vudú' a mediados de la década de los 80.<sup>91</sup> Aunque los críticos estaban en lo correcto al puntualizar la inestabilidad acarreada por la expansión de la deuda, el crac busatil de 1987, el cual habían advertido, simplemente incrementó la presión para expandir el crédito a fin de evadir una crisis peor. La respuesta de los gobiernos fue la misma: la expansión del crédito y la introducción de medidas para evitar a toda costa una masiva destrucción de capital ficticio.<sup>92</sup>

<sup>87</sup> Véase el libro de Samuel Brittan de ese título: Brittan (1977).

<sup>88</sup> Referencia al artículo de Bonefeld y Burnham.

<sup>89</sup> Referencia a la tesis de Werner.

<sup>90</sup> Para una discusión acerca de esto, véase Bonefeld (1995) y Bonefeld y Holloway (1995a).

<sup>91</sup> Véase, por ejemplo: Kaufman (1986); Congdon (1988); Magdoff y Sweezy (1987).

<sup>92</sup> Véase Bonefeld, Brown y Burnham (1995), pp. 66-68: "la fractura no resultó en una disolución de la bolsa. Esta fue prevenida por un gigantesco paquete de reflación que incluía la rebaja de la tasa de interés, la relajación de los controles sobre la oferta de dinero y el apoyo financiero a los bancos y otras instituciones financieras. El paquete de reflación ayudó a sostener el boom basado en el crédito. El consejo de Samuel Brittan fue bien observado: 'Cuando una caída es amenazadora, necesitamos helicópteros que arrojen billetes desde el cielo. Esto significa políticas

La respuesta a la recesión de principios de los 90 fue la misma respuesta 'keynesiana', especialmente de parte de los gobiernos del Estado Unidos y Japón: reducir las tasas de interés para estimular el endeudamiento, crear dinero a través del crédito. En este caso, sin embargo, mucho del dinero prEstado en Estados Unidos (sobre la base de una tasa de interés del 3% fijada por la Reserva Federal)<sup>93</sup> no fue invertido en EEUU sino en los mercados de dinero internacionales, especialmente en los así llamados mercados emergentes, donde podían ganarse altos beneficios.<sup>94</sup> El más importante de los mercados emergentes fue México, donde el flujo de capital en forma de dinero contribuyó a la apertura de un inmenso abismo entre la realidad del proceso de acumulación y su apariencia, el abismo que se puso de manifiesto en la devaluación del peso en diciembre de 1994.<sup>95</sup>

El resultado del constante aplazamiento de la crisis a través de la expansión de la deuda ha sido una separación siempre creciente entre la acumulación productiva y monetaria. El dinero ha sido expandido a una tasa mucho más rápida que el valor que representa. En otras palabras, a pesar de la reestructuración real del proceso productivo que ha tenido lugar aproximadamente durante los últimos veinte años, la supervivencia del capitalismo está basada en una expansión siempre creciente de la deuda. Pueden usarse muchas estadísticas para contar lo que es básicamente la misma historia. La deuda pública, por ejemplo, que ha sido el tema central del ataque monetarista contra el keynesianismo, continúa en expansión: la OCDE<sup>\*</sup> calcula que la deuda pública neta de sus Estados miembros se incrementó de un 21% del producto bruto interno en 1978 al 42% en 1994.<sup>96</sup> La deuda neta de los gobiernos europeos creció desde menos del 25% del PBI en 1980 a más del 55% en 1994.<sup>97</sup> De acuerdo con los cálculos del FMI para los Estados miembros del Grupo de los Siete, el crédito interno como proporción del PBI se elevó del 44,48 por ciento en 1955 al 104,54 por ciento en 1994. El mercado mundial de bonos (que está estrechamente ligado al financiamiento de los déficits presupuestarios gubernamentales) se triplicó entre 1986 y 1997.<sup>98</sup> El crecimiento de las transacciones monetarias mundiales ha sido mucho más rápido que el crecimiento del comercio mundial: mientras las transacciones anuales en el mercado londinense de eurodólares representó seis veces el valor del comercio mundial en 1979, en 1986 fueron alrededor de 25 veces el valor del comercio mundial y 18 veces el de la economía más grande del mundo.<sup>99</sup> Mucho más de un billón de dólares es intercambiado diariamente en los mercados cambiarios del mundo, y este cálculo ha ido creciendo alrededor del 30% por año en los 90. A finales de los 80 y en los 90 ha habido un ascenso masivo en la expansión de la deuda a través de la titulización –el desarrollo de nuevas formas de propiedad en deudas, particularmente los así llamados 'derivativos': los mercados derivados crecieron en la tasa de un 140%

---

crediticias más fáciles y, si eso no es suficiente, una cierta mezcla entre tasas más bajas y gastos de gobierno más altos" (...) "Hacia fines de los 80, los préstamos bancarios en Estados Unidos fueron más que duplicados y en Japón aumentaron tres veces su nivel de principios de la década (Harman 1993, p. 15)".

<sup>93</sup> Para una discusión de esto véase, por ejemplo, Grant (1996).

<sup>94</sup> Véase, por ejemplo, John Plender en el *Financial Times* del 13 de Febrero de 1995: 'El impulso de los inversores de EEUU por comprar 27.500 millones de dólares en títulos de mercados emergentes entre 1990 y la primera mitad de 1994, comparado con sólo 1.200 millones en los 10 años anteriores, reflejó en parte la nueva moda de la diversificación. Pero fue más un *desborde especulativo a partir de la política monetaria laxa que fue necesaria para lidiar con los problemas de los bancos.*'

<sup>95</sup> Grant (1996) se pregunta por qué el boom especulativo en los Estados Unidos no ha conducido a una recesión. La respuesta es seguramente que la crisis 'mexicana' fue en parte el colapso de la burbuja de los EEUU, como lo fueron luego las crisis del Este Asiático, Rusia y Brasil.

<sup>\*</sup> Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico, (OECD, Organization for Economic Cooperation and Development. *N. del T.*).

<sup>96</sup> *Financial Times*, 31 de Octubre de 1994.

<sup>97</sup> *Financial Times*, 16 de Enero de 1995. Y véase Walter (1993), p. 215: 'Entre 1976 y mediados de 1987, la deuda agregada de EEUU ascendió desde U\$S 2,5 billones hasta cerca de U\$S 8 billones, y la proporción de la deuda total sobre el PBI ascendió desde el 136 por ciento al 178 por ciento (...) el endeudamiento del sector privado en Japón ha ascendido sustancialmente en los últimos años: el endeudamiento de las compañías no financieras creció del 94 por ciento de PBI en 1975 al 135% de PBI en 1990; mientras que las de los particulares crecieron de un 45% a un 96% de los ingresos disponibles en el mismo período'. Entre 1985 y 1997, el total de la deuda de los particulares en los EEUU, como porcentaje del ingreso personal disponible, ascendió desde un poco más del 60% a casi el 85% (*Financia Times*, 2 de Enero de 1998).

<sup>98</sup> Warburton (1999), p.3. También: "El mercado mundial de bonos ha crecido desde menos de U\$S 1 billón en 1970 a más de U\$S 23 billones en 1997".

<sup>99</sup> Walter (1993), p. 197.

por año desde 1986 a 1994.<sup>100</sup> En Wall Street, la proporción entre precio y rendimiento de las acciones está en los registros más altos.<sup>101</sup>

La separación entre la acumulación real y monetaria es crucial para la comprensión de la inestabilidad, volatilidad, fragilidad e impredecibilidad del capitalismo de hoy. Dado que toda la estructura financiera del capitalismo se basa tan fuertemente en el crédito y la deuda, cualquier incumplimiento o amenaza de incumplimiento por parte de un gran deudor (como México) puede causar un gran trastorno en los mercados financieros: la urgencia con la que se unieron internacionalmente para apoyar el peso estaba en estrecha relación con el miedo de que el gobierno mexicano no pudiera cumplir con el pago de su deuda. En términos más generales, la autonomización de los mercados financieros que está apoyada por la no-destrucción del capital ficticio implica la posibilidad de crear instrumentos financieros siempre más sofisticados de dudosa validez; y también implica el movimiento cada vez más rápido de cantidades de dinero mayores y mayores en el mercado financiero mundial, y por lo tanto un cambio radical en las relaciones entre Estados individuales y capital mundial.<sup>102</sup>

Todo esto no significa que el colapso financiero sea inminente. Esto significa, sin embargo, que una inestabilidad financiera crónica se ha vuelto el rasgo central del capitalismo contemporáneo y que la posibilidad de un colapso financiero mundial se ha vuelto una característica estructural del capitalismo, aún en los períodos de rápida acumulación.<sup>103</sup>

Esto tiene dos consecuencias cruciales para la comprensión de la crisis actual. En primer lugar, significa que los intentos de administrar la crisis por medios políticos adquieren una nueva importancia. A la vez, tanto nacional como internacionalmente, la confrontación con la insubordinación es selectivamente dirigida. Como el gerente de banco que se enfrenta a malos deudores, tanto los Estados como las agencias internacionales como el FMI, el Banco Mundial y el Grupo de los Siete discriminan entre los deudores. Dependiendo de su posición y de las posibles consecuencias de la coerción abierta, los Estados deudores son tratados con mayor o menor indulgencia. En todos los casos, la deuda es usada como un medio para la imposición de la disciplina social, la subordinación a la lógica del capital, aunque no siempre con éxito.<sup>104</sup>

A pesar de todos los elogios que hacen al mercado las personas que operan y apoyan este proceso de administración de la deuda, la administración de la deuda está muy lejos de ser la operación libre del mercado. Todo lo contrario: la administración de la deuda juega, que ahora juega un papel tan importante en el mundo, surge simplemente porque la operación libre del mercado daría origen a tal nivel de confrontación social, a tal ola de insubordinación que la supervivencia del capitalismo podría probablemente volverse imposible. Lo que ha tomado su lugar es una confrontación con la insubordinación administrada, en la que los administradores de la deuda toman sólo las medidas que piensan que son social y políticamente factibles. El resultado es una crisis diferida, prolongada, fragmentada, en la que la confrontación total es evadida, en la que todas las implicaciones de la crisis son sentidas sólo en ciertos países y regiones mientras que otras continúan disfrutando de lo que se conoce como prosperidad. La incidencia de la crisis es siempre desigual en la medida en que algunos capitales o Estados ganan a partir de la intensificación del conflicto que la crisis supone, pero es discutible que esta disparidad se intensifique como resultado del papel jugado por la administración de la

<sup>100</sup> Véase Fondo Monetario Internacional (1995), p. 18.

<sup>101</sup> Para una discusión detallada de la expansión de la deuda en los 90 y los peligros de colapso financiero, véase Warburton (1999). Ampliar con hechos y cifras para los 90.

<sup>102</sup> Se calculó que en 1992 la circulación diaria en el mercado cambiario mundial promediaba alrededor de U\$S 1 billón. Todas “las reservas de los bancos centrales son menos que el equivalente de *dos días* de circulación en los mercados cambiarios mundiales, lo que indica que un banco central, o incluso un conjunto de bancos centrales interviniendo juntos en los mercados cambiarios mundiales no tienen esperanza de oponerse a un ataque concertado sobre una moneda o monedas en particular por los mercados cambiarios” (Walter 1993), p. 199. Sobre la cambiante relación entre el dinero y el mercado, véase Bonefeld y Holloway (1995).

<sup>103</sup> Lipietz plantea la cuestión llamativamente en términos de una ‘imagen que me ha Estado persiguiendo el comienzo de la crisis –la imagen de un personaje de caricatura que cruza el borde de un precipicio y continúa caminando en el aire. Esto me parece que ilustra la posición de la economía mundial, que continúa trabajando “sobre la base del crédito” mientras que la base efectiva del crecimiento de postguerra se ha desmoronado’ (A. Lipietz, *El mundo encantado*, (1985) pp. 5-7).

<sup>104</sup> En las universidades de México, por ejemplo. Tenemos la experiencia directa del modo en que se utiliza la deuda para imponer la disciplina social y también el modo en que el resultado de tal acción da origen a una nueva ola de insubordinación social.

deuda. Las drásticas caídas en el nivel de vida de algunas áreas están acompañadas en otras por el comentario de una 'economía de los rubios' y de un 'nuevo paradigma' en el que el problema de la crisis ha sido solucionado.

En el centro de la administración de la crisis el capital se encuentra con un problema. Existe sólo una confrontación parcial con la expansión de la deuda y consecuentemente con la insubordinación o no-subordinación que el capital necesita eliminar. El capital, a fin de desarrollarse con cierto grado de estabilidad, necesita producir más y más plusvalor, necesita explotar al trabajo cada vez con más eficiencia, necesita eliminar la insubordinación y la no-subordinación que le impide hacerlo. La continua expansión de la deuda sugiere que no está teniendo éxito. A pesar de las confrontaciones parciales, la dependencia del capitalismo respecto de la deuda continua creciendo. En parte esto se estimula de hecho por el proceso de la administración de la deuda misma. Deudores importantes (grandes Estados, grandes compañías, grandes bancos) aprenden por medio de los procesos de administración que son 'demasiado importantes para fracasar', que los Estados y las agencias internacionales no pueden permitirles colapsar a causa de las consecuencias sociales y económicas que tal colapso podría acarrear. Consecuentemente, 'ellos saben que, no importa cuán 'irresponsablemente' se comporten, no importa cuánto puedan endeudarse en el intento de maximizar sus ganancias a toda costa, el Estado o las agencias internacionales les darán una fianza por. Al mismo tiempo, el intento de imponer la disciplina al mercado socava esta disciplina. Este es el así llamado problema de la 'riesgo moral' que está ahora en el corazón de la administración de la deuda.

En segundo lugar, la crisis, en virtud de ser administrada, se vuelve más y no menos impredecible. Sería completamente erróneo pensar que 'administración de la crisis' significa que la crisis está bajo control. Mientras que en el tiempo de Marx el desarrollo de una crisis seguía un modelo más o menos predecible, esto no es tan así hoy. La expansión del crédito y el ascenso en la importancia relativa de la forma dinero del capital que es inseparable de esa expansión significa que hay un enorme incremento en la velocidad y volumen de los movimientos de capital. En lugar de que la impredecibilidad del capital sea superada, la expansión y administración del crédito significan que la crisis está mediada crecientemente por el movimiento rápido y volátil del dinero. Hasta ahora, las series de crisis financieras que han golpeado al mundo durante los últimos diecisiete años aproximadamente: la crisis de la deuda de 1982, el crac de la bolsa en 1987, las crisis de ahorro y préstamo y de los bonos basura y los escándalos de finales de la década de los 80 y principios de los 90, la crisis del tequila de 1994/95, la crisis del sudeste asiático 1997/98, la crisis del rublo de 1998, la crisis del samba de 1998/99. En cada uno de estos casos, los administradores han tenido éxito en restringir el impacto de la crisis, normalmente con terribles consecuencias para los afectados; pero en cada caso ha habido un riesgo de 'crisis sistémica', de una crisis financiera mundial.

Cuanto más crece la separación entre la acumulación real y la monetaria, es mayor el vacío entre la subordinación real de la vida conseguida y la subordinación demandada por la voracidad del capital. El capital, a fin de sobrevivir, se vuelve más y más demandante. '¡Arrodíllense, arrodíllense! ¡Póstrense! ¡Vendan hasta la última gota de dignidad que poseen!' es la consigna del capital contemporáneo. La tendencia del capital a subordinar cada aspecto de vida más y más intensamente es la esencia del neoliberalismo. El neoliberalismo es el intento de resolver la crisis a partir de la intensificación y reorganización de la subordinación. La separación de sujeto y objeto (la deshumanización del sujeto) es llevada hacia nuevos extremos por la extensión del comando-a-través-del-dinero. Así como el capital en el siglo dieciocho estableció su dominio a través del cercamiento de la tierra, ahora el capital está tratando de superar su crisis a través del cercamiento de cada vez más áreas de la actividad social, imponiendo el dominio del dinero donde previamente la subordinación era sólo indirecta. La mercantilización de las tierras<sup>105</sup>, la mercantilización creciente del cuidado de la salud y la educación<sup>106</sup>, la extensión del concepto de propiedad hasta incluir el software y los genes, la reducción de la provisión de asistencia social en aquellos países en los que existe, el incremento del estrés en el trabajo: todas estas son medidas que intentan extender e intensificar la subordinación, que trazan nuevas áreas y dicen 'estas áreas ahora están sujetas al dominio directo del capital, del dinero'. Del mismo modo que los cercamientos del siglo dieciocho significaron que la conducta que anteriormente sólo era asunto de cada uno, se había vuelto conducta-contra-el capital, conducta a ser penada por la ley y la pobreza, así, los

---

<sup>105</sup> Véase la reforma del Artículo 27 de la Constitución en México, por ejemplo, que jugó un rol importante en el levantamiento zapatista.

<sup>106</sup> Ver la UNAM, por ejemplo.

cercamientos de hoy significan que la conducta previamente vista como normal comienza a aparecer como una amenaza para el capital. De esta manera, por ejemplo, el deseo de los indígenas de Chiapas de mantener sus tradicionales modelos de vida es parte del conflicto con la extensión de la propiedad hasta incluir el desarrollo genético; en las universidades se vuelve más difícil para los estudiantes o los profesores trabajar sobre temas como Platón o Aristóteles, porque esta clase de trabajo no es considerada compatible con la tendencia del capital a subordinar el trabajo intelectual cada vez más a sus necesidades; el simple placer de jugar con niños o celebrar cumpleaños se vuelve más difícil de mantener de cara a la intensificación del estrés en el trabajo. El capital nos ha dicho de tantas maneras que doblemos nuestras vidas cada vez más a sus dictados (la operación de la ley del valor), que nuestras faltas de subordinación se vuelven cada vez más un punto de conflicto, algo que debe ser penado por la pobreza o algo peor. 'Arrodíllense, arrodíllense, arrodíllense' grita el capital. En vano: no es suficiente.

En los 30 Paul Mattick habló de la 'crisis permanente' del capitalismo; podría parecer que estamos en una situación similar, en una prolongada crisis que no está resuelta. Mattick fue demasiado optimista: la crisis de los 30 no fue permanente, fue resuelta a través del sacrificio de alrededor de treinta millones de personas. Esto es aterrador.

Y sin embargo, no hay nada pre-determinado en relación a la crisis. Somos la crisis, nosotros—gritamos en las calles, en el campo, en las fábricas, en las oficinas, en nuestros hogares; nosotros, los insubordinados que decimos ¡no!, que decimos ¡suficiente!, suficiente de sus estúpidos juegos de poder, suficiente de su estúpida explotación, suficiente de su juego de ser soldados y jefes; nosotros que no explotamos y no queremos explotar, nosotros que no tenemos poder y no queremos tener poder, nosotros que queremos vivir una vida que consideremos humana, nosotros que somos sin rostro, sin voz: nosotros somos la crisis del capitalismo. La teoría de la crisis no es sólo una teoría del miedo sino también una teoría de la esperanza.

## Capítulo 10 ¿Revolución?

### I

La revolución se ha vuelto un tema tabú. Los que rechazamos el modelo leninista tendemos a toser y balbucear cuando somos interrogados acerca de la revolución, a murmurar generalidades y tratar de ocultar nuestra vergüenza cambiando de tema. Aquellos que adhieren al concepto leninista tienen una idea clara de lo que significa la revolución. Nosotros no.

Sin embargo, la revolución es más urgente que nunca. La proliferación de armas nucleares, la destrucción del medio ambiente, la brecha que crece aceleradamente entre ricos y pobres, la desintegración de la cohesión social y el crecimiento de la violencia fortuita: hay demasiadas señales de que la humanidad se está precipitando hacia su propia destrucción a una velocidad mayor que nunca. En su batalla contra la humanidad, el capital se ha vuelto más y más agresivo. La destrucción total de la humanidad no es necesariamente inminente, pero existe como posibilidad constante.

La ruptura radical con una organización social que deshumaniza y destruye es más urgente que nunca. Pero no sabemos cómo realizar ese quiebre radical. Ya ni siquiera sabemos lo que significa la revolución.

Sí tenemos alguna idea de lo que no significa. Gran parte de la discusión en este libro ha tenido como fondo el rechazo de un concepto de revolución que parece no sólo inadecuado sino destructivo. También contamos con la presencia de un movimiento particularmente inspirador, el levantamiento zapatista, para sugerir lo que la revolución podría significar. Y tenemos algunas otras pistas que dan forma al concepto de revolución y a la idea de acción revolucionaria. Hay ciertas bases, pues, para trascender la etapa de la tos y el balbuceo sin caer en la tentación de tratar de brindar un cuadro perfecto de aquello que no existe. Tratar de hablar de revolución es como tratar de armar un rompecabezas cuando sabemos que, históricamente, algunas de las piezas aún no han sido hechas. No podemos ver la figura completa, pero sí podemos componer algunas de las partes. Este capítulo, entonces, es un intento de ir más allá del silencio embarazoso juntando algunas ideas de un modo no enteramente coherente, con cabos sueltos.

### II

La idea de revolución que ha dominado la tradición marxista desde el comienzo del siglo veinte ha sido aquella de la construcción laboriosa de un partido de vanguardia que dirigiría al proletariado (y posiblemente a los campesinos) en la conquista del poder del Estado. La conquista del poder estatal marca una cesura, un corte entre un antes y un después. Luego de la toma del poder, la liderazgo revolucionaria introduciría medidas para abolir la propiedad privada de los medios de producción y para construir la organización socialista de la producción y de la sociedad en su conjunto.

Los intentos de transformar la sociedad mediante el Estado (ya sea por medios reformistas o revolucionarios) nunca han alcanzado lo que se proponían. Tantos fracasos históricos no pueden ser explicados en términos de "traición" de la revolución o de las personas. El malogro de tantos ensayos de usar el poder estatal sugiere más bien que el Estado no es el lugar del poder. Los Estados están incrustados en una red de alcance mundial de relaciones sociales capitalistas que definen su carácter. Los Estados son incapaces de efectuar un cambio social radical simplemente porque la fuga de capital que ocasionaría cualquier intento amenazaría la existencia misma del Estado. La noción de poder estatal es un espejismo: la toma del Estado no es la toma del poder.

Los intentos de transformar la sociedad mediante el Estado no sólo han fallado en lograr tal fin. La fijación en el Estado ha tendido a destruir los movimientos que empujaban hacia el cambio radical. Si los Estados están empotrados en una red global de capitalismo, eso significa que ellos tienen tendencia a reproducir las relaciones sociales capitalistas a través del modo en que operan. Los Estados funcionan de manera tal que reproducen el status quo capitalista. En su relación con nosotros, y en nuestra relación con ellos, hay una filtración de todo aquello que no es compatible con la reproducción de las relaciones sociales capitalistas. Puede ser una filtración violenta, como en la represión de la actividad revolucionaria o subversiva, pero es también una filtración menos perceptible, una marginación o supresión de las pasiones, amores, odios, rabia, risa, baile. El Estado separa lo público de lo privado y, de tal modo, impone

una división entre nosotros, separa nuestro costado público serio de nuestro frívolo e irrelevante costado privado. El Estado nos fragmenta, nos aliena de nosotros mismos.

El problema con cualquier actividad de izquierda orientada hacia el Estado es que tiende a reproducir la misma fragmentación de la persona. Si se identifica el poder con el Estado, entonces se identifica el ganar el poder con la supresión de una parte de nosotros, con la seriedad, la dedicación, el sacrificio, la eliminación de toda "irresponsabilidad". En el caso de los partidos políticos reformistas que están orientados a ganar el control del Estado por medios electorales, la naturaleza de la inserción del Estado en las relaciones sociales capitalistas significa que hay presiones considerables sobre el partido para que se proyecte como serio, responsable y respetuoso de la propiedad, y para que suprima cualquier actividad de masas que no corresponda a esta imagen. Los revolucionarios no producen la imagen del Estado de la misma manera, pero, especialmente donde las condiciones son tales que convierten en clandestina a cualquier organización revolucionaria, un revolucionario debe estar preparado para dedicarse, para sacrificarse, para subordinar su vida a la meta más elevada de ganar el poder. Aunque el objetivo pueda ser crear una sociedad en la cual la persona sea total, en la cual la alienación sea superada, se supone que mientras tanto la conquista del poder requiere la fragmentación de uno mismo. Se supone que en una sociedad sucia y alienada la única manera de habérselas con el enemigo es adaptar su lenguaje y sus formas de organización.

Este modo de ver el poder tiene su expresión más extrema en la identificación del poder con la fuerza militar. El ejército (ya sea estatal o revolucionario) no sólo es un modelo para la organización fabril sino su exageración, la intensificación de la autoalienación hasta su extremo, la subordinación máxima de la vida afectiva normal. En la idea de que el poder es la fuerza militar (y de que el poder debe ser ganado por la fuerza militar), el poder y la deshumanización (de uno mismo y de los demás) son considerados como prácticamente idénticos.

La tradición de la organización orientada hacia el Estado privilegia a los hombres (y especialmente a los jóvenes), no necesariamente en el sentido de cualquier discriminación directa contra las mujeres, sino sobre todo en la manera en que son evaluadas diferentes formas de la experiencia social. La dedicación profesional a la revolución promueve una cultura en la cual hay una jerarquización de la experiencia y la actividad social. Se da prioridad a la acción o la experiencia dirigida hacia el Estado, y otros tipos de experiencia (las relaciones afectivas, el juego con los niños, la sensualidad, etc.) reciben una importancia secundaria. La misma separación entre lo público y lo privado, entre lo serio y lo frívolo, que está en la base de la existencia del Estado, se reproduce dentro de la organización revolucionaria (o reformista). En el mundo capitalista, la política es un asunto serio (por no decir aburrido), una materia ante todo para el género serio (por no decir aburrido), una cuestión que no tiene espacio para los niños, los chistes o los juegos. En el mundo de la izquierda tradicional esto no es muy diferente.

El concepto de revolución orientado hacia el Estado tiene el gran mérito de brindar una respuesta a la cuestión de "¿cómo podemos cambiar la sociedad?", y ese es indudablemente su gran atractivo. Desdichadamente, es una respuesta equivocada, porque la orientación hacia el Estado reproduce y extiende el Estado en vez de destruirlo.

El centrarse en el Estado no es la única manera en que el concepto tradicional de revolución reproduce aquello que aspira a destruir. En tal concepto también está implícita una suposición acerca de la homogeneidad del tiempo. La revolución implica aquí una clara ruptura entre un "antes" y un "después". Antes de la revolución perdura el reino de la necesidad, después de la revolución llega el reino de la libertad. Antes de la revolución, los seres humanos son objetos, luego devienen sujetos. Antes de la revolución debemos sacrificarnos para alcanzar la meta de la revolución, después de la revolución vendrá el placer de la emancipación. El corte entre antes y después implica un instrumentalismo. La lucha del antes es un medio para conseguir el después. Las privaciones de la lucha actual están justificadas por el objetivo, el después. Desde una perspectiva histórica mundial, la lucha actual es un medio para conseguir el fin; desde la misma perspectiva, las personas que luchan ahora son un medio para lograr un fin. Como esto es el antes, como esto es el reino de la necesidad, el tratamiento de las personas como objetos, como medios, es transplantado desde el uso capitalista de las personas como objetos hacia la práctica revolucionaria, justificada, por supuesto, por el después, el futuro que aún no ha llegado.

En el concepto de un antes y un después de la revolución, la historia se escribe en el modo indicativo. En el subjuntivo, no hay una distinción clara entre el presente y el futuro: el presente aspira

hacia una alteridad posible, teme una alteridad posible, sin que haya líneas claras. En el indicativo hay una clara distinción entre presente y futuro, una distinción que depende, no obstante, de la separación del sujeto y el objeto, de la contención y disciplinamiento del sujeto. El indicativo es el modo del realismo, con todo lo que eso implica en términos de ceguera ante la definición de la realidad por el poder-sobre. Si la realidad y con ella las concepciones de tiempo y espacio son definidas por el poder, por la separación del sujeto y el objeto, entonces la aceptación de las nociones adquiridas acerca de la realidad, el tiempo y el espacio reproduce inevitablemente el poder que intentaba destruir. El modo indicativo contiene, limita, constriñe. Si la revolución es un grito-en-contra-de y una aspiración-hacia, entonces forzarla dentro de la lógica indicativa e instrumentalista del antes-y-después equivale a des-radicalizarla, a subordinarla a la perpetuación de la separación del sujeto y el objeto.

Pero si eso no, ¿entonces qué? Para muchos, el fracaso de la solución leninista prueba la imposibilidad de la revolución social, la inevitabilidad del conformarse. Esto es completamente inaceptable.

### III

En los años recientes hemos tenido la experiencia de un importante movimiento revolucionario que ha propuesto un modo de pensar la revolución radicalmente diferente. Es el levantamiento zapatista en Chiapas, en el sudeste de México. El concepto de revolución propuesto por los zapatistas se corresponde desde muchos puntos de vista con las ideas sostenidas en este libro. En parte esto es porque ambos son, en diferentes modos, respuestas a los dilemas del proyecto revolucionario, ambos son reacciones ante el fracaso del modelo leninista; y también porque muchas de las ideas aquí presentadas surgen a partir de la reflexión acerca de la experiencia zapatista.<sup>107</sup> Según nuestro argumento, el movimiento zapatista se presenta no sólo como una inspiración sino también como un testimonio de que las ideas aquí defendidas no son meras abstracciones académicas, sino que son centrales para los aspectos prácticos de la organización revolucionaria contemporánea.

El rasgo más claro que distingue al movimiento zapatista de la mayoría de los movimientos revolucionarios del siglo veinte, y el más obvio punto de acuerdo con el presente argumento, es que ellos no apuntan a tomar el poder. Desean construir un mundo nuevo, pero sin tomar el poder.<sup>108</sup> Una y otra vez, rechazan la noción de conquista del Estado u ocupación de posiciones de poder.<sup>109</sup> Su revolución, declaran, no es una “Revolución con R mayúscula”, sino revolución con “r” minúscula (“con minúsculas, para evitar polémicas con las múltiples vanguardias y salvaguardas de LA REVOLUCIÓN”).<sup>110</sup> La afirmación del movimiento como revolucionario no reside en la preparación para el Evento futuro sino en la inversión presente de la perspectiva, en la constante insistencia en ver al mundo en los términos de aquello que es incompatible con el mundo tal cual es: la dignidad humana.

La noción de dignidad es central en el discurso del EZLN: su lucha es por la dignidad y fue la dignidad la que los hizo alzarse en contra de la opresión.<sup>111</sup> Presentan su movimiento no en términos de una vanguardia iluminada que lleva la revolución a las masas alienadas y oprimidas, sino en los términos de la rebeldía que está dentro de todos nosotros. Ellos son, dicen, “gente totalmente común, es decir, rebeldes”.<sup>112</sup> El grupo de revolucionarios que fueron a la Selva Lacandona para fomentar la revolución iba con una noción más tradicional de llevar la revolución a la gente, pero cuando trataron de instruirla encontraron que los roles con los que contaban estaban invertidos. Aprendieron a escuchar en lugar de solamente hablar y descubrieron que escuchar los obligaba a adaptar sus conceptos y cambiar su idea de revolución. La organización del movimiento está estructurada alrededor de la idea de escuchar, siendo su principio central “mandar obedeciendo”<sup>113</sup>: desarrollando la práctica tradicional de las comunidades indígenas, todas las decisiones importantes son discutidas por la comunidad entera hasta llegar a un consenso, y se supone que todos los que ocupan cargos de autoridad son revocables inmediatamente si no satisfacen a la comunidad, si no mandan obedeciéndola. De acuerdo con esto, se ve a la revolución no

---

<sup>107</sup> Referencia a *Zapatista!*

<sup>108</sup> Cita de la “Primera Declaración de La Realidad”, enero de 1996, en *La Jornada*, 30 de enero de 1996.

<sup>109</sup> Con respecto a esto, se inspiran en la memoria de Emiliano Zapata, quien se apartó de la posibilidad de ocupar un posición en el poder estatal. Véase el artículo de Enrique en *Zapatista!*

<sup>110</sup> Subcomandante Insurgente Marcos, “México: La Luna entre los espejos de la noche y el cristal del día”, *La Jornada*, 9/10/11 de junio de 1995, p. 17 (11 de junio).

<sup>111</sup> Cita.

<sup>112</sup> Cita.

<sup>113</sup> NdT: En español en el original.

como siguiendo un plan preconcebido para alcanzar una meta definida, sino que, por el contrario, “camina preguntando” (“preguntando caminamos”, dicen ellos).<sup>114</sup> El movimiento avanza mediante el robustecimiento de la dignidad de la gente, mediante el rechazo progresivo de la opresión y la afirmación del control sobre nuestras propias vidas —a través de la creación de municipalidades autónomas, por ejemplo, áreas administradas por la gente misma, con total independencia del Estado.

La insistencia en relación con la dignidad y con el escuchar implica la inversión de conceptos recibidos del realismo. El realismo, como se lo entiende usualmente, está asociado con el razonamiento instrumental, con la subordinación de la acción y de las personas al logro de objetivos, precisamente lo contrario del “preguntando caminamos”. El alejamiento del instrumentalismo es un desplazamiento del “qué” al “cómo” de la revolución. Lo importante no es *qué* se decide o *qué* hay que hacer, sino *cómo* se toman las decisiones y *cómo* se hacen las cosas. La subordinación capitalista del poder-de al poder-sobre es la subordinación del cómo al qué: lo que hay que hacer es decidido por las autoridades, el cómo es simplemente el método más efectivo para obtener el qué. Reproducir la dominación del qué sobre el cómo, como en el concepto instrumental tradicional de revolución, es reproducir la subordinación del poder-de al poder-sobre.

El rechazo de los conceptos recibidos del realismo está expresado en los conceptos y el lenguaje de los zapatistas. Su enfoque es anti-identitario. Esto se hace más que evidente en su rechazo a identificarse como un movimiento indígena y en su rechazo a encajar en las categorías puras de la izquierda tradicional. El poder es la Es-seidad, identificación. El poder dice: “Yo soy el que soy, la repetición eterna”.<sup>115</sup> El Estado es el gran Clasificador. El poder dice a los rebeldes: “No seáis molestos, no os neguéis a ser clasificados. Todo lo que no puede ser clasificado no cuenta, no existe, no es”.<sup>116</sup> En los comunicados del EZLN, las distinciones de tiempo y espacio se desmoronan: los comunicados están llenos de historias que conducen al lector a través del tiempo y el espacio, que rechazan las separaciones entre lo vivo y lo muerto, entre la fantasía y la realidad, entre la seriedad y el humor. El modo indicativo se disuelve en el subjuntivo. La revolución ya no es sólo lucha presente para lograr un futuro distinto. La revolución es la existencia presente de la dignidad, de aquello que niega la es-seidad, de aquello dentro de lo cual el pasado y el futuro, la posibilidad y el sueño están mezclados.

Desde esta perspectiva la revolución es inherentemente ambigua y contradictoria. Un movimiento que camina preguntando puede no tener certeza de hacia dónde va. La experiencia histórica sugiere, ciertamente, que la ambigüedad y la contradicción forman parte de cualquier proceso revolucionario, no importa cuán centralizado esté el movimiento, no importa cuán claramente defina sus objetivos. En un movimiento que es autodeterminante la ambigüedad y la contradicción son más explícitas. No hay ningún camino pavimentado a seguir, sólo un sendero que se hace caminando sobre él, sin nada más que unas pocas estrellas como guía. Como lo expresa el comandante Tacho, el proceso revolucionario es como tratar de aprender lecciones en una escuela que aún no ha sido siquiera construida.<sup>117</sup> La revolución, ciertamente hoy y probablemente siempre, significa una reinvencción de la revolución. La revolución sólo puede ser una experimentación siempre renovada para hallar modos de canalizar la lucha por la humanidad, con todos los riesgos que eso implica.

No hay garantías en éste proceso, pero tampoco en el movimiento más orientado, centralizado y disciplinado no hay garantías —mejor dicho la única certeza es que a lo sumo creará una sociedad orientada a un fin, centralizada y disciplinada. La naturaleza del resultado posible del movimiento ya está inscrita en el movimiento mismo. El movimiento zapatista es un movimiento “prefigurativo”, en el cual la organización no se concibe en términos del medio más eficiente para alcanzar un fin, sino en términos de la creación o el fortalecimiento de aquellos procesos sociales que son percibidos como parte de la sociedad que se desea crear. La dignidad, pues, no es sólo una referencia a la meta del movimiento (una sociedad basada en el reconocimiento de la dignidad humana) sino también, y especialmente, un principio de la organización presente del movimiento. El hecho de que todas las decisiones principales se tomen sobre la base de las discusiones comunales que incluyen a todas las mujeres, los hombres y los niños mayores de doce años en cada comunidad, es una expresión del reconocimiento de la dignidad de aquellos que forman parte del movimiento. Esto no los vuelve santos, ni sujetos inocentes. Como sujetos de una sociedad capitalista, están tan alienados y dañados como cualquier otro sujeto, pero la observación

<sup>114</sup> NdT: En español en el original.

<sup>115</sup> Comunicado de mayo de 1996, *La Jornada*, 10 de junio de 1996.

<sup>116</sup> Comunicado de mayo de 1996, *La Jornada*, 10 de junio de 1996.

<sup>117</sup> Yvon Le Bot, *El sueño Zapatista*, México, Plaza & Janés, 1997, p. 191.

de la dignidad como el principio básico de organización significa que la organización canaliza o cataliza lo antifetichista, lo opuesto a la alienación. Comprender al movimiento como la articulación de dignidades mediante el hablar y escuchar o, lo que es lo mismo, como la emancipación progresiva del poder-de, es el camino más seguro para moverse en contra de la opresión del poder-sobre.

El EZLN, sin embargo, no sólo está armado de dignidad: también está armado con fusiles. Está, como ellos lo expresan, armado con verdad y fuego. Aparte de las “bases de apoyo” civiles, están organizados como un ejército, con toda la jerarquía de rangos militares y la falta de democracia que tal organización implica. Aceptan, parecería, que no pueden evitar tener una conexión con la realidad del poder que impone una reproducción del poder dentro del movimiento mismo. Ven esto como una contradicción inevitable, como una forma necesaria de organización que va en contra de la naturaleza prefigurativa del movimiento en su conjunto. Su mayor deseo, dicen, es que el ejército mismo desaparezca, que la sociedad civil asuma la lucha hasta el punto de que la existencia del EZLN se vuelva irrelevante. El ejército, sostienen reiteradamente, aunque necesario, no puede dirigir la construcción de una sociedad democrática basada en la dignidad humana simplemente porque no es una organización democrática.

La organización del EZLN como un ejército plantea muy agudamente la cuestión del enlace con la realidad del poder. No es el argumento tradicional de los movimientos de guerrilla, que dice, en efecto: “como el enemigo se organiza militarmente, nosotros debemos organizarnos del mismo modo para derrotarlo”, de modo que el movimiento revolucionario adopta las mismas estructuras y se vuelve en muchos sentidos indistinguible del poder que busca derrocar. El argumento zapatista es completamente distinto: dice “nuestro movimiento debe ser completamente diferente, en sus principios y organización, del poder que tratamos de derrotar, pero sin embargo desafortunadamente necesitamos rodear al movimiento con un muro protector de realismo político para asegurar nuestra propia supervivencia física”. El muro protector de realismo no es sólo una cuestión de armas: también puede observarse quizá en el cultivo de buenas relaciones con personalidades reconocidas, lo cual suma al muro protector, o en otras formas de cálculo basadas en la “realidad” de la situación política. Es necesario, parecería, pensar no sólo en términos de anti-poder, sino también en términos de contra-poder.

En una situación en la cual la aniquilación física por parte del ejército estatal es una posibilidad constante, es difícil negar la importancia de la organización armada o sostener que el EZLN debería bajar sus armas. Al mismo tiempo, no obstante, en el desarrollo efectivo del movimiento (contrariamente a las expectativas iniciales de los mismos zapatistas) las armas no han desempeñado un papel significativo en su defensa. En la práctica es el arma de la verdad, no el arma de fuego, la que ha sido importante. Es la resonancia de la dignidad de los zapatistas y no las armas que empuñan lo que ha impedido al ejército atacar directamente. Cuando el ejército ha pretendido invadir comunidades, no se ha encontrado con armas, sino con mujeres, hombres y niños desarmados rechazándolos físicamente, con los fotógrafos y la transmisión de fotografías y reportes en la prensa, con protestas en las calles de México y otras ciudades en todas partes del mundo. Hasta éste momento, al menos, las armas del EZLN no han tenido un rol directo en su defensa. Hasta aquí, por lo menos, es el anti-poder antes que el contra-poder lo que ha resultado efectivo. Bien puede ocurrir que las armas se vuelvan necesarias como medio de defensa física, pero si la lucha se transforma en una lucha armada, más que marginalmente, esto señalaría el fracaso del movimiento, sin importar el resultado del conflicto armado.

Dejando a un lado la posibilidad de la desintegración del movimiento en un conflicto armado abierto, permanece mucho más abierta la pregunta de qué significaría realmente una revolución zapatista. Una interpretación minimalista (no tan minimalista, por cierto) la vería en términos de la construcción de un sistema político más democrático en México, con el total reconocimiento de los derechos indígenas. Sin embargo, la idea de crear una sociedad basada en el reconocimiento mutuo de la dignidad humana va más lejos, mucho más allá de eso. Implica la disolución (o quizá la evaporación) de la propiedad privada, la disolución del Estado, la construcción de una sociedad basada en la emancipación del poder-de. Probablemente no pueda explicarse en detalle qué significa esto, simplemente porque la emancipación del poder-de implica la progresiva emancipación del poder-de crear una sociedad basada en el poder-de, lo que en cualquier caso resultaría imprevisible pues se basaría en el poder-de emancipado. “Caminamos, no corremos”, dicen los zapatistas, “porque vamos muy lejos”.<sup>118</sup>

---

<sup>118</sup> Referencia a la consulta de 1999.

## IV

El contexto del levantamiento zapatista es la desesperación de la fuga del capital respecto de la insubordinación. Hoy cualquier discusión de la revolución se sitúa en éste contexto histórico.

La fuga del capital en dinero, discutida en el capítulo anterior, es un viaje hacia la violencia. La violencia es en primer lugar la violencia del dinero, del mercado. El movimiento del dinero derriva las barreras a la penetración del capital: las selvas son arrasadas y sus poblaciones expulsadas para que los recursos puedan ser explotados por el capital; vastas áreas de actividad económica se abren al capital a través de la privatización; otras áreas enormes de actividad se abandonan porque ya no son suficientemente rentables; grandes áreas del globo se abandonan porque no brindan condiciones de acumulación favorables y se deja morir de hambre a sus poblaciones; más de mil millones de personas viven próximas a la inanición porque el capital no los precisa; aquellos con la suficiente fortuna de ser explotados tienen sus vidas sujetas más y más intensamente al capital. No es sorprendente que los zapatistas se refieran al proceso actual como la Cuarta Guerra Mundial.

La violencia del dinero nunca se presenta sola. La violencia de la fuerza física directa siempre se alza en el fondo, o en primer plano, para reforzar las reglas del mercado. Para aquellos que no quieren morir de hambre en silencio, para aquellos que no quieren ver destruidos sus sustentos y sus comunidades, toda la violencia del Estado está pronta para sostener la santidad de la ley y la inviolabilidad de la propiedad privada.

La violencia del dinero, las depredaciones genocidas del neoliberalismo, son las luchas desesperadas, frenéticas del capital para sobrevivir, para renovar su dominación, para preservar un sistema de estupidez criminal cuya única justificación es simplemente que es, en una gramática conceptual que no permite nada excepto lo que es. La violencia del capital es una medida de su debilidad antes que de su fuerza. El frenético movimiento de dinero es una señal de la permanente inadecuación del proceso de explotación.

¿Cómo afecta todo esto al concepto de revolución?

El modo más obvio en que lo afecta es por la aparente destrucción del “sujeto revolucionario”, el proletariado tradicional,<sup>119</sup> con todo lo que eso implica en términos de ideología y modelos de organización política, tanto parlamentarios como revolucionarios. Por supuesto, el proletariado no ha sido destruido: la producción de plusvalor sigue siendo el pivote del poder. No obstante, ha habido cambios importantes en la organización de la relación de explotación y del poder en general. El declive relativo del capital invertido en la producción en relación con el capital bajo la forma de dinero da al capital una nueva velocidad de movimiento. El tragar y escupir gente inherente a la acumulación del capital adquiere un nuevo frenesí. Aquello que Marx denominó “acumulación primitiva”, la irrupción del capital en un suelo nuevo, adquiere una nueva relevancia.<sup>120</sup> Si la lucha de clases es vista no sólo como una lucha entre clases establecidas sino también como un proceso de clasificación, éste proceso adquiere una nueva importancia. La existencia de la clase, esto se vio en un capítulo anterior, es su constitución diaria, la lucha del reloj despertador cotidianamente repetida. Sin embargo, donde la lucha no consiste sólo en llevar a los trabajadores y quizá a sus hijos de vuelta a las mismas fábricas para realizar el mismo trabajo, sino en imponer la disciplina capitalista sobre la economía de la ex-Unión Soviética, por ejemplo, o en sujetar áreas de la selva a los requerimientos y ritmos de la producción capitalista, o en deshacerse de los trabajadores en la fábrica y dirigir a sus hijos hacia empleos temporarios y mal pagos en MacDonalds, entonces la necesidad de constituirse como opuesto a la reproducción de clase afirma su presencia con nueva urgencia. La lucha de clases se vuelve más aguda, más fluida en sus formas de manifestación, más difícilmente encuadrable dentro de las definiciones que habían surgido sobre la base de los primeros modelos de lucha (tanto que aquellos atrapados en esas definiciones anteriores ya no la reconocen como lucha de clases). Todo esto se vuelve más loco, más difícil de encasillar, más imprevisible, más inestable en términos de ideología y formas de organización.

---

<sup>119</sup> El “proletariado tradicional” significa, por supuesto, el proletariado tal como existió (o se pensó que existía) en los días en que aquellos que escribían acerca del “proletariado tradicional” eran jóvenes.

<sup>120</sup> Acerca de la renovada importancia de la acumulación primitiva, véase Bonefeld y Dalla Costa. El debate sobre los Nuevos Cercamientos va en la misma dirección.

El movimiento frenético del capital es el movimiento frenético de la lucha de clases. La inestabilidad de la lucha de clases es la inestabilidad del capital. El intento de contener el conflicto, como se vio, ha llevado a una crónica inestabilidad financiera del capital, a la posibilidad siempre presente de colapso financiero. La imagen del sistema financiero mundial como un personaje de dibujos animados caminando sobre el borde del precipicio y siendo sostenido por nada más que la expansión ficticia del dinero por parte de las autoridades del mundo monetario plantea la cuestión de la relación entre el posible colapso monetario y la lucha por el cambio revolucionario. Si la sustancia de la inestabilidad monetaria es la fuerza de la insubordinación, entonces cualquier ascenso en la insubordinación es probable que intensifique la inestabilidad del sistema financiero, que aumente la posibilidad de colapso monetario. Sin embargo, como los modelos de sociabilidad y cooperación se establecen ahora predominantemente a través del dinero, el colapso del sistema monetario podría significar un desastre social enorme en términos de la ruptura de las relaciones sociales de cooperación y de poder-de hacer cosas. La barbarie del colapso financiero podría ser incluso mayor que la barbarie de la “estabilidad” capitalista.

Es por eso que la comprensión de la inestabilidad financiera es importante. Si la inestabilidad es vista sólo como una expresión de las contradicciones del capital, como una fuerza separada de la lucha, entonces el colapso financiero aparecerá como una explosión de barbarie, algo a ser evitado, si es necesario mediante la contención de la lucha para preservar el orden monetario. No obstante, si la inestabilidad monetaria es entendida como el reflejo fetichizado de la insubordinación y la no-subordinación acumuladas de la actividad humana, como la unión progresiva de las dignidades, entonces se vuelve posible concebir que el estrellarse del dibujo animado en el abismo, del Dinero, constituiría más bien la liberación que la condenación de la humanidad, la liberación del potencial humano para solucionar los problemas del mundo antes que su aniquilación.

Esto implica un concepto de la revolución como la emancipación del poder-de, como la liberación del potencial humano. La lucha revolucionaria es la lucha para emancipar el poder-de, para construir formas autónomas de realizar el potencial humano. Esto puede expresarse en términos más ortodoxos observando la revolución como la liberación de las fuerzas productivas respecto de las relaciones de producción, pero “fuerzas productivas” debe ser claramente entendida no como la fuerza impersonal del progreso tecnológico (como en las interpretaciones ortodoxas) sino como el potencial humano, el humano poder-de realizar cosas.

Empero, hay aquí un problema. El modelo de dominación dentro del cual el capital productivo estaba en primer plano creó una clara tensión entre poder-de y poder-sobre. Particularmente en la primera parte del siglo veinte, en la cual el trabajo calificado jugó un rol central en la producción de capital, había una tensión obvia entre lo que los trabajadores podían realizar autónomamente si se liberaban del capital y la degradación de su trabajo bajo la dominación capitalista. La noción de “dignidad del trabajo” expresó esta tensión claramente, aunque tendió a acarrear una reducción de la creatividad humana al trabajo, una reducción que ya ostentaba las huellas de la dominación capitalista. El desarrollo a mediados de siglo de las fábricas de producción masiva con toda la estúpida repetición que eso implica, y ahora la separación de gran parte de la población de cualquier “trabajo” regular, cambia la naturaleza de la tensión entre el potencial humano y la existencia de ese potencial como capital.

El desarrollo actual del capitalismo implica, en otras palabras, un cambio en la relación entre el grito-en-contra y el movimiento del poder-de (los dos ejes de éste libro). Aunque es cierto que ambos están inextricablemente ligados y que en el proceso de la lucha-en-contra se forman relaciones que no son la imagen especular de las relaciones de poder en contra de las cuales está dirigida la lucha (como se sostuvo en el capítulo 8), la fuga del capital con respecto al “proletariado tradicional” tiene un efecto contradictorio en esta relación. Por un lado, el crecimiento del desempleo y el empleo a tiempo parcial abre un espacio para que aquellos que el mundo del mercado deja de lado desarrollen proyectos autónomos que combinen la lucha con el desarrollo consciente del potencial humano: esto puede observarse, por ejemplo, en el desarrollo de algunos centros de trabajadores desocupados, centros sociales o proyectos cooperativos de producción. Por otro lado, las depredaciones del capitalismo son tan intensas que también provocan un grito-en-contra, un No que está casi completamente desprovisto de potencial emancipatorio, un No tan desnudo que reproduce meramente aquello contra lo que se grita. El desarrollo actual del capitalismo es tan terrorista que provoca una respuesta terrorista, tan anti-humanista que provoca una respuesta igualmente anti-humanista, que, aunque es totalmente comprensible, solamente reproduce las relaciones de poder que buscaba destruir.

Todo esto sugiere que la revolución no puede ser pensada como un proceso automático, ni tampoco como la esmerada construcción de un contra-poder en la forma de un partido o un ejército revolucionario, sino que más bien debe ser concebida como la extensión de las formas alternativas de sociabilidad que ya existen en antagonismo con las formas capitalistas enfermas (en todo sentido) de trato social.

## V

El capitalismo es la fetichización, la subjetivización del objeto y la objetivización del sujeto, la de-subjetivización del sujeto. La lucha anticapitalista es la anti-fetichización, la re-subjetivización del sujeto, la lucha de la dignidad por la dignidad.

El capitalismo es la identificación. La lucha anticapitalista es la lucha en contra de la identificación, la lucha anti-identitaria. Las luchas frecuentemente se manifiestan como la afirmación de identidades suprimidas (como las de las mujeres, los gays, los indígenas, los vascos), pero la mera afirmación de la identidad no hace absolutamente nada para desafiar a un sistema de poder basado en la identificación, como resulta claro en la facilidad con la que el capitalismo ha absorbido el movimiento de las mujeres, el movimiento negro y tantos movimientos nacionalistas. Es sólo en la medida en que la afirmación de la identidad incluye simultáneamente la afirmación de la trascendencia de esa identidad que el movimiento apunta más allá del capitalismo de alguna manera. De éste modo, la importancia del movimiento zapatista no reside en el hecho de que es un movimiento indígena sino en el hecho de que tanto afirma como trasciende su carácter de movimiento indígena, diciendo en efecto, “somos indígenas y más que eso: nuestra lucha es por la emancipación de la humanidad”. La mera afirmación de identidad, aún si la identidad es concebida como progresiva, no hace más que pavimentar el camino a lo largo del cual la humanidad se precipita hacia su propia aniquilación física. En la medida en que se mantienen en el nivel de meras expresiones de identidad, no hay diferencia entre decir “somos negros” y “somos blancos”, “somos mujeres” y “somos hombres”, “somos irlandeses” y “somos ingleses”, “somos mexicanos” y “somos norteamericanos”, “somos gays” y “somos heterosexuales”. En cada caso, la mera afirmación de la identidad es la falsa expresión de una es-seidad (que generalmente incluye una ha-sido-idad [*has-been-ness*] construida) que, si no es trascendida, reproduce los estereotipos nacionales, raciales o sexuales que (posiblemente) se propone combatir. Claro que la afirmación de las identidades oprimidas supone frecuentemente la trascendencia de esas identidades, como en la idea zapatista de que nuestra lucha es por un mundo en que haya lugar para muchos mundos, pero es importante en ese caso pensar tales luchas como anti-identitarias antes que como identitarias, como apuntando más allá de las identidades hacia un concepto de humanidad, de humanidad no como una uniformidad abstracta sino como un mundo de diferencia.

Un mundo de diferencia es un mundo no sólo de la dignidad sino de las dignidades. La visión instrumental de la lucha revolucionaria como un medio para un fin sugiere la pregunta por la “línea correcta”: ¿cuál es el modo más efectivo de alcanzar el fin deseado? Una vez que se abandona éste enfoque, el mundo puede verse lleno de un millón de maneras diferentes de luchar por la dignidad, un millón de maneras diferentes de resistir el poder, un millón de maneras diferentes de proyectar, más allá lo que es, lo que podría ser, muchas de las cuales residen bastante más allá de lo que habitualmente se considera como “político”, muchas de las cuales son bastante invisibles para la izquierda tradicional. Ninguna de éstas maneras es *a priori* más válida que cualquier otra. La autopista directa (la línea correcta) hacia el socialismo se fragmenta en un millón de senderos diferentes serpenteando entre las colinas. En una autopista directa todo lo que importa es la meta, en los senderos serpenteantes lo que importa es ante todo el placer del viajar.<sup>121</sup>

Esta metáfora podría sugerir un relativismo absoluto en el cual no hay terreno para la crítica. ¿Cuál de los senderos serpenteantes se desvía en dirección al fascismo, como lo han hecho tantos? Si no hay noción de una línea correcta, entonces ¿cómo podemos criticarlos? Pensar en términos de una multitud de senderos serpenteantes no significa que no hay sentido de la dirección. No es el sentido de la dirección que implica una autopista directa, pero hay estrellas guía, estrellas guía que son la proyección de las luchas presentes, estrellas guía destiladas a partir de toda una historia de sueños y luchas por la realización de esos sueños, estrellas guía tales como la dignidad, el reconocimiento mutuo, la emancipación del potencial humano, la cooperación. Esta también el sentido de la dirección que proviene

---

<sup>121</sup> Referencia a Marcuse.

de aquello de lo que estamos huyendo: la violencia, la deshumanización, el poder, el capitalismo. Lo que resulta importante, quizás, es la articulación de las dignidades, la comunicación entre los diferentes senderos, pero de un modo que respete la diferencia entre ellos. Esto implica una política (o, más bien, una anti-política) del diálogo, antes que del monólogo, una anti-política en la cual tu verdad se encuentre con la mía<sup>122</sup> o, mejor, tu anti-no-verdad se encuentre con mi anti-no-verdad.

El anti-fetichismo es el movimiento de la crítica, la negación de la negación de nuestra humanidad. El estudio del capital (del poder) no nos enseña lo que va a suceder objetivamente, ni qué juegos tenemos que jugar para hacer algo: nos muestra por sobre todo el camino por el que no queremos ir. La crítica del fetichismo es la emancipación del potencial humano, en un sentido que muestra tanto la profundidad de la penetración del poder como, por consiguiente, la profundidad de lo que está implicado en la emancipación de la humanidad. Una lucha anti-fetichista implica no sólo derribar el Estado sino, por ejemplo, disolver la homogeneidad del tiempo y el espacio, socavar la regla del presente indicativo, liberar los verbos de la dominación de los sustantivos, soltar la risa, desatar el placer. La magnitud misma del desafío deja en claro que no podría construirse ninguna autopista que pudiera dar cabida a todo eso, pero abre nuestros ojos a la multitud de senderos serpenteantes que ya existen, a la miríada de formas de luchar por la humanidad.

## VI

Pero ¿qué hay de la meta? ¿Qué hay del comunismo? Está muy bien soñar con vagar alegremente sobre las colinas, pero ¿qué hay de la realidad del capitalismo y del modo de derribarlo? Mientras la producción se organice sobre una base capitalista, continuará la explotación, la objetivización del sujeto, la miseria, la destrucción física de millones de personas por la guerra y el hambre. Hay una urgencia, ¿no?, una urgencia que requiere una autopista directa y no sólo una multitud de senderos serpenteantes.

El problema con este argumento es que la autopista es un espejismo. Con efectos especiales dignos de Hollywood, nos damos cuenta mientras nos precipitamos por ella hacia la destrucción del capitalismo que ella misma es el capitalismo y que por precipitarnos por ella estamos reproduciendo activamente las estructuras de poder que deseamos destruir.

Olvidemos la autopista. ¿No permanece aún la cuestión de la meta? La creación de una sociedad basada en la dignidad presupone la abolición del capital, presupone la abolición de una sociedad en la cual la sociabilidad se basa en la negación de la dignidad. Es cierto que la dignidad es la lucha presente. Es cierto que la lucha revolucionaria debe pensarse como siguiendo un millón de senderos diferentes. Pero, aún concediendo todo eso, queda todavía la pregunta: ¿Qué pensamos ahora acerca de la revolución? ¿Cómo concebimos la abolición del capital? ¿O meramente la pasamos por alto con la tos y el balbuceo, que es la respuesta más sencilla a cualquier pregunta sobre la revolución? ¿Se trata de que simplemente no sabemos?

La respuesta obvia es que no sabemos y que probablemente no podemos saber qué forma podría tomar la abolición del capital. Claramente implicaría la negación a aceptar que algunas personas puedan dar órdenes a otras o que algunas personas puedan apropiarse del producto de otras, pero no está claro hasta qué punto eso implicaría la confrontación directa con las fuerzas de la ley y el orden, o en qué medida podría ser alcanzado por un alejarse-del-poder colectivo, por un dar-la-espalda-y-reírse-de la absurdidad de las pretensiones del poder. Aún aceptando que tiene que haber alguna clase de “acontecimiento” en el núcleo de la revolución (la abolición o, mejor, la no aceptación del dinero o de la propiedad privada de los medios de producción), el significado de ese “acontecimiento” dependerá enteramente del proceso del cual forma parte.

Somos llevados de nuevo, pues, a centrarnos en el sendero y no en la meta. Y como no tenemos una idea clara acerca de la meta, el sendero no puede ser la autopista directa, de modo que no es sólo por elección sino por necesidad que hemos vuelto a los muchos senderos serpenteantes. La revolución debe ser inventada en el curso de su realización, los senderos están hechos para caminarlos. Es sumamente importante la calidad del andar o del bailar. “Si no puedo bailar, no quiero ser parte de tu revolución”, como decía Emma Goldman. Los senderos son los senderos del grito, los senderos de la negación, los senderos

---

<sup>122</sup> Referencia a Luis Lorenzano.

de la revuelta del placer contra el principio de realidad. Los senderos son la construcción multiversal<sup>123</sup> del Todavía No en el presente, las múltiples formas de la emancipación del poder-de humano. No hay certeza y no puede haber certeza acerca de hacia dónde conducirán los senderos, pero la revolución no es (¿o no es solamente?) lo que yace al final de los senderos, sino los senderos mismos, o mejor dicho el andar-bailar mismo, puesto que los senderos no tienen otra existencia que la trazada por el andar-bailar. Y si las demarcaciones del espacio se borran y si el tictac del tiempo se rompe, entonces el capital cesa de existir, puesto que depende de la homogeneización del tiempo y el espacio, del disciplinamiento de la experiencia humana. La revolución es entonces la implosión/explosión del tiempo y el espacio, el momento del absoluto aquí-y-ahora-idad,<sup>124</sup> el *nunc stans*,<sup>125</sup> tan común como el orgasmo.

Pero ¿dónde están, en ésta hermosa imagen de senderos serpenteantes y revolución orgásmica, la sangre y el sufrimiento, los soldados y las prisiones, y la violencia y la tortura ejercidas sobre aquellos que se rebelan? Todo eso está allí, del lado del poder, inevitablemente del lado del poder, porque si estuvieran de nuestro lado, entonces nosotros estaríamos del lado del poder: nosotros habríamos cambiado de lado, y no ellos. El sendero del realismo es el sendero del poder, la autopista hacia la destrucción de la humanidad. No tenemos más opción que inventar nuevas realidades.

---

<sup>123</sup> Referencia a Bloch acerca del *Multiversum*.

<sup>124</sup> Referencia al *Jetztzeit* de Benjamin.

<sup>125</sup> Referencia a Bloch.