

ANSELM JAPPE

Crédito a muerte

La descomposición del capitalismo y sus críticos



se

El presente volumen reúne los últimos trabajos de investigación del teórico del valor Anselm Jappe. Revisados y enriquecidos para esta edición, los textos aquí incluidos se esfuerzan por exponer sus propios presupuestos teóricos y constituyen un primer acercamiento a la teoría del valor y, al mismo tiempo, su aplicación a diferentes propósitos.

El declive del capitalismo, convertido ya en una evidencia, no siempre constituye la confirmación de las críticas que le han dirigido sus adversarios tradicionales. Se diría, por el contrario, que los viejos antagonistas caminan de la mano hacia el mismo vertedero de la historia. La cuestión de la emancipación social empieza a plantearse de una forma nueva. Hay que volver a pensarla. Y esto es lo que se ha propuesto la «crítica del valor» [...] Ha surgido una crítica del capitalismo contemporáneo muy diferente de las evocadas hasta ahora. Una crítica que se pregunta: ¿y si la financiarización, lejos de haber arruinado la economía real, la hubiese, por el contrario, ayudado a sobrevivir más allá de su fecha de caducidad? ¿Y si le hubiese insuflado aliento a un cuerpo moribundo? ¿Por qué estamos tan seguros de que el capitalismo haya de escapar al ciclo del nacimiento, el crecimiento y la muerte? ¿No podría ser que contenga unos límites intrínsecos de su desarrollo, unos límites que no residen solamente en la existencia de un enemigo declarado (el proletariado, los pueblos oprimidos) ni en el simple agotamiento de los recursos naturales? [...] La actual descomposición del sistema no es en modo alguno resultado de los esfuerzos de sus enemigos revolucionarios, ni siquiera de cierta resistencia pasiva —por ejemplo, frente al trabajo—. Se deriva más bien del hecho de que la base de la vida de todos y cada uno de nosotros en la sociedad mercantil, es decir, la perpetua transformación de trabajo en capital y de capital en trabajo —en consecuencia, el consumo productivo de la fuerza de trabajo y la valorización del capital— está agotándose a ojos vista, a causa esencialmente de la sustitución de la fuerza de trabajo vivo por las tecnologías. [...]



Anselm Jappe

Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos

ePub r1.1

Primo 24.08.2019

Título original: *Crédit à mort: la décomposition du capitalisme et ses critiques*

Anselm Jappe, 2011

Traducción: Diego Luis Sanromán

Editor digital: Primo

ePub base r2.1



Prefacio

EL DECLIVE DEL CAPITALISMO, convertido ya en una evidencia, no siempre constituye la confirmación de las críticas que le han dirigido sus adversarios tradicionales. Se diría, por el contrario, que los viejos antagonistas caminan de la mano hacia el mismo vertedero de la historia. La cuestión de la emancipación social empieza a plantearse de una forma nueva. Hay que volver a pensarla. Y esto es lo que se ha propuesto la «crítica del valor», elaborada a partir de los años 80 por las revistas alemanas *Krisis* y *Exit!* y por su autor principal Robert Kurz, así como por Moishe Postone en los Estados Unidos. En 2003 publiqué *Les Aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, donde intentaba resumir la crítica del valor para el público francófono. El libro comienza con un análisis de los conceptos fundamentales de Marx —el valor, el trabajo abstracto, el dinero, la mercancía— para llegar, por etapas, a algunas consideraciones sobre el estado actual del mundo y a cierta polémica con otros modos de criticar el capitalismo contemporáneo.

En los años siguientes he puesto a prueba dicha teoría utilizándola como marco de interpretación para calibrar si permite, mejor que otros enfoques, comprender el mundo tal como va. *Crédito a muerte* reúne diez de mis intervenciones en el debate en Francia, publicadas entre 2007 y 2010. Si bien estos textos han sido escritos en diferentes ocasiones y tratan a menudo de un tema «propuesto», el caso es que a la postre todos giran en torno a las mismas cuestiones, pero sin repetirse demasiado. Pueden leerse por separado porque se escribieron por separado, y porque cada uno contiene ciertas explicaciones acerca de sus presupuestos teóricos, es decir, la crítica del valor y del fetichismo de la mercancía. En este sentido, constituyen igualmente una especie de introducción a la crítica del valor para quienes no hayan leído *Les Aventures de la marchandise* ni los demás libros de este

movimiento publicados en francés.^[1] En efecto, cada texto resume brevemente, conforme a su temática, un aspecto diferente de la crítica del valor: la teoría de la crisis, la estructura de la mercancía, el fetichismo, etc. Me ha parecido preferible dejar estos resúmenes en su lugar dentro de los artículos, en lugar de reagruparlos en una especie de introducción, lo cual habría desarticulado los textos, hecho imposible su lectura separada y, al mismo tiempo, obligado al lector a una «travesía del desierto» conceptual preliminar. Salvo «El gato y el ratón», los demás han sido redactados directamente en francés y publicados en revistas francesas. Todos han sido revisados para esta edición.

Esencialmente, estos textos analizan la descomposición del capitalismo contemporáneo y las reacciones que esta suscita. La primera parte, *pars destruens*, incluye cuatro artículos aparecidos en la revista *Lignes*. «La Princesa de Clèves hoy» apareció en noviembre de 2007 en el número 23-24, consagrado al tema «Veinte años en la vida política e intelectual». Su título se refiere a las palabras del señor Sarkozy, que, cuando todavía era candidato a la presidencia de la República, consideró escandaloso que la obra de Madame de La Fayette figurase en el programa de las oposiciones a la administración pública. Tales declaraciones suscitaron una ola de indignación y de sarcasmos, al punto de que la princesa se convirtió, más de tres siglos después, en un símbolo de la rebelión contra la política del Estado en materia de educación. «Política sin política» se publicó en el número 25 (marzo de 2008), consagrado al tema «Descomposición / recomposición políticas». «Violencia, pero ¿para qué?» se publicó en el número 29 (mayo de 2009), consagrado al tema «Sobre la violencia en política» tras el «asunto Tarnac», del que también se trata en mi artículo. «Crédito a muerte» se publicó en el número 30 (octubre de 2009), consagrado al tema «La crisis como método de gobierno». Este artículo ha conocido una importante difusión internacional gracias a las traducciones al italiano, portugués, griego y holandés. Estos cuatro primeros artículos siguen el progresivo hundimiento del capitalismo que desembocó en la crisis del otoño de 2008. Esta última, en efecto, ha dado de golpe la razón al aspecto de la crítica del valor que siempre había suscitado mayor incredulidad, tanto en la izquierda como en la derecha: la afirmación de que

existe un límite *interno* de la producción capitalista. Pero estos ensayos no hablan solo de la autodestrucción del capitalismo y de su deslizamiento hacia la barbarie; hablan igualmente de las reacciones asimismo destructivas y bárbaras que dicha descomposición suscita. Porciones enteras de lo que pasa en la actualidad por una crítica del capitalismo se contemplan aquí como una parte del problema, y no como parte de la solución: así, el ciudadanismo a la manera de ATTAC, la caza del especulador y las críticas que tienen como único blanco las altas finanzas; pero igualmente las propuestas de retorno a la «política» y a la «lucha de clases», así como la invocación de una violencia regeneradora, mediante la cual la barbarie capitalista sería derrotada con sus propias armas. Tales reacciones a la crisis son aquí designadas globalmente como «populismo»; pues a pesar de sus alardes de radicalismo, ninguna de ellas critica verdaderamente las bases de la producción capitalista, sino que proponen ajustes, buscan chivos expiatorios, recuperan formas de antagonismo que, en realidad, se han desplomado con el capitalismo mismo o, aún peor, degeneran en simples fanfarronadas.

La primera sección habría podido titularse «No», del mismo modo que la segunda —la *pars construens*— habría podido llevar por título «Tal vez». En esta se examinan algunas de las respuestas recientes suscitadas por el evidente atolladero en el que se encuentra la sociedad capitalista y que, desde el punto de vista de una crítica radical de la sociedad mercantil, merecen alguna atención. En efecto, a pesar de sus limitaciones a veces graves, tales enfoques parecen capaces de indicar, al menos de lejos, vías hacia una superación real de la sociedad capitalista. Se trata, pues, de lo que suele llamarse un «diálogo crítico». «El “lado oscuro” del valor y del don», publicado en el número 34 de la *Revue du MAUSS* (segundo semestre de 2009), consagrado a la cuestión «¿Qué hacer, qué pensar de Marx hoy?», efectúa, en la principal publicación de los teóricos del «don», una comparación entre la teoría del don tal como el grupo MAUSS (Movimiento anti-utilitarista en las ciencias sociales) la elabora desde hace treinta años y la crítica del valor, de la que este artículo resume varios aspectos. Puede constituir, en consecuencia, una introducción a la crítica del valor y ser leído en primer lugar.

«¿*Common decency* o corporativismo? Observaciones sobre la obra de Jean-Claude Michéa» apareció, tras su paso por el sitio en Internet del MAUSS, en el número 6-7 de la revista *Illusio* (primavera de 2010). Analiza una de las contribuciones más interesantes y originales a la crítica social publicadas en Francia durante la última década. «¿Decrecentistas, un esfuerzo más...!» apareció en primer lugar, aunque parcialmente, en el número 258-259 (julio de 2009) de la revista española *El viejo topo*, como respuesta a una encuesta sobre el «decrecimiento». Analiza los méritos y los límites de esta propuesta, que ha visto en los últimos años cómo su audiencia se ampliaba notablemente. «De una utopía a otra» apareció en el número 2 de *D'Ailleurs*, revista de la *École régionale supérieure d'art de Besançon*, consagrada a las «utopías». Tiene como tema la ambigüedad del concepto de «utopía», que de nuevo disfruta del favor de una parte del público.

Finalmente, la tercera parte, *pars ludens*, se enfrenta a un sector particular: el arte contemporáneo y el papel de la cultura en el declive del capitalismo. «El gato, el ratón, la cultura y la economía» es una conferencia pronunciada en 2008 en Méjico durante el «V Foro de arte público» y publicada en el número 263 (diciembre de 2009) de *El viejo topo*. He retomado esta conferencia en varias escuelas de arte en Francia y me he topado con reacciones bastante positivas, a pesar del muy severo juicio — ¿o tal vez por su causa?— que emite sobre el arte contemporáneo y su sumisión a la mercantilización de la vida. «¿Hay un arte después del fin del arte?» se publicó en 2007 en el catálogo de la 9.^a Bienal de Arte Contemporáneo de Lyon, que llevaba por título «Historia de una década que todavía no tiene nombre». El texto ha sido aumentado considerablemente; sin embargo, mantiene su carácter «seminal», es decir que se trata del esbozo de una investigación futura. En ocasiones, una sola frase contiene amplios desarrollos posibles.

¿Pueden calificarse las consideraciones que aparecen en este libro como «optimistas» o como «pesimistas»? Por un lado, la crítica del valor siempre ha pronosticado el agotamiento del capitalismo, incluso desarrollos catastróficos. *Mene, Tekel, Peres* podría haber sido otro título para este libro. Son las misteriosas palabras que, según el Antiguo Testamento

(Daniel, V), fueron escritas por una mano sobrenatural en los muros del palacio del rey Belsasar de Babilonia, justo en el momento en el que este se creía en la cumbre de su fortuna; palabras por las que el rey descubre que ha sido pesado y considerado demasiado ligero, y que su reino ha sido entregado a sus enemigos, que esperan del otro lado de las murallas. Esto es algo que en modo alguno aflige a la crítica radical, pues no se propone salvar «nuestro modo de vida». La teoría de la crisis se ha topado siempre con rechazos rotundos, tanto del lado del pensamiento burgués como del lado de los marxistas tradicionales. Pero estos últimos años le han aportado confirmaciones innegables. En 2002 di una conferencia en Londres sobre los situacionistas en la que evoqué igualmente la grave crisis del capitalismo. Una reseña de mi conferencia en una publicación marxista inglesa admitía que mis palabras eran bastante interesantes, pero desgraciadamente estaban viciadas por «afirmaciones surrealistas» sobre el «cercano derrumbe del capitalismo». No estoy seguro de que, seis años más tarde, hubiesen encontrado mis afirmaciones tan surrealistas.

Esto, sin embargo, constituye una satisfacción más bien moderada. Pues, en efecto, la crisis no es, y ahora menos que nunca, sinónimo de emancipación. Tal constatación, que conforma la trama de este libro, no es seguramente muy optimista, pero de nada serviría que siguiéramos evitando que «Billancourt pierda sus esperanzas».^[2] La crítica del valor no tiene como propósito ofrecer indicaciones directas para actuar en lo inmediato. Esta renuncia causa a menudo cierta decepción en aquellas personas que desean una crítica social radical, pero que enseguida preguntan «qué hacer con tan bonita teoría». Sin embargo, es preciso que la crítica se sustraiga a la exigencia permanente de señalar soluciones sobre el terreno. Aunque sea legítimo esperar que una crítica de la sociedad capitalista muestre igualmente una *praxis* posible de superación, hay buenas razones para insistir en la necesaria autonomía de la teoría. En efecto, si no estuviese permitido pensar o decir más que lo que puede traducirse aquí y ahora en una forma de acción, ya no sería posible formular un pensamiento radical. La «ruptura categorial» que constituye el horizonte de la crítica del valor no puede convertirse de inmediato en estrategia política, como es el caso, por ejemplo, de las teorías sobre la «multitud» o del altermundismo; ni permite

tampoco una aplicación instantánea a la vida personal. Como contrapartida, pensar la ruptura con las categorías de base de la socialización capitalista, incluso si no puede realizarse en lo inmediato, permite mantener abierta una perspectiva que va más allá de las innumerables propuestas actuales que aspiran a cambiar el presente sin tener que cambiar nada.

Derivamos hacia una situación en la que los humanos ya no son más que «residuos» (Zygmunt Bauman). Las incontables personas que viven hurgando en los montones de basura —no solo en el «tercer mundo»— señalan hacia dónde se encamina finalmente una humanidad que se ha consagrado al proceso de valorización como exigencia suprema: la humanidad misma se torna superflua cuando ya no es necesaria para la reproducción del fetiche-capital. Hay cada vez más personas que ya no «sirven» para nada, ni siquiera para ser explotadas, mientras se les arrebatara cualquier otro medio de subsistencia. Y los que disponen todavía de recursos hacen de ellos frecuentemente un uso pésimo. En estas circunstancias, no nos queda más remedio que repensar a fondo el proyecto de emancipación humana. Las viejas recetas sirven para poco en un mundo que ha cambiado tanto.

De lo que no cabe duda es de que la emancipación no puede ser el simple resultado del desarrollo del capitalismo, que no se trata de perpetuarlo reemplazando a sus gestores, ni «liberando» las fuerzas que él mismo ha creado, pero que no permite emplear bien. No hay ninguna tendencia histórica hacia el comunismo, la revolución o la emancipación, ni teleología, ni corriente por la que las fuerzas de la emancipación pudieran dejarse llevar; nada que garantice su victoria, nada de estadios que se sucedan de forma natural. No hay fuerzas creadas «a espaldas» del capital, que finalmente lo abolirán, ni inversión «dialéctica», ni astucia de la razón. La emancipación social, si es que ha de darse, será un salto sin red hacia lo desconocido, no la ejecución de una sentencia dictada por la historia.

Por el contrario, la tendencia al desastre sí que es objetiva. La evolución de la sociedad mercantil tiene, en efecto, algo de prefijado, porque sus crisis y su agotamiento se asientan en su mismo núcleo, y su historia es el despliegue de dicho núcleo. Es la catástrofe la que está programada, no la emancipación; las cosas abandonadas a su discurrir espontáneo únicamente

conducen al abismo. Si hay «leyes de la historia», estas van siempre en el mal sentido; la libertad y la felicidad humanas no son nunca su resultado, sino que siempre se logran *contra* ellas.

La esperanza en que el capitalismo no solo sea su propio sepulturero, como han proclamado generaciones de revolucionarios, sino en que también habría creado las bases de lo que lo reemplazará, no existe tan solo en esa versión «positiva» (heredar del capitalismo, hacer que triunfe lo que él mismo ha engendrado, ya sea el proletariado o las fuerzas productivas), sino también y sobre todo en los últimos tiempos, en una versión «negativa». Según esta, el capitalismo produce tales estragos que obligará a la humanidad a desembarazarse de él o, cuando menos, a someterlo a cambios drásticos. Incluso en este supuesto, el capitalismo es concebido como el mejor aliado del revolucionario, como la fuerza que producirá la emancipación, aunque sea indirectamente, en lugar de llevarnos de cabeza contra el muro. Es el «catastrofismo»,^[3] disponible en versión ecológica y/o económica: frente al peligro extremo, la gente despertará y se producirá el milagro. El instinto de supervivencia hará que la humanidad se detenga al borde del precipicio y que reconozca que la continuación del capitalismo es incompatible con sus intereses fundamentales de supervivencia. Pero desgraciadamente no existe un instinto de supervivencia generalizado, ni individual ni colectivo. Hay quienes conducen su coche mientras hablan por el móvil y fuman al mismo tiempo, y también hubo civilizaciones enteras que se han hundido antes que cambiar sus costumbres. Además la conciencia de los riesgos ecológicos no lleva necesariamente hacia la emancipación, sino que puede igualmente conducir a soluciones autoritarias, a la intensificación de la competencia por acceder a los espacios no contaminados o a nuevas guerras. La ruina económica tampoco implica una «llamada» a la emancipación, como tratan de demostrar varios ensayos de la primera parte de este libro.

La palabra «emancipación» no está todavía tan deteriorada como la palabra revolución. En origen designaba la liberación del esclavo, que deja de tener un amo y accede a la autonomía. Uno siempre se emancipa de algo; se cambia la heteronomía por la autonomía y se convierte uno en su propio amo. ¿De qué hay que emanciparse hoy en día?

No se trata solamente de emanciparse de la dominación de un grupo de seres humanos sobre otros: los capitalistas sobre los proletarios, los ricos sobre los pobres, los hombres sobre las mujeres, los blancos sobre los negros, el norte del mundo sobre el sur, los heterosexuales sobre los «desviados»... Por más que tales exigencias estén justificadas en cada caso concreto, en general desembocan en la continuación del desastre con un personal de gestión más entremezclado y con una distribución de beneficios y pérdidas que ni siquiera es más equitativa, sino que cambia tan solo el tipo de injusticia. En el mejor de los casos, es algo que desemboca en el derecho de todo el mundo a comer en McDonalds y votar en las elecciones, o bien a ser torturado por un policía que tenga el mismo color de piel, el mismo sexo y hable la misma lengua que la víctima. Nunca se escapa a las coacciones estructurales del sistema democratizando el acceso a sus funciones.

La emancipación, en consecuencia, no puede ser otra cosa que la liberación de lo que impide la autonomía a un nivel más profundo y más general. No puede más que referirse al sistema capitalista y tecnológico en su conjunto, sin privilegiar uno de los dos aspectos de la «megamáquina» (Lewis Mumford): nada de simple «apropiación» de la tecnología industrial por una sociedad que se pretenda «no-capitalista», ni de salida de la tecnología, o de sus excesos, sin demoler la valorización del valor, el trabajo abstracto y el capital. Hay que atacar frontalmente al fetichismo en cuanto sistema ya del todo realizado, en el que ninguna decisión —pequeña o grande— es ya posible.

Se trata de mantener abierto el horizonte de lo posible, de bloquear la deriva hacia consecuencias irreversibles. Si los organismos genéticamente modificados se difunden por todos lados, o si llegamos a la clonación humana, o bien la capa de ozono desaparece, ¿de qué servirá seguir comprometiéndose en la emancipación social? En otro plano, podemos estar seguros de que la puesta a punto de técnicas inauditas de vigilancia y la disposición de multitud de personas a acogerlas como garantía de libertad o de seguridad (ya sea bajo la forma de Internet, de microchips bajo la piel, de nanotecnologías, de cámaras de vigilancia, de Facebook, de teléfonos móviles, de tarjetas de crédito, del reconocimiento mediante huellas

digitales; sin contar que rechazar el uso de estas tecnologías puede convertirlo a uno en sospechoso y hacer que acabe en prisión, como ya se ha visto) harán casi imposible toda oposición social estructurada.

Es conocida la frase que Walter Benjamin escribió en la época del fascismo triunfante: «Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia universal. Pero tal vez ocurre con esto algo enteramente distinto. Tal vez las revoluciones son el gesto de agarrar el freno de emergencia que hace el género humano que viaja en ese tren».^[4] Agarrar el freno de emergencia; algo que no podrá hacerse solo con las manifestaciones de los sábados, y aún menos mediante elecciones o gracias a las «decisiones del consumidor». Tal vez jamás comprendamos por qué los hombres reaccionan de forma tan diferente frente a las mismas situaciones y los mismos desafíos, más allá de las circunstancias «objetivas». Pero esto también quiere decir que todo sigue siendo aún posible.

CASI EN cada artículo se encuentra una referencia a las ideas de Jaime Semprun (1947-2010), el impulsor de la *Encyclopédie des Nuisances*. Fue uno de los raros intelectuales de nuestra época por los que sentía admiración, a pesar de nuestras diferencias. A su memoria deseo dedicar este volumen.

I. *Pars destruens*

La Princesa de Clèves hoy

LAS SOCIEDADES PRECAPITALISTAS, ASÍ como la sociedad capitalista e industrial en su primera fase, se basaban en una organización dicotómica y jerárquica: amos y esclavos, aristócratas y campesinos, explotadores y explotados, capitalistas y proletarios, tal como dice el comienzo del *Manifiesto comunista*. Estos grupos sociales se oponían entre sí en casi todos los aspectos, y esto aunque participasen de una misma forma de conciencia religiosa y de la misma explicación del mundo. En la base de la reproducción social estaba el robo de la sobreproducción creada por los productores directos; tal robo era inicialmente el resultado de la violencia, que se mantenía igualmente como el último recurso para asegurar la distribución de los «roles» sociales. Pero, normalmente, ese robo estaba justificado y enmascarado por un gran aparato de «superestructuras» — desde la educación a la religión— que garantizaba la tranquila sumisión de quienes, en realidad, tenían poco interés en aceptar una distribución social de derechos y deberes tan desfavorable para ellos y que, al mismo tiempo, poseían virtualmente la capacidad de derrocar semejante estado de cosas si permanecían lo bastante unidos y se mostraban decididos a hacerlo. Una vez dicho orden quedó en entredicho —esencialmente, a partir de la Revolución industrial y de las Luces—, lo que se imponía como conclusión necesaria era la *revolución* (o reformas profundas; en cualquier caso, un drástico cambio de rumbo). La oposición al modo de producción material iba acompañada del cuestionamiento de todas sus justificaciones, de la monarquía a la religión, e incluso, en las fases más avanzadas de dicha oposición, de las estructuras familiares, los sistemas educativos, etc. La dicotomía se presenta entonces claramente: una pequeña fracción de explotadores domina a todo el resto de la población mediante la violencia y, sobre todo, mediante la astucia —lo que más tarde se llamará «ideología» o

«manipulación»—. Entre estas clases no hay nada en común; los explotados son los portadores de todos los valores humanos negados por las clases dominantes. Es muy difícil quebrar el poder de los dominadores, que han acumulado una cantidad considerable de medios de coerción y de seducción, y que a menudo consiguen dividir a las clases explotadas, o bien intimidar a una parte de ellas o corromperla. Pero no cabía duda de que el día en que, a pesar de todo, las clases «subalternas» lograsen derribar el orden social, pondrían en su lugar una sociedad justa y buena como nunca se había conocido sobre la tierra. Si los miembros de las clases dominadas dan muestras en su vida actual de múltiples taras y de actitudes egoístas con respecto a sus semejantes, es porque las clases superiores les han inoculado sus vicios; por lo demás, la lucha revolucionaria no dejará de eliminar dichas taras, que no pertenecen a la esencia de las primeras.

Este cuadro, que aquí no está sino ligeramente caricaturizado, animó durante doscientos años a todos los partidarios de la emancipación social. Y no es que fuera falso. Aunque siempre fuese unilateral, se correspondía parcialmente con ciertas realidades. El movimiento anarquista en la España de los primeros decenios del siglo XX, que en 1936 llevó a cabo «una revolución social y el esbozo más avanzado que ha existido de un poder proletario» (Guy Debord), fue probablemente el que más se aproximó a la formación de una contra-sociedad, abiertamente enfrentada a los valores de la sociedad capitalista, en el seno de esa misma sociedad (pero no tanto como creía el propio movimiento; basta con pensar en su exaltación del trabajo y de la industria). Por otro lado, su fuerte arraigo en tradiciones locales claramente precapitalistas ocupaba con razón un lugar destacado en esa «alteridad» con respecto a la sociedad burguesa, algo que siempre se echó cruelmente en falta en —por ejemplo— el movimiento obrero alemán, cuyos revolucionarios, según la expresión bien conocida de Lenin, compraron los billetes de acceso al andén antes de tomar la estación por asalto (lo que, sin embargo, no impediría a Lenin señalar que la administración alemana de correos constituía el modelo de la futura sociedad comunista que se habría de construir en Rusia).

En los últimos decenios se ha agotado la idea según la cual la emancipación social consistiría en la victoria de una parte de la sociedad

capitalista sobre otra parte de la misma sociedad. Esta idea se sostenía en tanto se consideraba que la parte dominada no formaba parte de dicha sociedad, sino que soportaba tan solo su yugo como el de una dominación ajena. Ahora bien, si este esquema puede todavía aplicarse parcialmente hoy —tal vez— a ciertos casos particulares como el de Chiapas, no se aplica en modo alguno a la sociedad capitalista en la forma plenamente desarrollada que ha adoptado después de 1945. El rasgo distintivo de esta sociedad no es estar fundada sobre la explotación de una parte de la población por otra. Esta explotación se da sin duda, pero no es una especificidad del capitalismo; también existía antes. La especificidad del capitalismo —lo que lo hace único en la historia— consiste más bien en ser una sociedad fundada en la competencia generalizada, en las relaciones mercantiles que abarcan todos los aspectos de la vida y en el dinero como mediación universal. La igualdad ante el mercado y el dinero, que «solamente» entienden de diferencias cuantitativas, ha eclipsado poco a poco a las antiguas clases, sin que de todos modos esta sociedad sea menos conflictiva o menos injusta que antes.

Tal igualdad existe en germen desde los comienzos de la Revolución industrial porque es consustancial al capitalismo en cuanto valorización del valor-trabajo e incremento autorreferencial del dinero. Se convirtió en predominante después de la Segunda Guerra Mundial, al menos en los países occidentales; pero ha sido en los últimos decenios, con el advenimiento de la llamada sociedad «posmoderna», cuando ha llegado a constituir una evidencia. Y es en los últimos veinte años cuando la reflexión teórica ha comenzado a levantar acta de este cambio fundamental. Desde luego, la visión «dicotómica» no ha muerto; su versión principal es el concepto de «lucha de clases», eje de todas las variantes del marxismo tradicional e incluso de distintas formas de pensamiento que no se conciben a sí mismas como marxistas (de Pierre Bourdieu a las corrientes principales del feminismo). La angustia provocada por la reciente mundialización del capital ha dado nuevo aliento a concepciones —desde los socialdemócratas de ATTAC hasta los defensores neo-obreristas del «capital cognitivo»— que ponen en cuestión la mera *distribución* de los «bienes» capitalistas,

tales como el dinero y la mercancía, pero jamás su *existencia* en cuanto tales.

Sin embargo, un análisis diferente de las contradicciones del sistema capitalista comienza a manifestarse. Este análisis abandona la centralidad del concepto de «lucha de clases» (sin negar, por lo demás, que existan luchas de clases y a menudo por buenos motivos), pero no a la manera de Tony Blair, que en 1999 declaraba: «Amigos míos, la guerra de clases ha terminado». Lo que no abandona, desde luego, es la crítica social; al contrario, trata de encontrar sus auténticos desafíos en la actualidad. De esta manera, otorga un lugar central a la crítica de la mercancía y de su fetichismo, del valor, del dinero, del mercado, del Estado, de la competencia, de la nación, del patriarcado y del trabajo. Ha encontrado su inspiración inicial en una parte hasta ahora desatendida de la obra de Marx. Una etapa fundamental en su elaboración fue la fundación en Alemania de la revista *Krisis. Contribuciones a la crítica de la sociedad mercantil* en el año 1986 (originariamente llamada *Marxistische Kritik*); otros hitos (surgidos de manera independiente) fueron la publicación en los Estados Unidos de *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx* de Moishe Postone, en el año 1993,^[5] y —desde una perspectiva parcialmente diferente— la publicación en Francia de *Critique du travail. Le faire et l'agir* de Jean-Marie Vincent, en 1987.^[6]

Sin duda, la publicación de algunas obras teóricas —que, por lo demás, están lejos de lograr la unanimidad en los medios que se suponen críticos— no es necesariamente y en cuanto tal un acontecimiento de importancia o el indicio de un cambio de época. Pero sí podría señalar el reconocimiento, aún limitado, de una evolución ya iniciada hace algún tiempo: hemos llegado a un punto de la historia en el que en absoluto puede bastar ya con cambiar las formas de distribución y los gestores dentro de una forma de vida aceptada por todos sus participantes. Más bien nos vemos confrontados con una *crisis de civilización*, con el declive de un modelo cultural que atañe a todos sus miembros. Esta constatación de por sí no es nueva; es algo en lo que ya repararon en el periodo de entreguerras especialmente observadores considerados «burgueses» o «conservadores». En aquella época, el pensamiento de la emancipación social, con pocas excepciones,

compartía la confianza general en el «progreso» y se preocupaba solamente por la distribución desigual de sus frutos. Por lo demás, la noción de progreso técnico, industrial y económico y la de progreso social y moral se confundían y parecían caminar de común acuerdo; las clases dominantes de la época eran vistas por los progresistas como «conservadoras» por naturaleza y opuestas por principio al «progreso», al «cambio» y a las «reformas». Con autores como Walter Benjamin, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer se produjo una primera convergencia entre la crítica de la «cultura» y la del «capitalismo». Pero hubo que esperar a los años setenta para que las críticas a la forma de vida moderna, que engloba todos los aspectos, conociesen una difusión más amplia. De un lado se encontraba la crítica de la «tecnología», articulada por autores como Iván Illich, Günther Anders, Jacques Ellul, Bernard Charbonneau, Michel Henry, Lewis Mumford, Christopher Lasch o Neil Postman; pero también las teorías ecológicas y la crítica del «desarrollo» concebida por el MAUSS, Serge Latouche o François Partant. No obstante, cuando se trata de distinguir las *causas* de esos problemas tan bien descritos, este género de análisis se limita a menudo a señalar una especie de deplorable extravío de la humanidad. Al mismo tiempo, los situacionistas y, en términos más generales, la protesta procedente de la «crítica artística» (Boltanski y Chiapello), iniciada por los dadaístas y los surrealistas, así como una cierta sociología crítica inaugurada por Henri Lefebvre, pusieron en el primer plano de la protesta aspectos más «subjetivos»; es decir, la insatisfacción con respecto a la vida vivida en la «sociedad de la abundancia», incluso cuando las necesidades básicas están satisfechas.^[7] Pero seguían basándose, más que los del primer género, en una visión dicotómica: «ellos» contra «nosotros», los necrófilos «dueños del mundo» contra «nuestra» voluntad de vivir.

La nueva teoría del fetichismo de la mercancía quisiera superar los límites de estas críticas. Para ella, no se trata del destino metafísico de la «humanidad ante la técnica», como pretendía Martin Heidegger, ni de una conspiración de los malvados poderosos contra el buen pueblo. Dicha teoría afirma que el núcleo del problema reside más bien en la «forma-sujeto» común a todos los que viven en la sociedad mercantil, aunque esto no

signifique que tal forma sea exactamente la misma para todos los sujetos. El sujeto es el sustrato, el actor, el portador que el sistema fetichista de valorización necesita para asegurar la producción y el consumo. No es completamente idéntico al individuo o al ser humano, que en ocasiones puede sentir la forma-sujeto como una camisa de fuerza (por ejemplo, el rol del varón o del «triunfador»). Por eso, Marx llamó al sujeto de la valorización del valor el «sujeto automático», que es lo contrario de la autonomía y de la libertad con la que habitualmente se asocia el concepto de «sujeto». El sujeto es pues aquello de lo que hay que emanciparse, y no aquello a través de lo cual y con vistas a lo cual hay que emanciparse.

Concebida de esta forma, la superación del capitalismo no puede consistir en el triunfo de un sujeto creado por el propio desarrollo capitalista. Y sin embargo, así es exactamente como las teorías de la emancipación han concebido durante mucho tiempo dicha superación. El capitalismo era considerado la mala gestión, injusta y parasitaria, de algo que, de por sí, sería sumamente positivo: el progreso y la sociedad industrial creada por el trabajo proletario, las ciencias y las tecnologías. A menudo, pues, el comunismo era contemplado como la simple continuación de las «conquistas» del capitalismo por otros sujetos y otro régimen de propiedad; no como una profunda ruptura. La valorización positiva del «sujeto» en las teorías tradicionales de la emancipación suponía que el sujeto era la base de la superación (y no la base del desarrollo) del capitalismo y que era preciso ayudar al sujeto a desplegar su esencia, a desarrollar su potencial, que, en cuanto tal, nada tenía que ver con el sistema de dominación. La revolución permitiría entonces, por ejemplo, que el trabajo se extendiese a toda la sociedad, convirtiendo a todo el mundo en trabajadores. Como mucho, los sujetos deberían desembarazarse de ciertas influencias corruptoras, pero no tendrían ninguna necesidad de poner en cuestión su propia existencia en cuanto obreros, trabajadores informáticos, etc. La esperanza revolucionaria no implicaba una reflexión específica sobre lo que había constituido dicho sujeto y parecía ignorar que podía contener en su estructura profunda elementos del sistema mercantil, lo que por lo demás explicaría la increíble capacidad de ese sistema para perpetuarse, regenerarse y «recuperar» las críticas en su contra.^[8] La

sustancia de tal sujeto puede designarse de forma diferente e incluso de manera opuesta. Para el movimiento obrero tradicional, residía en el trabajo productivo, que era el orgullo del proletariado; para los izquierdistas de los años 70, podía tratarse de la resistencia al trabajo, de la creatividad personal, del «deseo». Pero la estructura conceptual se mantiene idéntica: el esfuerzo revolucionario tiene como fin permitir que el núcleo profundo de los sujetos emerja y triunfe sobre las restricciones que le impone una sociedad artificial que no sirve más que a los intereses de una minoría.^[9]

De ahí derivaba la famosa búsqueda del «sujeto revolucionario», que, según la ocasión, ha sido identificado con los obreros, los campesinos, los estudiantes, los marginados, las mujeres, los inmigrantes, los pueblos del sur del mundo, los trabajadores de lo «inmaterial», los trabajadores precarizados. Esta búsqueda estaba finalmente condenada al fracaso, pero no porque el sujeto no exista, como predicaban el estructuralismo y el posestructuralismo, que no ven en él más que un engaño de la mente. Los sujetos existen sin lugar a dudas, pero no son la expresión de una «naturaleza humana», anterior y externa a las relaciones capitalistas; son el producto de las relaciones capitalistas que ellos producen a su vez. Los obreros, los campesinos, los estudiantes, las mujeres, los marginados, los inmigrantes, los pueblos del sur del mundo, los trabajadores inmateriales, los precarizados, cuya forma-sujeto, con todo su estilo de vida, sus mentalidades e ideologías, es creada, o transformada, por la socialización mercantil, no pueden ser movilizadas en cuanto tales contra el capitalismo. En consecuencia, no puede haber revoluciones obreras, campesinas o de precarizados, sino solamente revoluciones de quienes quieren romper con el capitalismo y con la propia forma-sujeto que este impone y que cada cual encuentra en sí mismo. He aquí la razón por la cual ninguna revolución, en sentido amplio, puede consistir hoy en una valorización positiva de lo que uno ya es y que tan solo debería ser liberado de las cadenas que lo atenazan.

Con todo, conceptos actualmente muy en boga como el de «multitud», que es de lo más democrático, consisten precisamente en este panegírico de los sujetos en su existencia empírica e inmediata. Uno se evita así el esfuerzo de romper por sí mismo con su propia forma-sujeto, que no se impone simplemente desde el exterior, sino que estructura su propia

personalidad en lo más profundo, por ejemplo, en la presencia casi universal del espíritu de competencia.

Desgraciadamente, la agravación general de las condiciones de vida en el capitalismo no hace a los sujetos *más* aptos para derribarlo, sino cada vez *menos*, porque la totalización de la forma-mercancía engendra cada vez más sujetos totalmente idénticos al sistema que los contiene. E incluso cuando estos revelan una insatisfacción que va más allá del hecho de declararse desfavorecidos, son incapaces de encontrar en ellos mismos los recursos necesarios para una vida diferente o, sencillamente, para tener ideas diferentes, pues no han conocido jamás nada distinto. En lugar de preguntarnos, como hacen los ecologistas, ¿qué mundo dejaremos a nuestros hijos?, deberíamos preguntarnos, como bien dijo Jaime Semprun: [10] ¿a qué hijos dejaremos este mundo?

Se comprende entonces la importancia de la crítica del «progreso», de la «técnica» y de la «modernidad»: a pesar del carácter heterogéneo y las numerosas debilidades de sus análisis, dicha crítica ha comenzado a arrojar dudas sobre el sentido general del viaje que la sociedad industrial había emprendido y a proponer cambiar de sentido, y no solo de modo de gestión. Esto implica también una mirada crítica sobre la actitud de los grupos dominados; de forma que capitalistas y obreros, empleados y directivos, ricos y pobres no se presentan ya como absolutamente diferentes, sino como unidos por el mismo esfuerzo de remodelar el mundo entero con ayuda de las tecnologías sin preocuparse por las consecuencias. Es, pues, la totalidad de una civilización la que se ve cuestionada y con ella, igualmente, el tipo de personalidades, de mentalidades, de estructuras psíquicas creadas por dicha civilización. La sociedad moderna no se entiende ya —o no solamente— como una «violación de las masas por la propaganda» (Sergei Tschachotin)^[11] y por la fuerza, sino también como una producción circular de la realidad social entre individuos y estructuras que pasa mayormente a través de vías inconscientes; y es aquí donde esta crítica puede conectar con las categorías de la crítica del fetichismo. En cambio, la visión dicotómica asociada al pensamiento del sujeto halaga al narcisismo del sujeto mercantil al permitirle externalizar los aspectos negativos de la socialización mercantil que experimenta en sí mismo y

proyectarlos sobre «otros» sujetos, ya sea el capital financiero o los inmigrantes. Se comprende que es mucho más difícil para los sujetos contemporáneos, incluso cuando se perciben como «críticos», admitir algo como la descripción del narcisismo ofrecida por Christopher Lasch,^[12] desde el momento en que halla la misma estructura narcisista en la cultura dominante y en casi todas las formas de protesta; o la crítica que Iván Illich lanza contra la medicina moderna y su negación del sufrimiento,^[13] algo que se considera universalmente como un progreso; o el rechazo de las técnicas de reproducción asistida y de las terapias genéticas, tan apreciadas por el público; o en términos más generales, la repulsa del individualismo consumista.

La actual descomposición del sistema no es en modo alguno resultado de los esfuerzos de sus enemigos revolucionarios, ni siquiera de cierta resistencia pasiva —por ejemplo, frente al trabajo—. Se deriva más bien del hecho de que la base de la vida de todos y cada uno de nosotros en la sociedad mercantil, es decir, la perpetua transformación de trabajo en capital y de capital en trabajo —en consecuencia, el consumo productivo de la fuerza de trabajo y la valorización del capital— está agotándose a ojos vista, a causa esencialmente de la sustitución de la fuerza de trabajo vivo por las tecnologías. Esto provoca la angustia y el pánico de los sujetos, cuya vida depende, directa o indirectamente, de dicha valorización del trabajo, ya se trate del Director General de una «mediana empresa» europea o de un miliciano saqueador africano, del beneficiario de la asistencia social estadounidense o de un minero ruso. De un modo u otro, todo el mundo tiene la impresión de que el suelo está desapareciendo bajo sus pies, y es esta lucha por un pastel cada vez más pequeño la que lleva a la barbarie en todos los niveles. El «señor de la guerra» o el alto ejecutivo están tan implicados como el parado racista o el ladrón del poblado de chabolas: todos compiten por apropiarse de las sobras de la sociedad mercantil. En este contexto, las ideologías nacionalistas, racistas, antisemitas o que preconizan otras formas de «exclusión» se difunden con facilidad y, sobre todo, en las capas «bajas» de la sociedad. La sociedad mundial del trabajo se autodestruye tras haber destruido todas las antiguas formas de solidaridad, o casi: virtualmente, no quedan sino sujetos conquistados por el

principio de la competencia a cualquier precio, ya sea en cuanto individuos o dentro de corporaciones tales como la nación, la etnia, la familia, la mafia o la banda. Decididamente, la humanidad está mal preparada para afrontar la disolución generalizada de los vínculos sociales y de sus bases productivas.

Esta situación provoca un gran descontento, pero este no desemboca ya en la reivindicación de un mejor estado de cosas para todos, como podía ser el caso del proletariado clásico o incluso del movimiento estudiantil de los años 60.^[14] Además las diferentes expresiones de descontento no se aglutinan en un conjunto coherente, en un gran movimiento que reuniera a todas las víctimas de la tierra contra el estrato de los poderosos, explotadores y manipuladores que les impone su dominio; por más que muchos grandes estrategas del altermundismo continúen evocando un «frente popular» semejante, que a menudo va de la mano con ciertas teorías de la conspiración (todo es culpa de las altas finanzas, o del gobierno estadounidense, o de los neoliberales, o de los neoconservadores, o de los «lobbies» judíos o de otro tipo).

Cada habitante de la tierra, o casi, se ha convertido en primer lugar en súbdito de la competencia, en guerra contra todos los demás súbditos. La sombría descripción de los comienzos de la socialización humana que ofreció Hobbes, verdadera acta de nacimiento de la concepción burguesa de la vida en sociedad, fue más bien una profecía que se ha autorealizado varios siglos después. A esto hay que añadir otra evidencia; a la larga, la competencia perpetua y desenfrenada no es soportable en absoluto. Lleva a la locura. Los asesinatos gratuitos, ya se trate de matanzas en las escuelas de Estados Unidos (y de otros lugares) o de atentados suicidas, son su manifestación más elocuente. En una sociedad en la que los individuos viven exclusivamente para lograr venderse y ser aceptados por el dios mercado, y en la que todo contenido vital posible es sacrificado a las leyes de la economía, se desencadena una verdadera «pulsión de muerte», que pone al desnudo la nada que yace en el fondo de un sistema cuyo único fin confeso es la acumulación de capital.

Ya no puede tratarse, pues, de que algunos de los que participan en esta competición triunfen sobre otros: por ejemplo, los propietarios de trabajo en

su fase viva (fuerza de trabajo) sobre los propietarios de trabajo en su fase muerta (capital). Hay que cuestionar más bien la propia civilización de la que son expresión los diferentes actores. Una idea como esta, a pesar de todo, puede hoy abrirse camino más fácilmente que hace veinte años. Sobre muchas cosas ya no hay necesidad de discutir: del «socialismo real» y de las oportunidades para reformarlo, de los «movimientos de liberación nacional», del progreso social organizado por el Estado (la Francia de Mitterrand o la Cuba de Castro), de la posibilidad de trabajar en el interior de los sindicatos y partidos «de izquierdas» para radicalizarlos... Otras tantas ilusiones que se han disipado por sí mismas, lo que al menos tiene el mérito de despejar el terreno. La gente ha tenido que convencerse definitivamente de que ni el Estado ni el mercado son capaces de evolucionar hacia una sociedad más humana y de que, bien al contrario, en el marco de la agravación de la competencia mundial, ambos conducen a la regresión social e incluso antropológica.

En un lapso de unas pocas décadas, la perspectiva se ha invertido de manera exacta: hoy ya no se trata de conseguir que zozobre un sistema fuerte y difícil de combatir, cuya caída, si se produjese, daría lugar automáticamente a algo mejor. Se trata más bien de prever salidas a la disolución del sistema, que ya está en marcha. Para generaciones de revolucionarios, el problema estaba en combatir frontalmente el orden dominante, que disponía de infinidad de armas para defenderse. Ahora bien, si el bando «progresista» salía victorioso de esta prueba de fuerza, el advenimiento del socialismo, del comunismo o de cualquiera que fuese el nombre del radiante futuro previsto, era automático. Y con razón: lo único que podía desviar al capitalismo de su rumbo era, conforme a esta visión, la existencia de una clase decidida a acabar con él y lo bastante fuerte como para llevar a fin este programa. El capitalismo, pues, no podía desaparecer más que por la acción de un enemigo que actuaba precisamente con el objetivo de ser remplazado por otro orden social. Lo que debía provocar la caída del capitalismo era el «deseo de comunismo» entre las masas, de manera que el fin del capitalismo y el comienzo de la sociedad liberada coincidían exactamente. ^[15] Pero esta ocasión histórica, si es que alguna vez existió, se perdió irremediablemente, y ahora el pensamiento de la

emancipación social se enfrenta a una situación inédita. El capitalismo se ha convertido *visiblemente* en lo que era *esencialmente* desde el principio: [16] una bestia que se devora a sí misma, una máquina que se autodestruye, una sociedad que, a la larga, no es soportable para nadie, pues consume todos los vínculos sociales y todos los recursos naturales para salvaguardar el mecanismo de acumulación de valor, algo que cada vez resulta más difícil. El capitalismo socava cada día sus propias bases. Decir esto no es hacer una «profecía» relativa al futuro derrumbe del capitalismo, sino resumir lo que ya se produce todos los días. El hecho de que ciertos actores económicos obtengan todavía grandes ganancias no debe confundirse —como muy a menudo ocurre— con el estado de salud de la sociedad capitalista en cuanto sistema global de reproducción social. El hundimiento gradual de la civilización capitalista (si se quiere emplear este oxímoron) es patente. Pero no es en modo alguno el resultado de la intervención consciente de hombres deseosos de remplazarla por algo mejor. Su fin llega por sí mismo, como consecuencia de su lógica básica, que es dinámica y autodestructiva, algo que la distingue de las sociedades precedentes. El capitalismo hace más contra sí mismo de lo que todos sus adversarios juntos hayan podido hacer jamás. Pero esto solo es una buena noticia a medias. Este hundimiento no guarda ninguna relación de necesidad con el surgimiento de una sociedad mejor organizada: para empezar, porque es consecuencia de la acción de fuerzas ciegas que, en cuanto tales, son de suyo destructivas. Y a continuación, porque el capitalismo ha tenido tiempo suficiente para aplastar las otras formas de vida social, de producción y de reproducción, que habrían podido constituir un punto de partida para la construcción de una sociedad post-capitalista. Cuando sobrevenga su fin, no quedará más que una tierra quemada en la que los supervivientes se disputarán los restos de la «civilización» capitalista. Esta es ya la realidad cotidiana en una gran parte del «Sur del mundo»; y empieza a serlo en una parte creciente de los países «desarrollados», incluso en los extrarradios de las metrópolis. Abandonado a su propio dinamismo, el capitalismo no conduce al socialismo, sino a las ruinas. Si fuese capaz de tener intenciones, se le podría suponer la de ser la última palabra de la humanidad.

Pero las películas de terror a veces tienen un final feliz. No todo está perdido. La carrera hacia el abismo en nombre de la rentabilidad no solo se encuentra con resignados. Las mismas energías que antaño se dirigían hacia la revolución comienzan a orientarse ahora a evitar la caída en la barbarie. Una sociedad emancipada o, cuando menos, una sociedad mejor que la que tenemos actualmente sigue siendo posible. Pero es preciso construirla sobre los escombros de la sociedad capitalista. Para alcanzarla se necesita sobre todo un gran esfuerzo de clarificación teórica, un esfuerzo que dé cuenta de hasta qué punto las condiciones del proyecto de emancipación han cambiado. Los frentes se han difuminado por completo; no reconocer este cambio, obstinarse en seguir las mismas pistas que hace cincuenta o cien años, es lo que impide a tantas gentes de buena voluntad comprender el mundo actual —cuyas lacras, sin embargo, perciben claramente— y obrar en consecuencia.

En tal situación, ya no hay dicotomía entre un partido del orden, por un lado, y un partido del desorden y de la subversión, por el otro. Palabras como «reformas», «conservador», «libertad», «transgresión» o «provocación» casi han invertido sus antiguos significados; observar esta evolución resulta bastante instructivo. Durante un siglo y medio, se enfrentaron dos bandos —generalmente identificados con el de «la burguesía» y el del «proletariado» o el «pueblo»—, y cada bando poseía, en bloque, una serie de opciones sobre prácticamente todos los aspectos de la vida. La sociedad burguesa, cuya faceta económica era el capitalismo, implicaba igualmente —al menos en su forma ideal-típica— jerarquías omnipresentes en las relaciones sociales; la importancia de la religión en la vida privada y pública; el autoritarismo en el interior de la familia y en el sistema educativo; el nacionalismo y el militarismo; una moral sexual opresiva e hipócrita; un arte clasicista y elitista; el predominio de la racionalidad sobre la imaginación, del ahorro sobre el gasto, de la producción sobre el consumo, del cálculo sobre el disfrute inmediato, de lo colectivo sobre el individuo, *a fortiori* sobre el individuo «diferente»; el dominio de los hombres sobre las mujeres, de las personas mayores sobre los jóvenes, de los blancos sobre la gente de color, etc. Quien se sentía en desacuerdo con la sociedad burguesa no tenía más que elegir, en cada

ocasión, el polo establecido por ella como inferior; el culto a la «transgresión» consistía en esta actitud. Esta no era tanto asunto de lo que Boltanski y Chiapello llamaron la «crítica social» (el movimiento obrero tradicional) como de la «crítica artística», cuya importancia, a partir de los surrealistas, no hizo más que crecer hasta imponerse definitivamente después de 1968. Durante algunos decenios, la actitud transgresora en el campo del arte, de las costumbres y de la vida cotidiana pudo concebirse a sí misma como una «subversión simbólica» que atacaba las bases de la sociedad burguesa, con al menos tanta eficacia como las luchas sociales; hasta podía pensar, por ejemplo, que la protesta contra la moral sexual podía servir como palanca de una transformación total. Retrospectivamente, sin embargo, parece que en la mayoría de los casos la protesta cultural tomaba por rasgos esenciales de la sociedad capitalista lo que más bien eran elementos arcaicos o anacrónicos heredados de sus fases anteriores.

Después de 1968, el capitalismo, con su «nuevo espíritu», no solamente ha hecho concesiones en este ámbito para tranquilizar los ánimos, sino que ha aprovechado la ocasión para soltar lastre y liberarse de numerosas estructuras convertidas en obstáculos para su propio desarrollo. Sin duda, no hace falta recordar cómo el capitalismo no podría existir con jóvenes que viviesen en la austeridad, la castidad y el ahorro. Pero la mayor parte de los ambientes «progresistas» no han querido darse por enterados de este cambio de paradigma y persisten infatigablemente en la «transgresión», atropellando cada día a los mismos perros muertos, derribando las mismas puertas abiertas y entusiasmándose por ayudar a la sociedad posmoderna a desembarazarse de la chatarra humanista y clásica, tan nociva para el progreso y la igualdad republicana ante el mercado de trabajo. ¿Quién se atrevería a decir, en democracia, que más vale estudiar en las escuelas griego y latín que informática y gestión de empresas, o que una ópera tiene más valor que el rap, y Miguel Ángel más que los tebeos?

Hace mucho que el sistema capitalista ya no es el «partido del orden». Ha sabido extraer grandes beneficios de las protestas «artísticas» para reconstruir una sociedad caótica que sirve a sus designios. La disolución de la familia, la educación «libre» en las escuelas, la aparente igualdad entre hombres y mujeres, la desaparición de nociones tales como la «moral»:

todo gira en su provecho desde el momento en que tales evoluciones están desconectadas de un proyecto de emancipación global y se traducen a su forma mercantil. Desde luego que no se trata en absoluto de ceder a la nostalgia por los maestros que castigaban a reglazos, por el servicio militar, el catecismo y los *padri-padroni* familiares. En efecto, si bien es cierto que una parte de la política de los últimos veinte años se ha inspirado en una versión pervertida —¿o acaso fiel?— de las «ideas del 68» (por ejemplo, en la educación escolar),^[17] otros gestores del mismo sistema político han acusado reciente y ruidosamente al «pensamiento del 68» de ser responsable de todos los males. Pero esto no quiere decir nada; es como el recurso indiferenciado unas veces a las políticas económicas keynesianas, otras a las políticas monetaristas, que practican tanto la izquierda como la derecha dependiendo de las conveniencias del momento y más allá de toda ideología.

Hay que rendirse a una evidencia poco confortable; las situaciones y los conflictos del pasado nos son de escasa ayuda para decidir nuestra acción de hoy. Ni los movimientos sociales ni las protestas culturales de ayer nos instruyen útilmente sobre lo que podemos hacer hoy en día. Un solo ejemplo: en 1963, el surrealista belga Louis Scutenaire provocó un escándalo (que llegó a producir la renuncia de Gallimard a publicar el libro que contenía este aforismo) al escribir: «Releída ayer tarde *La princesa de Clèves*. Con el culo». Algunas décadas más tarde, el presidente de la República dice lo mismo en un lenguaje más mediáticamente correcto, pero además con el poder de dar curso a su aversión por las cosas inútiles.

Estas consideraciones pueden parecer poco alentadoras. Sin duda, no llevan el agua al molino del militantismo actual y se prestan mal a ser traducidas a una estrategia «política» inmediata. Pero después de un siglo y medio, muchas proposiciones «concretas» y muchas tentativas «prácticas» han conducido a consecuencias opuestas a sus intenciones originales. Tal vez valga más, pues, un modesto progreso teórico, una sencilla toma de conciencia que vaya en la buena dirección: la única oportunidad está en salir del capitalismo industrial y sus fundamentos; es decir, de la mercancía y su fetichismo, del valor, del dinero, del mercado, del Estado, de la competencia, de la nación, del patriarcado, del trabajo y del narcisismo, en

lugar de acondicionarlos, de apropiarse de ellos, de mejorarlos o de servirse de ellos. Si estas últimas décadas, por otro lado tan poco brillantes, han servido para que algunos comprendiesen esta necesidad histórica, entonces no habrán pasado completamente en vano.

Política sin política

AL PRINCIPIO, EL «PRIMADO de la política» era una idea cara al jurista del *führer*, Carl Schmitt. Pero desde hace tiempo es la izquierda «radical» la que vincula su suerte a un «retorno de la cuestión política», en el que la política se supone que es por sí misma lo contrario del «mercado». ¿Habría que convencerse, pues, de que la oposición al capitalismo, o a sus derivas contemporáneas, pasa por lo que habitualmente se llama política? Resulta evidente que nada habría cambiado si hubiese ganado las elecciones Royal en lugar de Sarkozy. E incluso si los trotskistas, que han tomado el relevo a los socialdemócratas transformados en liberales, participasen en el poder en Francia, el mundo no se vería sacudido. En Alemania, el «Partido del socialismo democrático» participa en gobiernos regionales; en Italia, *Rifondazione Comunista* tenía sus ministros; incluso los *centri sociali* italianos, a menudo considerados como la *crème de la crème* del antagonismo, pueden proveer de tenientes de alcalde a los ayuntamientos. Y en todas partes, estos representantes de la izquierda «radical» terminan por avalar las políticas neoliberales. ¿Es preciso, entonces, fundar partidos «verdaderamente» radicales, que no se hundirían jamás en semejantes fangos? ¿O las razones de estas «traiciones» son estructurales y cada participación en la política conduce inevitablemente a entregarse al mercado y sus leyes, independientemente de las intenciones subjetivas?

Conviene plantearse, pues, una cuestión preliminar: ¿qué se entiende por el término «política»? Hay aquí una confusión semejante a la que rodea al «trabajo» y su crítica. Criticar el trabajo no tendría ningún sentido si se lo identifica con la actividad productiva en cuanto tal, que sin duda es un dato presente en toda sociedad humana. Pero todo cambia si se entiende por trabajo lo que esta palabra efectivamente designa en la sociedad capitalista: el gasto autorreferencial de la simple fuerza de trabajo sin consideración de

su contenido. Así concebido, el trabajo es un fenómeno histórico que pertenece tan solo a la sociedad capitalista y que puede ser criticado y eventualmente abolido. En efecto, el «trabajo» que todos los actores del campo político, a izquierda, derecha y centro, quieren salvar es el trabajo entendido en este sentido restringido.

Del mismo modo, el concepto de «política» debe ser claramente definido. Si se identifica con el actuar colectivo, con la intervención consciente de los hombres en la sociedad, con un «amor al mundo» (Arendt), es evidente que nadie podría estar en contra y que una «crítica de la política» no podría concebirse más que como simple indiferencia con respecto al mundo. Pero los que habitualmente preconizan el «retorno a la política» tienen una idea mucho más específica de lo que la «política» es, y cuya supuesta desaparición causa graves crisis de abstinencia. La evocación ritual de la «política» como única vía posible para cambiar el mundo es el eje de la «izquierda» actual, de los sociólogos bourdieusianos a *Multitudes*, de ATTAC a la izquierda electoral «radical». A pesar de la intención explícita de hacer una política «completamente diferente», caen una y otra vez en el «realismo» y en el «mal menor», participan en las elecciones, se expresan respecto a los referéndums, disertan sobre la posible evolución del Partido Socialista, desean establecer alianzas, concluir cierto «compromiso histórico». Frente a este deseo de «participar en el juego» —y casi siempre como «representantes» de algún «interés»—, hay que recordar los movimientos y momentos de oposición radical que han hecho «anti-política»: de los anarquistas históricos a las vanguardias artísticas, de ciertos movimientos en el sur del mundo, tales como *Critica radical* en Fortaleza (Brasil), a la huelga salvaje de mayo del 68 en Francia y la insubordinación permanente en las fábricas italianas durante los años 70. Esta «anti-política» está tan alejada de la renuncia a la intervención consciente como el «anti-arte», el rechazo del arte en el caso de los dadaístas, los surrealistas o los situacionistas, que no era un rechazo de los medios artísticos, sino que por el contrario se concebía como la única forma de mantenerse fieles a las intenciones originales del arte.

¿Pero puede alguien pensar que la política es la esfera social que permitiría imponer límites al mercado? ¿La política sería «democrática» por

naturaleza y se opondría al mundo económico capitalista, donde reina la ley del más fuerte?

La sociedad capitalista moderna, fundada sobre la mercancía y la competencia universal, necesita de una instancia que se encargue de aquellas estructuras públicas sin las que no podría existir. Dicha instancia es el Estado, y la política, en el sentido moderno (y restringido) del término, es la lucha por hacerse con su control. Pero esta esfera de la política no es exterior ni alternativa a la esfera de la economía mercantil. Al contrario, depende estructuralmente de ella. En la arena política, lo que está en disputa es la distribución de los frutos del sistema mercantil —el movimiento obrero ha desempeñado esencialmente este papel—, pero no su existencia misma. La prueba visible: nada es posible en política si no ha sido previamente «financiado» por la producción mercantil, y allí donde esta última va a la deriva, la política vuelve a transformarse en un choque entre bandas armadas. Esta forma de «política» es un mecanismo de regulación secundaria en el interior del sistema fetichista y no-consciente de la mercancía. No representa una instancia «neutra» ni una conquista que los movimientos de oposición le habrían arrancado a la burguesía capitalista. Pues en efecto, esta no es necesariamente hostil al Estado o la esfera pública; todo depende de la fase histórica.

Los partidarios contemporáneos de la «política» traicionan la intención original del «actuar» porque lo reducen a los reajustes de una máquina que se acepta como tal. Hoy el «actuar» debe hacer frente a situaciones que son demasiado graves para ser afrontadas con los viejos medios de la política. En lo sucesivo, nos movemos en el marco de una verdadera mutación antropológica, que es el resultado de más de doscientos años de capitalismo y, al mismo tiempo, de su autodestrucción programada, que se ha hecho visible desde hace algunas décadas. Esta regresión llega hasta la *barbarización*. Ante la multiplicación de casos como el de esos adolescentes que, entre risas, graban con el móvil a una compañera de clase que acaba de ser aplastada por un autobús para después subir las imágenes a YouTube, resulta un tanto insuficiente evocar el paro, la precariedad o el fracaso escolar. Se diría más bien que asistimos a una «regresión antropológica» generalizada (lo que no quiere decir uniforme), que parece

ser fruto de un profundo desorden psíquico colectivo, de una psicosis narcisista, consecuencia del fetichismo de la mercancía y de la relación que instituye entre el individuo y el mundo. Frente a esta crisis de civilización nadie puede proponer honestamente remedios eficaces a corto plazo. Pero precisamente porque la situación es tan grave, uno refuerza el mal al decir: actuemos rápido y sin importar cómo, no tenemos tiempo de discutir, la *praxis* vale más que la teoría. En la época del capitalismo financiero y molecular, uno no puede conformarse con formas de oposición de la época fordista.

Una primera condición para restablecer la perspectiva del actuar es romper definitiva y claramente con toda «política» en el sentido institucional. Hoy la única «política» posible es la separación radical del mundo de la política y sus instituciones, de la representación y la delegación, para inventar en su lugar nuevas formas de intervención directa. En este contexto, resulta de lo más inútil discutir con gente que todavía quiere *votar*. Quienes, casi ciento cuarenta años después de la introducción del sufragio universal, todavía se precipitan hacia las urnas, solo merecen las palabras que ya pronunciara Octave Mirbeau^[18] en 1888, o Albert Libertad^[19] en 1906. La conquista del sufragio universal fue uno de los grandes combates de la izquierda histórica. El votante de derechas, sin embargo, no es tan tonto: en ocasiones obtiene lo poco que espera de sus candidatos, incluso al margen de todo programa electoral (por ejemplo, la tolerancia con respecto a la evasión fiscal y las violaciones del derecho del trabajo). Sus representantes no le traicionan demasiado; y el votante que vota únicamente por el candidato que va a contratar a su hijo u obtener grandes subvenciones para los campesinos de su cantón es, finalmente, el votante más racional. Mucho más imbécil es el votante de izquierdas: aunque jamás ha obtenido aquello por lo que vota, persiste. No obtiene ni el gran cambio ni las sobras. Se deja arrullar por simples promesas. Por eso, los votantes de Berlusconi en Italia no tienen nada de bobos; no están simplemente seducidos por sus cadenas de televisión, como quieren hacer pensar sus adversarios. Han logrado ventajas limitadas pero reales de su gobierno (y sobre todo de su *laissez-faire*). Pero votar todavía a la izquierda

cuando ya ha estado en el gobierno —aquí no podemos más que darle la razón a Mirbeau— entra dentro de lo patológico.

El rechazo de la «política» así concebida no es producto de un gusto estetizante por el extremismo. Frente a la regresión antropológica que nos amenaza, apelar al Parlamento se asemeja a la tentativa de calmar un huracán con una procesión. Las únicas propuestas «realistas» —en el sentido de que podrían desviar de forma efectiva el curso de las cosas— son del tipo: abolición inmediata, a partir de mañana, de toda la televisión. ¿Pero acaso existe un partido en el mundo que osaría hacer suyo semejante programa? ¿Qué medidas se han adoptado en las últimas décadas para obstaculizar verdaderamente el avance de la barbarie? Se responderá que unos pequeños pasos valen más que nada. ¿Pero dónde se han dado tales pasos? Hace treinta años, los más valientes proponían instaurar una jornada sin televisión por semana. Hoy hay accesibles centenares de cadenas. Si no ha podido hacerse nada para impedir un deterioro continuo, significa que los objetivos y los métodos eran erróneos y que hay que volver a pensar todo de nuevo. Y cae por su propio peso que esto no podrá hacerse tratando al público con contemplaciones, ni poniéndolo por la televisión.

Existen algunos ejemplos de un actuar anti-político: los «segadores voluntarios» anti-OGM, sobre todo los que actúan de noche, restableciendo así los vínculos con la tradición del sabotaje, en lugar de atender al efecto mediático, o bien las acciones que tienen como objetivo impedir que los aparatos de vigilancia y de control biométrico causen perjuicios a nadie. Podríamos igualmente citar a los habitantes del Val di Susa, en los Alpes italianos, que han bloqueado en varias ocasiones la construcción de una línea de AVE en sus montañas. Este predominio de las luchas «defensivas» no significa necesariamente la ausencia de una perspectiva universal. Al contrario, estas luchas contra los peores «efectos nocivos» ayudan a mantener abierta dicha perspectiva. Es preciso salvaguardar al menos la *posibilidad* de una emancipación futura frente a la deshumanización llevada a cabo por la mercancía, que nos expone al riesgo de impedir para siempre cualquier alternativa. Aquí podrán constituirse nuevos frentes y nuevas alianzas. Hay cuestiones, como la expropiación de los individuos de su propia reproducción biológica, publicitada bajo el nombre de «técnicas de

fecundación artificial», en las que las posturas de la izquierda modernista están en sintonía tan completa con los delirios de la omnipotencia tecnológica del capitalismo contemporáneo que, a su lado, hasta las posiciones del Papa parecen adquirir cierto aire de racionalidad. Lo contrario de la barbarie es la humanización, un concepto bien real, pero difícil de delimitar. Una «política» posible hoy en día consistiría en la defensa de los pequeños progresos realizados históricamente en el camino de la humanización y en la oposición a su abolición. El capitalismo contemporáneo no es solamente esa injusticia económica que se encuentra siempre en el centro de los debates, y cuya lista de fechorías ni siquiera queda cerrada con las catástrofes ecológicas que provoca. Es igualmente un desmontaje —una «deconstrucción»— de las bases simbólicas y psíquicas de la cultura humana, visible sobre todo en la desrealización llevada a cabo por los medios de comunicación electrónicos. En relación con esta dimensión del problema, carece de importancia que sean Sarkozy o Royal, Besancenot o Le Pen los que ocupen la pequeña pantalla.

La práctica está por reinventar, sin ceder al mandato de «hacer algo y deprisa», que siempre acarrea la reedición de formas ya vistas y ya abortadas. El verdadero problema es el encierro general —que es sobre todo mental— en las formas fetichistas de existencia, tanto en el caso de los partidarios como de los supuestos adversarios del sistema de la mercancía. [20] Luchar para romper con estas formas ancladas en todas las cabezas, arrancar su aire de inocencia y evidencia al dinero y a la mercancía, a la competencia y al trabajo, al Estado y al «desarrollo», al progreso y al crecimiento, depende de esas «luchas teóricas» que se sitúan más allá de la oposición fijada entre «teoría» y «*praxis*». ¿Por qué el análisis de la lógica de la mercancía o del patriarcado habría de ser «solo» teoría, en tanto la primera huelga de asalariados o la primera manifestación de estudiantes que protestan porque la universidad no los prepara suficientemente bien para el mercado de trabajo serían consideradas, por su parte, como «*praxis*» o como «política»?

Antes de actuar, los hombres piensan y sienten, y el modo en que actúan deriva de lo que piensan y sienten. Cambiar la manera de pensar y de sentir de los hombres ya es una forma de actuar, una forma de *praxis*. Una vez se

da una clara conciencia, al menos en una minoría, de los fines del actuar, su realización puede llegar muy rápido. Basta con pensar en mayo del 68, en apariencia una sorpresa, pero en realidad preparado silenciosamente por minorías clarividentes. En cambio, se ha visto a menudo —y más que nunca en la Revolución rusa— a dónde nos conducen incluso las mayores ocasiones de actuar cuando falta una verdadera clarificación teórica preliminar. Una clarificación que no se despliega necesariamente en libros y coloquios, sino que debe estar presente en las cabezas. En lugar de identificar la política con las instituciones públicas de la sociedad mercantil, se la puede identificar con la *praxis* en general. Pero no hay que oponer abstractamente esta *praxis* a la teoría. La teoría de la que se habla aquí no es la sierva de la *praxis*, ni su preparación, sino una parte integrante de ella. El fetichismo no es un conjunto de falsas representaciones; es el conjunto de formas —tales como el dinero— en las que la vida se desenvuelve *realmente* dentro de una sociedad capitalista. Cada progreso en la comprensión teórica, así como su difusión, es pues en sí mismo un acto práctico.

Desde luego, no podría bastar con esto. Las futuras formas de *praxis* estarán seguramente muy diversificadas y comprenderán igualmente luchas defensivas a nivel de la reproducción material (como las luchas contra la precarización del trabajo y contra la destrucción del Estado asistencial). Si bien es preciso romper con las «políticas» que se proponen solamente defender en el marco del mercado los intereses de las categorías sociales constituidas por la lógica fetichista misma, del tipo del «poder adquisitivo», con todo sigue siendo necesario impedir que el desarrollo capitalista arrase las bases de la supervivencia de grandes estratos de la población y genere nuevas formas de miseria, que a menudo son más el resultado de la exclusión que de la explotación. Pues en efecto, ser explotado se convierte casi en un privilegio en comparación con la masa de quienes han sido declarados «superfluos» por «no ser rentables» (es decir, no utilizables de una manera rentable en la producción mercantil). Las reacciones de los «superfluos», sin embargo, son muy diversas y pueden tender por sí mismas a la barbarie. Ser una víctima no da ninguna garantía de integridad moral. Hoy más que nunca se impone, pues, una verdad: el comportamiento de los

individuos ante las vicisitudes de la vida capitalista no es el resultado mecánico de su «situación social», de sus «intereses» o de su proveniencia geográfica, étnica o religiosa, ni de su género o sus orientaciones sexuales. Frente a la caída del capitalismo en la barbarie, es imposible predecir la reacción de nadie. Esto no es producto de la supuesta «individualización» generalizada ante la cual los sociólogos no dejan de deshacerse en elogios para no tener que hablar de la creciente estandarización que se esconde detrás. Pero las líneas divisorias ya no son las creadas por el desarrollo capitalista. Del mismo modo que la barbarie puede surgir en cualquier parte, en los institutos finlandeses y en las barriadas de chabolas africanas, entre los *bo-bos* y entre los barriobajeros, entre los soldados *high-tech* y entre los insurrectos de manos desnudas, también la resistencia a la barbarie y el impulso hacia la emancipación social pueden nacer en cualquier lado (¡aunque con cuánta más dificultad!), incluso allí donde no se los esperaba. Si bien ninguna *categoría* social ha respondido a las proyecciones de quienes buscaban al portador de la emancipación social, en cambio la oposición a las condiciones inhumanas de vida bajo el capitalismo siempre surge de nuevo. Este paisaje lleno de falsos amigos y de apoyos inesperados constituye el terreno, forzosamente poco legible por el momento, en el que debe situarse ahora toda «recomposición política».

Violencia, pero ¿para qué?

¿CUÁL ES EL ROSTRO de la violencia en Francia? Para cualquiera que frecuente habitualmente distintos países europeos, la primera imagen de violencia, en cuanto uno llega a la estación o al aeropuerto en Francia, es la policía. Jamás he visto tantos policías como actualmente en Francia, y sobre todo en París. Ni siquiera en Turquía en la época de la dictadura militar. Uno podría pensar que se está produciendo un golpe de Estado o que se encuentra en un país ocupado. No hay nada comparable en este momento en Italia o Alemania. Y qué policías: un aire de brutalidad y de arrogancia que excluye toda comparación. En cuanto se presenta la menor objeción —por ejemplo, lo nunca visto, ante los controles de identidad y el registro de equipajes antes de subir al tren—, uno siente que está al borde del arresto, el aporreamiento y la acusación de «resistencia a las fuerzas del orden». A duras penas nos imaginamos lo que sería si tuviésemos la piel más oscura o no tuviéramos los papeles en regla.

Uno tiembla de indignación al leer que los policías, con el pretexto de buscar drogas, entran en los colegios, donde aterrorizan con sus perros a los niños y denuncian a los profesores que intentan proteger a sus alumnos. O cuando uno se entera de los brutales arrestos de periodistas acusados de un simple «delito de opinión». Por no hablar de las condiciones en las que se efectúan las expulsiones de los «sin papeles» y del hecho de que el ministerio haya fijado por adelantado el número de desgracias que hay que generar y el número de destinos que hay destrozar, a la manera de las cifras de producción y de arrestos establecidas por decreto en los buenos tiempos (para la policía) de la Unión Soviética.^[21]

Lo que destaca por encima de todo es la intención de humillar, puesta en práctica con un esmero casi científico. En diversas ocasiones los periodistas han demostrado la inutilidad de los controles en los aeropuertos,

embarcando sin problemas en un avión provistos de cuchillos o de los componentes de una bomba. Pero en los aeropuertos se sigue registrando a los bebés y haciendo que sus padres se beban el biberón; y a todo el mundo se le obliga a quitarse el cinto. En estas situaciones, yo no puedo evitar pensar en el proceso a los generales prusianos que atentaron contra la vida de Hitler el 20 de julio de 1944: para humillar lo más posible a aquellos viejos aristócratas, durante los juicios los nazis les dieron ropas demasiado holgadas, sin cinturón, y se deleitaban todo el tiempo contemplando cómo se sujetaban los pantalones con las manos...

No hace falta leer diatribas revolucionarias para enterarse de las fechorías de la policía; con *Le Monde* basta. La inquietud se extiende incluso entre la burguesía liberal. ¿Por qué entonces hay tan pocas iniciativas en defensa de las «libertades civiles»? Asistimos a grandes manifestaciones por el «poder adquisitivo» o contra la eliminación de puestos de trabajo en la enseñanza, pero nunca contra las cámaras de videovigilancia, y aún menos contra el pasaporte biométrico o la «navigo» en el metro parisino, que permite seguir el rastro de cualquier borrego.

Esta omnipotencia de la policía y de una justicia al servicio del gobierno es una tendencia universal. Baste con recordar que Gran Bretaña, la patria de la democracia burguesa, ha abolido prácticamente el *Habeas corpus*, que establece que un detenido debe ser llevado ante un juez en el plazo de tres días, y cuya implantación en 1679 se considera habitualmente como el comienzo del Estado de derecho y de la libertad del individuo frente a la arbitrariedad del Estado; una abolición que, por cierto, resuena como la clausura simbólica de una larga fase histórica. Sin embargo, la tendencia hacia el Estado policial parece estar más desarrollada en Francia que en cualquier otra «vieja democracia». La supresión de las fronteras entre terrorismo, violencia colectiva, sabotaje e ilegalidad ha llegado aquí demasiado lejos. Esta criminalización de todas las formas de protesta que no sean estrictamente «legales» supone un acontecimiento fundamental de nuestro tiempo. Últimamente hemos visto cómo hacer pintadas o provocar el retraso de los trenes puede pasar por «terrorismo». Algunos profesores han acabado en los tribunales por haber protestado verbalmente contra una brutal «expulsión de inmigrantes ilegales», a la que habían asistido durante

un vuelo. Los hechos son demasiado conocidos como para que haya necesidad de repetirlos aquí. La «democracia» es, ahora más que nunca, puramente formal y se limita a la elección periódica entre los representantes de los diferentes matices de una misma gestión (e incluso este residuo de libertad está amañado). Toda oposición a la política de las instancias elegidas que vaya más allá de la recogida de firmas o de una carta al diputado local es por definición «anti-democrática». En otras palabras, todo aquello que podría tener la menor eficacia está prohibido, incluso lo que hace no demasiado tiempo aún se permitía. En Italia, por ejemplo, el gobierno de Berlusconi acaba de restringir severamente el derecho de huelga en los servicios públicos y de establecer grandes multas contra las sentadas en las vías de circulación; y los estudiantes que aún llevan a cabo protestas han sido calificados por algún ministro de «guerrilleros».

Según esta concepción de la vida pública, toda iniciativa corresponde exclusivamente al Estado, a las instituciones, a las autoridades. Por lo demás, esta monopolización estatal de todas las formas de conflictividad se halla igualmente en la vida cotidiana. Ahora, por cualquier ofensa, por cualquier desacuerdo, se recurre a la justicia. La lucha contra el «acoso» ha contribuido mucho a arrebatar a los individuos la capacidad de reaccionar personalmente frente a los sinsabores provocados por los otros, y les empuja cada vez más hacia una dependencia total con respecto a las instituciones. Ya no se responde a un insulto con otro insulto o, en última instancia, con una bofetada, sino rellenando un formulario en la comisaría. De este modo se pretende, sobre todo desde la izquierda, defender a los más débiles, especialmente a las mujeres; en realidad, se les hace más débiles y dependientes que nunca. Nos expropian las formas más elementales de reacción personal.^[22]

Al mismo tiempo, se sabe que, en Irak, los estadounidenses dejan el trabajo sucio esencialmente a empresas privadas —los *contractors*—, formadas por mercenarios procedentes del mundo entero. El número de «agentes privados de seguridad» aumenta por todos lados. En Italia, el gobierno de Berlusconi, que basa en gran parte su consenso en el racismo contra los inmigrantes, identificados *in toto* con la criminalidad, ha autorizado por decreto la formación de «patrullas ciudadanas» para

controlar el territorio. E incluso ha permitido su financiación por particulares, lo que podría llevar, a largo plazo y como en América Latina, a «escuadrones de la muerte» pagados por unos comerciantes deseosos de que les «limpien» el barrio.

El refuerzo del monopolio de la violencia por el Estado y su cesión a los particulares no están, sin embargo, en contradicción: la violencia es el núcleo del Estado, y siempre lo ha sido. En tiempos de crisis, el Estado se transforma de nuevo en lo que era históricamente en sus comienzos: una banda armada. Las milicias se convierten en policías «regulares» en numerosas regiones del mundo, y las policías en milicias y bandas armadas. Detrás de toda la retórica sobre el Estado y su papel civilizador, se encuentra siempre, en último término, alguien que le machaca el cráneo a otro ser humano, o que cuando menos tiene la posibilidad de hacerlo. Las funciones y el funcionamiento del Estado han variado enormemente a lo largo de la historia, pero el ejercicio de la violencia es su denominador común. El Estado puede ocuparse del bienestar de sus ciudadanos o no; puede ofrecer enseñanza gratuita o no; puede crear y mantener infraestructuras o no; puede regular la vida económica o no; puede estar abiertamente al servicio de un pequeño grupo o de un solo individuo, o por el contrario afirmar que sirve al interés común: nada de esto le es esencial. Pero un Estado sin hombres armados que lo defiendan en el exterior y salvaguarden el «orden» en el interior no sería un Estado. Sobre este punto, podemos darle la razón a Hobbes o a Carl Schmitt: la posibilidad de administrar la muerte sigue siendo el pivote de toda construcción estatal.

En el curso de los últimos siglos, el Estado ha aspirado a ser mucho más. No quiere solo ser temido, sino que desea ser amado. Y ha llegado a ocuparse, en una escala históricamente creciente, de una multitud de cosas que antes pertenecían al dominio de otros actores. Pero desde que la crisis de valorización del capital ha empezado a cerrarle el grifo, el Estado ha dado media vuelta y renunciado a sectores intervenidos cada vez más amplios. Aunque ya no haya más enfermeras y profesores en los servicios públicos, siempre habrá más policías.^[23] En tiempos de crisis, el Estado no tiene nada que ofrecer a sus ciudadanos salvo «protección», y en consecuencia está de lo más interesado en perpetuar la inseguridad que crea

la demanda de protección. Puede privarse de todas sus funciones, pero no del mantenimiento del orden. Tal era ya la opinión del profeta del neoliberalismo, Milton Friedman: el Estado debe abandonar todo a la iniciativa privada, a excepción de la seguridad (bien es verdad que su hijo David, más papista que el Papa, ha propuesto privatizar hasta el ejercicio de la justicia. Pero esto es demasiado incluso para los liberales *hardcore*).

Así que el Estado deja caer todos los hermosos oropeles con los que se había revestido desde hace más de un siglo. Pero no se trata de un retorno al pasado. La situación histórica es inédita: el Estado se establece como *único dueño del juego*. En los últimos treinta años, ha forjado un arsenal de vigilancia y de represión que supera todo lo visto hasta ahora, incluso en la época de los llamados Estados «totalitarios». ¿Alguien se ha imaginado lo que habría ocurrido si los nazis y sus aliados hubiesen dispuesto de los mismos instrumentos de vigilancia y de represión que las democracias de hoy en día? Entre la videovigilancia y las pulseras electrónicas, las muestras de ADN y el control de todas las comunicaciones escritas y verbales, no habría escapado un solo judío o gitano, no habría podido surgir ninguna resistencia y todo evadido de un campo de concentración habría sido inmediatamente capturado. El Estado democrático actual está bastante más equipado que los Estados totalitarios de antaño para hacer daño y para acorrallar y eliminar a todo aquel que pueda oponérsele. Aparentemente, todavía no tiene intención de emplear sus medios del mismo modo que sus predecesores, pero ¿y mañana? Una lógica fatal empuja a los Estados a hacer todo lo que se puede hacer, y con mayor razón por ser ellos los gestores de un sistema tecnológico que obedece a la misma lógica. Es algo que se ve todos los días en el uso de los medios de represión: las extracciones de ADN, utilizadas en un principio solo para los casos más graves, como el asesinato de niños, ahora se aplican corrientemente para el robo de una moto o contra los segadores voluntarios y, en último término, para cualquier delito salvo los financieros (las almas cándidas de la izquierda limitarán su protesta a demandar la ampliación de esta categoría para luchar contra los «privilegios»). Por primera vez en la historia, los gobiernos podrían dominar en solitario, haciendo desaparecer toda

posibilidad de un desarrollo futuro diferente de lo que prevean sus dirigentes. ¿Y si, en realidad, no son tan previsores?

La existencia misma de una dialéctica histórica presupone que el Estado en activo no sea todopoderoso, que haya otras fuerzas que puedan emerger. Hoy todo está dispuesto para hacer imposible un cambio de dirección. Y sin embargo, si se echa un vistazo a los nombres de las calles, presentes en todas las ciudades de Francia, uno se encuentra con Auguste Blanqui y François-Vincent Raspail, Armand Barbès y Louise Michel, Édouard Vaillant y Jules Vallès... todos perseguidos en su tiempo, arrojados a prisión, deportados, condenados a muerte. Hoy son reconocidos por el propio Estado (con desgana) como aquellos que tenían razón *contra* el Estado de su época. El Estado francés se basa, en su autodefinición, en dos o tres revoluciones y en la Resistencia, pero si sus predecesores hubiesen tenido las mismas armas que el Estado de hoy, el Estado de hoy no existiría. Si el Estado tomase su lógica al pie de la letra, debería dar una oportunidad a sus adversarios... Desde luego, uno no va a pedir al Estado que respete su propia retórica. Pero si quiere retirar a sus enemigos reales e imaginarios la menor capacidad de actuar y de reaccionar, si se propone ser más perfecto que todos sus predecesores, si se instala en el «fin de la historia», las consecuencias pueden revelarse catastróficas. Lo ha hecho todo para que la única «alternativa» a su dominio sea la barbarie explícita. En realidad, quiere ser juzgado más por sus enemigos que por sus éxitos inexistentes, como ya había dicho Guy Debord en sus *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo* de 1988. Toda política «antiterrorista» sigue este precepto, y los dirigentes de Argelia tal vez lo hayan aplicado mejor que cualquier otro gobierno.

Así pues, el Estado declara que ningún cambio es ya posible; o se toma o se deja. Y lo hace en un momento histórico —al comienzo de una auténtica crisis económica, ecológica y energética, en la que nos estamos hundiendo— en el que será cada vez más difícil para sus ciudadanos dar su conformidad al curso de las cosas, por muy acostumbrados que puedan estar a la sumisión. Conque no se trata de justificar o, al contrario, de condenar la difusión de las prácticas catalogadas como «ilegales» y el recurso a lo que el Estado define como «violencia». Simplemente, podemos

predecir una cosa: será bastante difícil que los actos de protesta, que no dejarán de aumentar en los próximos tiempos, respeten los parámetros de «legalidad» concebidos precisamente con el fin de condenarlos a la ineficacia.^[24] En su fase ascendente, el movimiento obrero se situaba esencialmente —y así lo situaban sus adversarios— al margen de las leyes de la sociedad burguesa. Sabía bien que las leyes no eran neutras, sino promulgadas por sus enemigos. El ascenso de los «legalistas» en el interior del movimiento obrero, sobre todo a partir de finales del siglo XIX, era considerado por otros de sus miembros como una traición. Solo después de la Segunda Guerra Mundial el Estado logró hacerse aceptar plenamente, casi por todos lados, como una instancia de regulación por encima de los conflictos. Al mismo tiempo que las luchas sociales dejaban de aspirar a la instauración de una sociedad completamente distinta y se limitaban a ser una negociación referida a la distribución del valor, el «respeto de la reglas» se convertía en algo habitual para la izquierda y marcaba la línea de demarcación con respecto a las minorías «extremistas».

Pero estas ilusiones parecen estar disipándose definitivamente. Ya no hay margen de maniobra. Al tiempo que el Estado deja de tener algo que redistribuir, la incitación a mantenerse en la legalidad pierde su eficacia: falta la contrapartida, falta el pastel concedido a cambio de la mansedumbre. Puede predecirse pues —y empezar ya a observar— un fuerte aumento de los actos «ilegales» tales como ocupaciones, secuestros de empresarios, desmontajes, destrucciones, bloqueo de vías de comunicación...^[25]

Así que actos de sabotaje. Y uno tiene la impresión de que es lo que las autoridades temen por encima de todo. Eficacia del sabotaje: si el cultivo de plantas que contienen organismos genéticamente modificados (OGM) está hoy parcialmente interrumpido en Francia, y si buena parte de la opinión pública los rechaza, se debe más a los «segadores voluntarios» que a la recogida de firmas. Resulta significativo que el Ministerio del Interior haya inscrito, desde hace ya algunos años, la persecución de los segadores entre las prioridades de las fuerzas del orden. Una desobediencia de masas, un sabotaje continuo, una resistencia perpetua —incluso sin violencia física— sería para los defensores del orden dominante el *worst case scenario*.

Prefieren la violencia abierta y el terrorismo: es su territorio. Yo mismo escribí en *Lignes* 25 (primavera de 2008) que el sabotaje es una forma posible de acción política, citando a los segadores nocturnos y la inutilización de los aparatos biométricos. No habría imaginado entonces que corría literalmente el riesgo de encontrarme en prisión algunos meses más tarde bajo la acusación de ser un instigador al terrorismo.

Hago alusión, por supuesto, al «asunto Tarnac», es decir, al arresto de once jóvenes, en noviembre de 2008, acusados de haber saboteado las vías férreas. Aquel al que la policía consideraba su «jefe», Julien Coupat, permaneció alrededor de seis meses en prisión, a pesar de la evidente ausencia de pruebas. La policía los presentaba además como los autores del opúsculo *La insurrección que viene*, publicado en 2007 por un tal «Comité invisible» (algo que, más allá del aspecto policial, ni siquiera ha sido negado por sus *seguidores*). La indignación contra el Estado que les obliga a pudrirse en la cárcel para «dar ejemplo» no debe impedir que nos asombremos ante la ingenuidad de los autores de *La Insurrección que viene*: paradójicamente, debían tener mucha confianza en la democracia para creer que, en un momento histórico como el nuestro, podían evocar en sus escritos actos de sabotaje contra la SCNF^[26] sin sufrir finalmente algún tipo de consecuencia. Pero ¿dónde creían estar viviendo? ¿En la Inglaterra del siglo XIX? Su drama está en haberse topado con policías y jueces lo bastante cínicos como para tomarse al pie de la letra sus fantasías de violencia, para fingir que los consideran tan peligrosos como ellos mismos sueñan ser, y para castigarlos por lo que habrían deseado hacer... Un poco como lo que le ocurrió a Antonio Negri en la Italia de 1979. Y la angelización promovida por sus defensores va a veces un poco lejos: ¿por qué sorprenderse de que los investigadores hayan intentado presentar a Julien Coupat como una especie de Charles Manson, cuando en *Tiqqun*, revista de la que era redactor, podía leerse: «En Alemania el Movimiento 2 de Junio, la Fracción del Ejército Rojo (RAF) o las Rote Zellen, y en los Estados Unidos, el Black Panther Party, los Weathermen, los Diggers^[27] o la *Manson Family*, fueron emblema de un prodigioso movimiento de deserción interior»?.^[28] ¿O es que va a decir que solo era para entretener a la galería y que no hay que tomárselo a mal? Es poco probable que Coupat

sea un Charles Manson, pero es bastante probable que su capacidad para hacer análisis históricos no supere la que algunos exhiben en los debates televisivos.

Aparentemente, el Estado ha marrado el golpe, y todo indica que los acusados quedarán limpios de toda sospecha.^[29] Además estos han hecho que se hable mucho de ellos y han recibido numerosos apoyos, desde los campesinos de su pueblo hasta ciertos parlamentarios y los editorialistas de *Le Monde*. Pero, en realidad, el golpe estatal ha sido un éxito, si es que la intención era cortar de raíz toda tentación de un recurso masivo al sabotaje y si es que se trataba de anunciar a bombo y platillo la «tolerancia cero» para las formas de resistencia —los actos de guerra de baja intensidad— que podían generarse en los movimientos sociales en formación. Un auténtico «terrorista» no se asusta por algunos meses en prisión; pero un ciudadano medio exasperado, que sintiera la tentación de pasar en un momento u otro a la acción y pensara: «No es tan grave, no mato a nadie», podría no hacerlo si se arriesgase a pasar esos meses en la cárcel. Y si las humillaciones sufridas y la rabia empujasen de nuevo a alguien hacia la lucha armada, el Estado se regocijaría por volver a encontrarse con el enemigo por el que siente mayor afecto.

En cambio, lo que sí le produce temor son los movimientos sin jefe y que escapan al encuadramiento. El ministro de Educación abandonó a finales de 2008 su proyecto de reforma de la enseñanza secundaria, al parecer, a causa de la violencia creciente y, sobre todo, incontrolable (para las organizaciones de estudiantes y sus líderes) de las manifestaciones estudiantiles y a causa del ejemplo de la rebelión de la juventud en Grecia, que parece haber impresionado fuertemente a los gobernantes franceses.^[30]

Pero es de esperar que la «violencia» no adquiriera la forma de la que hablan los autores de *La insurrección que viene*. Estos proclaman, como ya hicieran sus predecesores de la revista radical-chic *Tiqqun*, la mezquina idea de que es posible transformar la creciente barbarización en fuerza de emancipación. Están fascinados por el caos que se perfila y quieren llevar más lejos la barbarie,^[31] en lugar de apostar por las cualidades humanas que podrían suponer la única vía de escape. En contra de lo que suele afirmarse, no hay nada de «anarco-comunista» en *La insurrección que viene*, ni

tampoco de marxista. Con lo que uno se encuentra más bien es con Heidegger y Schmitt: es decir, la «decisión»,^[32] la voluntad sin contenido que se halla igualmente en el corazón de la política del Estado. Quieren simplemente oponer su voluntad a la del Estado, ser los más fuertes, aquellos que dan un puñetazo más sonoro sobre la mesa. Su desventura judicial amenaza con transformarlos en un mito entre los contestatarios. Pero incluso en el plano literario, sesenta años después de que André Breton reconsiderase sus ideas sobre «el acto surrealista más simple»,^[33] a su apología del crimen gratuito le falta algo de frescura.

Frente al sabotaje u otras formas de «violencia», la cuestión es siempre: ¿quién lo ejerce? ¿Y con qué fin? La izquierda radical a menudo ha confundido la violencia, aun empleada para fines absolutamente inmanentes a la lógica mercantil como las reivindicaciones salariales, con la «radicalidad». El sabotaje podría además confundirse perfectamente con la afirmación violenta de intereses particulares y provocar reacciones igualmente violentas de la otra parte: así, los explotadores de los terrenos de cultivo de OGM destrozados por los segadores, al no sentirse defendidos por el Estado, podrían recurrir a agencias de seguridad privada. El carácter emancipador de un movimiento de oposición, incluso si se inicia sobre buenas bases, jamás está garantizado a largo plazo; siempre podrá caer en un populismo que «supere la división izquierda-derecha». La transformación de ciertos movimientos de resistencia al Estado en mafias que solamente luchan en su propio beneficio (como las FARC en Colombia) es altamente significativa. Y una vez que las «comunidades» de las que habla *La insurrección* (y cuya concepción recuerda un tanto a los sobrevivencialistas norteamericanos, que se preparan para el apocalipsis) constaten que el resto de la población no sigue la misma vía, entonces combatirán solo por cuenta propia. No será el primer caso en la historia reciente.

Ya en este momento, en lugar de una crítica al funcionamiento del capitalismo —y, en consecuencia, al valor, el dinero, el trabajo, el capital, la competencia—, asistimos más bien a una «caza al directivo», ataques a chalés, secuestros^[34] e irrupciones en restaurantes de lujo. No son necesariamente los «proletarios» los más inclinados a la violencia, sino

sobre todo los burgueses pequeños y medianos: ahorradores timados, propietarios a los que les han embargado la casa. Pero que, en cuanto se satisfagan sus demandas, volverán a rendir pleitesía al orden y patrullarán delante de sus domicilios, fusil en mano, para defenderlos de otros «predadores». Es mucho menos probable que veamos surgir una revuelta popular contra un «proyecto de desarrollo» que provocase la tala de un bosque que contra un *broker* que acaso haya robado un euro a cada ciudadano. ¿Y si fuese la envidia la que crea este odio? ¿Si fuese simplemente el deseo de ser como ellos? Podríamos llegar a una matanza de dirigentes y de sus secuaces, como desea *La insurrección que viene* y preparar así, tras la sangría, un nuevo comienzo para el mismo sistema. Otra caza al estafador y sus cómplices políticos, el «asunto Stavisky», llevó en su tiempo (1934) al asalto de la extrema derecha contra el Parlamento.

«Entre los inculpados [por los actos de rebelión en los suburbios] se encuentran toda clase de perfiles que solo se unifican por el odio a la sociedad existente, y no por la pertenencia de clase, de raza o de barrio»,^[35] afirma *La insurrección que viene*. Sea. Aunque el hecho de detestar la sociedad existente aun no quiere decir nada; hace falta saber si es por buenas o malas razones. También el islamista se ve impulsado por el odio a esta sociedad, y la hinchada fascista grita en los estadios «*All cops are bastards*». Hasta los negristas creen ver alianzas —perfectamente imaginarias— entre todos los enemigos de este mundo, desde el kamikaze palestino al profesor en huelga, desde los suburbios parisinos hasta los mineros bolivianos. Con tal que esto reviente... Los sentimientos de repudio que engendra el mundo de hoy están a menudo más cerca del «odio descarnado» (Baudrillard) y sin objeto que de la violencia tradicional, y difícilmente pueden integrarse en una estrategia «política», sea esta la que sea. Y si estallase la guerra civil —la de verdad—, no es difícil imaginar quiénes serían los primeros en ser despertados en plena noche y llevados, sin contemplaciones, al paredón, mientras violan a sus mujeres y disparan contra sus hijos...

Se puede odiar lo existente en nombre de algo aun peor. Se puede detestar a Sarkozy porque uno prefiere a Mao o a Pol Pot. El sentimiento de humillación, la impresión de tener que sufrir sin poder reaccionar, pueden

llevar tanto a la subversión inteligente como a las matanzas en las escuelas o en los consejos municipales. Lo que se manifiesta en la mayoría de las protestas actuales es sobre todo el miedo a verse excluido de la sociedad y, en consecuencia, el deseo de seguir formando parte de ella. De lo que se quiere escapar hoy, en términos generales, ya no es de la «adaptación» a un marco que se juzga insoportable, como en 1968 y después, sino de la marginación dentro de una sociedad que mengua como una piel de zapa.

Admirar la violencia y el odio en cuanto tales ayudará al sistema capitalista a descargar el furor de sus víctimas sobre algunos chivos expiatorios. Muchas cosas se han degradado; la violencia y la ilegalidad se encuentran entre ellas. Es muy probable que la coraza de la «legalidad» salte en breve por los aires, y no hay que afligirse por ello. Pero no todas las razones que impulsan a la violencia son buenas razones. Acaso la violencia no debería estar sino en manos de gente sin odio ni resentimiento. Pero ¿es posible algo así?

Crédito a muerte

«EN LA WEB DEL *Guardian* se señalaba el viernes que el inmueble de Time Square, en pleno corazón de Manhattan, sobre cuyo frontispicio se exhibe el montante de la deuda pública estadounidense, ya no tiene espacio suficiente para albergar una cantidad tan astronómica de miles de millones de dólares, más concretamente, 10 299 020 383, una enormidad que es consecuencia sobre todo del plan Paulson y de la intervención gubernamental de las agencias Freddie Mac y Fannie Mae. Incluso ha sido preciso eliminar el símbolo “\$”, que ocupaba la última casilla del marcador, para que el transeúnte pueda tragarse hasta la última cifra».^[36]

¿Quién quiere acordarse ahora? El gran miedo de octubre de 2008 parece ya más lejano que el «gran miedo» del comienzo de la Revolución francesa. Pero en aquel momento se tenía la impresión de que se habían abierto grandes vías de agua y de que el barco se iba a pique. Se tenía incluso la impresión de que todo el mundo, sin decirlo, se lo esperaba desde hacía tiempo. Los expertos se preguntaban abiertamente por la solvencia hasta de los Estados más poderosos y los periódicos evocaban en primera página la posibilidad de una quiebra en cadena de las cajas de ahorro francesas. Los consejos de familia discutían para decidir si era necesario retirar todo el dinero del banco y guardarlo bajo el colchón; los usuarios del tren se preguntaban, cuando compraban un billete por adelantado, si los trenes todavía circularían un par de semanas más tarde. George Bush se dirigía a la nación para hablar de la crisis financiera en términos semejantes a los empleados tras el 11 de septiembre de 2001, y *Le Monde* titulaba su revista de octubre de 2008: «El fin de un mundo». Todos los comentaristas coincidían en su valoración de que lo que estaba pasando no era una simple turbulencia pasajera de los mercados financieros, sino la peor crisis desde la Segunda Guerra Mundial, o desde 1929.

Resultaba de lo más asombroso constatar que los mismos (del *top manager* al subsidiado) que, antes de la crisis, parecían convencidos de que la vida capitalista ordinaria continuaría funcionando durante un tiempo indefinido, podían hacerse tan pronto a la idea de una crisis tan importante. La impresión general de sentirse al borde de un precipicio era tanto más sorprendente cuanto que entonces, en un principio, no se trataba sino de una crisis financiera de la que el ciudadano medio no tenía conocimiento más que por los medios. Nada de despidos masivos, nada de interrupciones en la distribución de productos de primera necesidad, nada de cajeros automáticos que dejen de expedir billetes de banco, nada de comerciantes que rechacen las tarjetas de crédito. Nada todavía de crisis «visible», pues. Y se respiraba, sin embargo, un aire de ocaso. Algo que solo puede explicarse si suponemos que, ya antes de la crisis, cada cual sentía vagamente, pero sin querer darse plena cuenta, que se desplazaba sobre una delgada capa de hielo, o sobre la cuerda floja. Cuando la crisis estalló, ningún individuo contemporáneo parecía, en su fuero interno, más sorprendido que un fumador empedernido que descubre que tiene cáncer. Aunque no se pusiera de manifiesto con claridad, se había extendido ampliamente la sensación de que aquello no podía seguir «así». Pero tal vez haya que asombrarse todavía más de la celeridad con la que los medios arrumbaron el apocalipsis para volver a ocuparse de los pescadores de ostras o de las extravagancias de Berlusconi; o de los economistas que anuncian con desfachatez que ya pasó lo peor y que todo funcionará de nuevo a las mil maravillas; de los ahorradores que se acercan a su banco sin el menor temor de encontrárselo cerrado; del ciudadano medio para el que la crisis se resume en unas vacaciones más cortas para este año... Incluso los expertos que nos explican, con toda su beatería, que no ha pasado nada y que nada enojoso se producirá, deberían inquietarse y considerar sospechosos un alivio y un olvido tan súbitos. Pero también ellos siguen haciendo como el enfermo de cáncer que fuma ostensiblemente para demostrarse que su salud es excelente. También ellos se han acostumbrado ya a resignarse a su suerte. Durante décadas, una tasa de crecimiento económico insuficientemente alta fue considerada una catástrofe nacional, y en 2009, el crecimiento fue, por primera vez después de sesenta años,

verdaderamente negativo en muchos países. Pero esto tiene fácil arreglo: el crecimiento volverá a partir del año próximo —afirman imperturbables—, y cada cifra positiva, por limitada que esté a un país, un sector productivo o un trimestre, e incluso si no es más que el modesto resultado de los gigantescos «programas de reactivación» financiados por los gobiernos mediante crédito, se ofrece inmediatamente como la prueba de la salida definitiva de la crisis.

Nada nuevo bajo la capa de ozono agujereada. Ni la ciencia oficial, ni la conciencia cotidiana logran imaginar algo diferente de lo que ya conocen. Así que capitalismo y más capitalismo. Este puede sufrir graves reveses, pueden darse «excesos», acaso los próximos tiempos sean duros, pero los responsables aprenderán la lección. Los estadounidenses, sin ir más lejos, por fin han elegido a un presidente razonable, y ya van a adoptarse las medidas necesarias. ¡Siempre que ha llovido, ha escampado! Apenas resulta sorprendente que los optimistas a sueldo, los únicos por lo habitual autorizados a expresarse en las instituciones y los medios, anuncien, con cada golondrina, el regreso del verano. ¿Qué otra cosa podrían decir?

Pero en los momentos más agudos de la crisis de 2008, los medios se sintieron obligados a dar de vez en cuando la palabra a quienes ofrecían de ella una interpretación «anticapitalista», es decir, a quienes presentaban dicha crisis como una señal de disfunciones más profundas y no perdían la ocasión para hacer un llamamiento a «cambios radicales». Mientras el «Nuevo Partido Anticapitalista» y sus congéneres pregonaban, como no podía ser menos, que «ni hablar de pagar su crisis», y sacaban del sótano las octavillas que habían sobrado de las manifestaciones de hace diez, veinte o treinta años, los representantes más conocidos de lo que hoy se considera una crítica implacable de la sociedad contemporánea —es decir, los Badiou, Žižek y Negri— tuvieron acceso a tribunas en la prensa más amplias de lo habitual, donde en cualquier caso se sintieron con el viento a favor. Es algo que, con todo, resulta un tanto sorprendente: la posibilidad de una crisis aguda del capitalismo, no provocada por una resistencia de los «explotados» o de la «multitud», sino por un bloqueo de la máquina que no estaba en absoluto prevista en sus análisis. Y en efecto, también ellos explicaron a su modo que no había nada que ver y que había que circular;

que es una crisis como las demás, que pasará como pasaron las otras, porque la crisis es el fundamento normal del capitalismo. Pero eso a lo que llaman crisis —el hundimiento de las bolsas, la deflación mundial— no es, en realidad, más que un conjunto de fenómenos secundarios. Son las manifestaciones visibles, la expresión superficial de la auténtica crisis, de esa auténtica crisis que ellos no consiguen pensar. Los adversarios declarados del capitalismo —izquierda «extrema» o «radical», marxistas de distintas obediencias, «objetores de crecimiento» o ecologistas «radicales»— se empecinan casi todos en creer en la eternidad del capitalismo y sus categorías, en ocasiones más que algunos de sus apologistas.

Esta crítica del capitalismo arremete solo contra las *finanzas*, consideradas las únicas responsables de la crisis. La «economía real» estaría sana, y sería únicamente un capital financiero libre de todo control el que pondría en peligro a la economía mundial. De ahí que la explicación más expeditiva, pero que es también la más difundida, atribuya toda responsabilidad a la «avidez» de un puñado de especuladores, que habrían jugado con el dinero de todos como si estuvieran en el casino. Y en efecto, reducir los arcanos de la economía capitalista, cuando esta empieza a funcionar mal, a las artimañas de una conspiración de malvados se inscribe en una larga y peligrosa tradición. La peor salida posible consistiría en entregar, una vez más, chivos expiatorios, «las altas finanzas judías» o cualquier otro, a la vindicta del «pueblo honesto», formado por trabajadores y ahorradores. Y no es mucho más serio oponer un «mal» capitalismo anglosajón, depredador y sin límites, a un «buen» capitalismo «continental», considerado más responsable. Ya se ha visto que no hay más que algunos matices que permitan distinguirlos. Todos los que llaman ahora a «regular más» los mercados financieros, desde la asociación ATTAC a Sarkozy, no ven en la locura de las bolsas más que un «exceso», una excrescencia sobre un cuerpo sano.

El «anticapitalismo» de la izquierda radical no es más que un «antiliberalismo». La única alternativa al capitalismo que esta haya podido concebir estaba compuesta por las dictaduras con economía dirigida del Este o del Sur del mundo; desde que estas entraron en bancarrota,

cambiaron de rumbo o se convirtieron en sencillamente indefendibles, la única opción que todavía contemplan tales anticapitalistas es la elección entre diferentes modelos de capitalismo: entre liberalismo y keynesianismo, entre modelo continental y modelo anglosajón, entre turbocapitalismo financiarizado y economía social de mercado, entre el júbilo de las bolsas y la «creación de empleo». Puede haber diferentes modos de valorización del valor, de acumulación del capital, de transformación del dinero en más dinero; y sobre todo es la distribución de los frutos de este modo de producción la que puede cambiar, beneficiando más a ciertos grupos sociales que a otros, o a ciertos países más que a otros. La crisis —según prevén— será incluso ventajosa para el capitalismo: los capitales en exceso se verán desvalorizados, y como se sabe desde Joseph Schumpeter, la «*destrucción creativa*» es la ley fundamental del capitalismo. Imposible imaginar —si uno quiere evitar ser tachado de utópico inocentón o de émulo de Pol Pot, es decir, de partidario de las únicas alternativas al capitalismo que la conciencia dominante es capaz todavía de concebir— que la humanidad pueda vivir sin la valorización del valor, la acumulación del capital y la transformación del dinero en más dinero. Puede haber un límite *externo* al crecimiento del capitalismo, en la forma del agotamiento de los recursos y la destrucción de las bases naturales; pero, en cuanto forma de reproducción social, el capitalismo sería insuperable. Lo que *Le Figaro* declara abiertamente, los neomarxistas, los bourdieusianos y los altermundistas lo dicen con perífrasis: el mercado es connatural a los hombres. Los anticapitalistas-antiliberales simplemente proponen retornar al capitalismo «social» de los años 60 (indebidamente idealizado, como es obvio), al pleno empleo y a los salarios elevados, al Estado asistencial y a la escuela como «ascensor social»; a algunos les gustaría añadir además un poco de ecología, de voluntariado o de «sector sin ánimo de lucro». Lo cierto es que no tienen más que esperar a que el capitalismo se recobre y vuelva a funcionar de nuevo a pleno rendimiento para poder realizar sus hermosos y onerosos programas.

La crisis actual representa a sus ojos la ocasión soñada para encontrar por fin oídos que presten atención a las que son sus propuestas desde hace tiempo. La crisis será saludable. Ciertamente, supondrá una sangría para

algunos, pero no por eso dejará de forzar a los hombres y las instituciones a revisar sus hábitos nocivos. De este modo, todos estos críticos condescendientes esperan traer el agua a su molino: regulación de los mercados financieros, limitación de las primas a los directivos, abolición de los «paraísos fiscales», medidas de redistribución y, sobre todo, un «capitalismo verde» como motor de un nuevo régimen de acumulación y generador de empleo. El asunto está claro: la crisis es la ocasión para una mejora del capitalismo, no para una ruptura con él.

Pero incluso en este aspecto, corren el riesgo de verse decepcionados. En el contexto de la crisis se están produciendo reacciones totalmente opuestas. Así, para superarla, se pueden preconizar medidas ecológicas (como prometen Obama o Sarkozy) o, por el contrario, arremeter contra las protecciones ya existentes en nombre de la «recuperación del crecimiento» y de la «creación de puestos de trabajo» (como hace Berlusconi, como reclama la industria, sobre todo la de la construcción y la del automóvil, y también una parte considerable del público).^[37] ¿Y qué decir cuando algunos obreros, para obtener mejores condiciones de despido, amenazan con verter productos tóxicos en un río, como ya ha ocurrido en Francia en diversas ocasiones? ¿Llegaremos a ver cómo los ecologistas llegan a las manos con los obreristas? La izquierda «radical» tendrá que decidirse ahora: o bien pasar a una crítica del capitalismo sin más, aunque este deje de proclamarse neoliberal, o bien participar en la gestión de un capitalismo que ha asimilado una parte de las críticas dirigidas contra sus «excesos».

Algunos observadores parecen ir más lejos y hablan de un capitalismo que destruye el mundo y está autodestruyéndose. ¿Tales gritos de alarma no denotan una toma de conciencia frente a los desastres del capitalismo, tanto cuando marcha «normalmente» como en sus periodos de crisis? Lo que pasa es que estos ataques, en la mayoría de los casos, no se dirigen más que contra la reciente fase «desregulada» y «salvaje» del capitalismo, la fase neoliberal, y en absoluto contra el régimen de acumulación capitalista en cuanto tal, en absoluto contra la lógica tautológica que manda transformar un euro en dos euros y que consume el mundo concreto como simple materia prima de este incremento de la forma-valor. Según ellos, un retorno

al capitalismo «moderado», por estar «regulado» y sometido a la «política», debería lógicamente resolver el problema.

¿Se trata, pues, de que el discurso «anti-neoliberal» niegue que haya una crisis en la actualidad? No, solo que no quiere más que curar los síntomas de la enfermedad. Por otro lado, la incapacidad general de imaginar que la crisis pueda desembocar, ahora y siempre, en algo distinto del capitalismo produce un sorprendente contraste con la percepción vaga, aunque persistente y universal, de vivir en una crisis permanente. Desde hace décadas, se respira un aire de pesimismo. Los jóvenes saben, y lo aceptan con resignación, que vivirán peor que sus padres y que las necesidades básicas —trabajo, alojamiento— serán cada vez más difíciles de obtener y de conservar. Se tiene la impresión general de que nos deslizamos por una pendiente. La única esperanza está en no deslizarse demasiado rápido, pero en modo alguno en poder volver a subir. Existe el sentimiento difuso de que la fiesta ha terminado y que comienzan los años de vacas flacas; un sentimiento a veces acompañado de la convicción de que la generación precedente (la de los «baby-boomers») lo ha devorado todo y dejado muy poco a sus hijos. La mayoría de los jóvenes en Francia, al menos entre aquellos que se sacan algún título, están convencidos aún de que lograrán encontrar un hueco para sobrevivir en el mundo de la economía; pero nada más. Ya no se puede hablar de una crisis que afectaría a ciertos sectores en beneficio de otros que, por su parte, estarían en crecimiento: el hundimiento bursátil, en 2001, de la «nueva economía», presentada sin embargo durante años como el nuevo motor del capitalismo, así lo demuestra. Y tampoco asistimos a la desvalorización de ciertos oficios en beneficio de otros, como cuando los herreros fueron sustituidos por los mecánicos, y como la manía de las «recualificaciones» quisiera hacernos todavía creer. Ahora se trata de una desvalorización general de casi todas las actividades humanas, perceptible en el empobrecimiento rápido e inesperado de las «clases medias». Si a esto se añade la conciencia, bien grabada ya en todas las mentes, de los desastres ambientales habidos y por haber y del agotamiento de los recursos, es posible afirmar que la gran mayoría de la gente contempla hoy el futuro con temor.

Lo que puede parecer extraño es el hecho de que esa sensación tan extendida de la agravación general de las condiciones de vida va acompañada a menudo de la convicción de que el capitalismo funciona a pleno rendimiento, de que la mundialización está en su apogeo, de que hay más riqueza que nunca. Puede que el mundo esté en crisis, pero no el capitalismo, o como afirman Luc Boltanski y Ève Chiapello al comienzo de su obra *El nuevo espíritu del capitalismo*, aparecida en 1999: el capitalismo está en expansión; es la situación social y económica de múltiples personas la que se degrada. Así, el capitalismo es percibido como una *parie* de la sociedad opuesta al resto, como el conjunto de los hombres que poseen el dinero acumulado, y no como una relación social que engloba a *todos* los miembros de la sociedad actual.

Algunos, que se creen más espabilados, ven en el discurso de la crisis una mera invención: de los industriales, para bajar los salarios y aumentar los beneficios, o de la «dominación» misma, para justificar el estado de emergencia planetario y permanente. Es cierto que las crisis, pasadas y presentes, sirven a menudo para legitimar al Estado, sobre todo desde que este ya no ofrece un proyecto «positivo», sino que se limita a gestionar las emergencias, poniendo él mismo de relieve todo aquello que no va bien (a diferencia de la propaganda del pasado, consagrada al «todo el mundo es feliz gracias a la prudencia del gobierno»).

Su tarea consiste en crear los entornos adecuados para el único objetivo admitido, para la única finalidad reconocida por la sociedad mundial contemporánea, sea donde sea (a excepción de las ideologías en vigor en Corea del Norte, en Irán y en algunos otros países musulmanes): permitir a los individuos el máximo consumo y la máxima «realización personal». Es verdad que si las crisis no existieran, los Estados las inventarían. Pero solamente las crisis secundarias, no la que amenaza los cimientos. Durante esta crisis se tuvo más que nunca la impresión de que las «clases dominantes» no dominaban gran cosa, de que, bien al contrario, ellas mismas estaban dominadas por el «*sujeto automático*» (Marx) del capital.

Ha surgido, sin embargo, una crítica del capitalismo contemporáneo muy diferente de las evocadas hasta ahora. Una crítica que se pregunta: ¿y si la financiarización, lejos de haber arruinado la economía real, la hubiese,

por el contrario, ayudado a sobrevivir más allá de su fecha de caducidad? ¿Y si le hubiese insuflado aliento a un cuerpo moribundo? ¿Por qué estamos tan seguros de que el capitalismo haya de escapar al ciclo del nacimiento, el crecimiento y la muerte? ¿No podría ser que contenga unos límites *intrínsecos* de su desarrollo, unos límites que no residen solamente en la existencia de un enemigo declarado (el proletariado, los pueblos oprimidos) ni en el simple agotamiento de los recursos naturales?

Durante la crisis, se puso de nuevo de moda citar a Marx. Pero el pensador alemán no habló solo de lucha de clases. Previó igualmente la posibilidad de que un día la máquina capitalista se detuviera por sí sola, de que su dinámica se agotase. ¿Por qué? La producción capitalista de mercancías contiene, desde el inicio, una contradicción interna, una verdadera bomba de relojería colocada en sus mismos fundamentos. No se puede hacer fructificar el capital ni, por tanto, acumularlo, si no es explotando la fuerza de trabajo. Pero el trabajador, para que pueda generar beneficios para quien lo emplea, debe estar equipado con los instrumentos necesarios, y hoy en día con tecnologías punteras. De ahí resulta una carrera continua, dictada por la competencia, por el empleo de las tecnologías. En cada ocasión particular, el primer empleador que recurre a una nueva tecnología sale ganando, ya que sus obreros producen más que los que no disponen de esas herramientas. Pero el sistema entero sale perdiendo, dado que las tecnologías reemplazan al trabajo humano. El valor de cada mercancía particular contiene, por tanto, una porción cada vez más exigua de trabajo humano, que es, sin embargo, la única fuente de plusvalía y, por tanto, de beneficio. El desarrollo de la tecnología reduce los beneficios en su totalidad. Durante un siglo y medio, sin embargo, la ampliación de la producción de mercancías a escala mundial pudo compensar esa tendencia a la disminución del valor de cada mercancía.^[38]

Después de los años 60, este mecanismo —que ya no era otra cosa que una huida hacia delante permanente— se encasquilló. El aumento de la productividad favorecido por la microelectrónica paradójicamente puso en crisis al capitalismo. Eran necesarias inversiones cada vez más gigantescas para poner a trabajar, conforme a los estándares de productividad del mercado mundial, a los pocos obreros que quedaban. La acumulación real

del capital amenazaba con detenerse. Fue en ese momento cuando el «capital ficticio», como lo llamaba Marx, levantó el vuelo. El abandono de la convertibilidad del dólar en oro en 1971 eliminó la última válvula de seguridad, el último anclaje en la acumulación real. El crédito no es otra cosa que una anticipación de las ganancias futuras previstas. Pero cuando la producción de valor, y en consecuencia de plusvalía en la economía real se estanca (lo que nada tiene que ver con un estancamiento de la producción de cosas; pero es que el capitalismo gira en torno a la producción de valor y no de productos en cuanto valores de uso), solo las finanzas permiten a los propietarios de capital extraer beneficios que ahora son imposibles de obtener en la economía real. El ascenso del neoliberalismo a partir de 1980 no fue una sucia maniobra de los capitalistas más ávidos, ni un golpe de Estado gestado con la complicidad de políticos complacientes, como quiere creer la izquierda «radical». El neoliberalismo era, por el contrario, la única manera posible de prolongar todavía un poco más la vida del sistema capitalista. Un elevado número de empresas e individuos pudieron mantener durante largo tiempo una ilusión de prosperidad gracias al crédito. Ahora también esta muleta se ha roto. Pero el retorno al keynesianismo, evocado un poco por todos lados, será del todo imposible: ya no hay dinero «real» suficiente a disposición de los Estados, es decir, dinero que no haya sido creado por decreto o por la especulación, sino que sea el fruto de una producción de mercancías conforme a los estándares de productividad del mercado mundial. Por el momento, los «decisores» han aplazado un poco el *Mene, Tekel, Peres*, añadiendo otro cero a las delirantes cifras escritas sobre las pantallas y a las cuales ya no corresponde nada. Los préstamos acordados para salvar a los bancos son diez veces superiores a los agujeros que hacían temblar los mercados hace veinte años —¡aunque la producción real (digamos, banalmente, el PIB) ha aumentado alrededor del 20-30%!—. El «crecimiento económico» de los años 80 y 90 ya no tenía una base autónoma, sino que era el resultado de las burbujas financieras. Y cuando tales burbujas hayan estallado ya no habrá «saneamiento» tras el cual todo pueda volver a empezar.

¿Por qué este sistema aún no se ha hundido por completo? ¿A qué debe su supervivencia provisional? Esencialmente, al crédito. Frente a las

crecientes dificultades, a lo largo del siglo, para financiar la valorización de la fuerza de trabajo, y en consecuencia para invertir en capital fijo, el recurso a créditos cada vez más masivos no constituía ninguna aberración; al contrario, era inevitable. Incluso durante el dominio de los monetaristas neoliberales, el endeudamiento aumentó intensamente. Que este crédito sea privado o público, interior o exterior, no cambia mucho la situación. La evolución continua e irreversible de la tecnología aumenta permanentemente la distancia entre el papel de la fuerza de trabajo —que, repitámoslo, es la única fuente de valor y de plusvalía— y el papel, cada vez más importante, de los instrumentos de trabajo, que deben pagarse con la plusvalía obtenida mediante la explotación de la fuerza de trabajo. En consecuencia, el recurso al crédito no puede más que aumentar con el transcurso de los años y encaminarse hacia un punto sin retorno. El crédito, que es un beneficio consumido antes de haberse realizado, puede posponer el momento en el que el capitalismo alcance sus límites sistémicos, pero no puede abolirlo. Incluso el mejor de los encarnizamientos terapéuticos debe concluir algún día.

El crédito no prolonga solamente la vida del sistema en cuanto tal, sino también la de los consumidores. Se sabe que el endeudamiento privado ha alcanzado cifras enormes, sobre todo en los Estados Unidos. Y se sabe, sobre todo, que aumenta rápidamente. Se puede tomar conciencia del futuro de este género de vida en un país como Brasil, donde se puede comprar un teléfono móvil y pagarlo en diez plazos, donde el cambio de aceite puede pagarse en tres y donde las gasolineras se hacen la competencia no por el precio del carburante, sino por el cobro de los cheques: a 90, 180 días...

Algunos consiguen extasiarse con esta «virtualización» del mundo y le pronostican un radiante porvenir. Pero solo una conciencia completamente posmodernizada es capaz de creer que una virtualización sin bases reales podrá durar siempre. Hay quienes han querido someter a discusión y «deconstruir» el concepto mismo de «economía real». Sin duda le vendría bien a mucha gente demostrar que la ficción vale tanto como la realidad, puesto que resulta mucho más receptiva a nuestros deseos. Sin embargo, no hace falta ser un gran profeta para prever que la «negación de la realidad», declarada entre sonrisas de suficiencia desde hace treinta años, ya no tiene

mucho porvenir en una época de crisis «reales». El editorial de *Le Monde* ya citado decía con razón: «Retorno a lo real, pasando por la casilla del desastre».

Incluso en el plano estrictamente económico, la crisis no ha hecho más que empezar. Sigue habiendo una gran cantidad de bancos y de grandes empresas que ocultan su desastrosa situación falsificando sus balances, y se habla, entre otras quiebras futuras, del cercano hundimiento del sistema de tarjetas de crédito en los Estados Unidos. Las sumas astronómicas inyectadas por los Estados en la economía, abandonando de la noche a la mañana la dogmática monetarista en cuyo nombre se había arrojado a millones de personas a la miseria, y los anuncios de una intensa regulación no tienen nada que ver con un retorno al keynesianismo y al Estado asistencial de antaño. No se trata de inversiones en infraestructuras, a la manera del «New Deal», ni de la generación de un poder adquisitivo popular. Tales sumas han aumentado de golpe, en un 20%, la deuda pública de los Estados Unidos, pero no han bastado para evitar el hundimiento inmediato del sistema de crédito. Para una auténtica «recuperación de la economía» serían necesarias sumas todavía mucho más gigantescas y que, en la actual situación, no podrían obtenerse más que creando dinero por decreto —lo que llevaría a una hiperinflación mundial—. Un breve crecimiento impulsado por la inflación conduciría a una crisis aún mayor, pues no se vislumbran por ningún lado nuevas formas posibles de acumulación que, tras una «estímulo» inicial provocado por el Estado, estuviesen en condiciones de producir un crecimiento que continuara después sobre sus propias bases.

Pero la crisis no es solamente económica. Cuando ya no queda más dinero, nada marcha. A lo largo del siglo XX, el capitalismo englobó, con el fin de extender la esfera de la valorización del valor, sectores cada vez más amplios de la vida: de la educación de los niños al cuidado de los ancianos, de la cocina a la cultura, de la calefacción a los transportes. Se vio en ello un progreso en nombre de la «eficacia» o de la «libertad de los individuos», liberados de los vínculos familiares y comunitarios. Ahora vemos las consecuencias: todo lo que no es «financiable» se derrumba. Y no es solamente del dinero de lo que todo depende, sino aún peor: del crédito.

Cuando la reproducción real va a remolque del «capital ficticio» y las empresas, las instituciones y los Estados al completo no sobreviven más que gracias a sus cotizaciones en bolsa, cada crisis financiera, bien lejos de afectar tan solo a quienes juegan en bolsa, termina por afectar a innumerables personas en su vida más cotidiana e íntima. Los muchos estadounidenses que aceptaron sus jubilaciones en acciones y que, después de los *cracks*, se encuentran sin nada para pasar la vejez están entre los primeros que han saboreado esa muerte a crédito. No era más que el principio; cuando la crisis repercute efectivamente en la realidad —cuando un incremento brutal del paro y de la precarización vaya acompañado de una fuerte caída en los ingresos del Estado—, veremos sectores enteros de la vida social abandonados al arte de sobrevivir a salto de mata.

Las diferentes crisis —económica, ecológica, energética— no son simplemente «contemporáneas» ni están simplemente «ligadas»: son la expresión de una crisis fundamental, la de la forma-valor, la de la forma abstracta, vacía, que se impone a todo contenido en una sociedad basada sobre el trabajo abstracto y su representación en el valor de una mercancía. Es todo un modo de vida, de producción y de pensamiento, de al menos doscientos cincuenta años de edad, el que ya no parece capaz de asegurar la supervivencia de la humanidad. Tal vez no haya nunca un «viernes negro», como en 1929, un «día del Juicio». Pero hay buenas razones para pensar que estamos viviendo el fin de una larga época histórica;^[39] la época en la que la actividad productiva y los productos no sirven para satisfacer necesidades, sino para alimentar el ciclo incesante del trabajo que valoriza el capital y del capital que emplea trabajo. La mercancía y el trabajo, el dinero y la regulación estatal, la competencia y el mercado: tras las crisis financieras que se repiten desde hace más de veinte años, cada vez más graves, se perfila la crisis de todas estas categorías, las cuales —siempre es bueno recordarlo— no forman parte de la existencia humana desde siempre y en todas partes. Se han apoderado de la vida humana a lo largo de los últimos siglos y podrán dar paso a algo diferente: algo mejor, o algo todavía peor. Tal vez se produzca una recuperación pasajera durante algunos años.^[40] Pero el fin del trabajo, del vender, del venderse y del comprar, el fin del mercado y del Estado —categorías todas ellas que no son en modo alguno

naturales y que desaparecerán algún día, del mismo modo que ellas reemplazaron a otras formas de vida social— es un proceso de larga duración. La crisis actual no es ni el principio ni la conclusión de ese proceso, sino una etapa importante.

Pero ¿por qué este análisis, que es casi el único que se ve confirmado por la reciente crisis, suscita tan poca atención? En esencia, porque nadie puede verdaderamente imaginarse el fin del capitalismo. La simple idea provoca un miedo atroz. Todo el mundo piensa que tiene demasiado poco dinero, pero no hay quien no se sienta amenazado en su existencia, incluso en términos psíquicos, cuando parece que el dinero va a desvalorizarse y perder su papel en la vida social. En la crisis, más que nunca, los sujetos se aferran a las únicas formas de socialización que conocen. Existe un acuerdo general al menos sobre una cosa: hay que seguir vendiendo, vendiéndose y comprando sin descanso. Por eso resulta tan difícil *reaccionar* ante esta crisis u organizarse para hacerle frente: porque no se trata de *ellos contra nosotros*. Habría que combatir contra el «sujeto automático» del capital, que habita igualmente en cada uno de nosotros, y, en consecuencia, contra una parte de nuestras costumbres, gustos, coartadas, inclinaciones, narcisismos, vanidades, egoísmos... Nadie quiere mirar al monstruo a la cara. ¡Cuántos delirios se proponen, en lugar de poner en cuestión el trabajo y la mercancía, o simplemente el coche! «Grandes científicos» disparatan sobre satélites gigantes capaces de reflejar parte de los rayos solares o sobre aparatos capaces de enfriar los océanos. Nos proponen «producir verduras en invernaderos hidropónicos o incluso aeropónicos» y fabricar carne «directamente a partir de células madre»; o, literalmente, ir a buscar los recursos escasos a la luna: «Encierra, entre otras cosas, un millón de toneladas de helio 3, el carburante ideal para la fusión nuclear. Una tonelada de helio 3 debería valer en torno a 6 mil millones de dólares, habida cuenta de la energía que puede generar. Y esta no es más que una de las razones por la que tantos países se interesan por un retorno a la luna».^[41] En la misma línea, se nos propone que nos «adaptemos» al cambio climático, en lugar de combatirlo.^[42] En vez de escapar del «terror económico», se acrecienta la amenaza: «Ahora más que nunca, las organizaciones y los seres humanos que sepan, quieran y puedan adaptarse tienen un futuro

económico y social. Los defensores del inmovilismo podrían perder toda empleabilidad»^[43] y, en consecuencia, desaparecer de la faz de la tierra. Malthus ya lo había advertido: el hambre es lo que mejor educa para el trabajo. Todo aquello que no sirva a la valorización del capital es un lujo y, en tiempos de crisis, el lujo está fuera de lugar. No es ninguna perversión; es completamente lógico en una sociedad que ha hecho de la transformación del dinero en más dinero su principio vital.

Un cuadro apocalíptico, nos replicarán: se nos anuncia el fin del capitalismo, cada vez que se encuentra en dificultades, desde que nació. Sin embargo, resurge después de cada crisis, como el ave fénix renace de sus cenizas. Y, al mismo tiempo, cambia en cada una de ellas, de modo que es muy diferente hoy de lo que era en 1800, en 1850 o en 1930. ¿No estaremos asistiendo a otra mutación de este tipo, en la que capitalismo cambia para perdurar mejor? ¿Por qué habría de ser esta crisis peor que cualquier otra desde hace más de 200 años? ¿No podría el capitalismo seguir existiendo bajo formas atípicas, entre catástrofes y guerras? ¿No sería la crisis la forma eterna de su existencia, e incluso la de las sociedades históricas en general? Enumerar la lista de todas las disfunciones del capitalismo actual — prosigue la objeción— no puede constituir una prueba de su crisis final más que si se toma el breve periodo fordista de estabilidad por el único funcionamiento posible del capitalismo, y todas sus otras formas de existencia por desviaciones. Las guerras civiles en África y la refeudalización en Rusia, el fundamentalismo islámico y la precarización de Europa demostrarían tan solo que era imposible extender el modelo fordista al mundo entero, pero no la quiebra del capitalismo, que, en cuanto sistema mundial, consistiría justamente en la coexistencia de todas estas formas, cada una de las cuales sería, en su contexto, útil para el sistema mundial. El capitalismo también podría funcionar de forma muy diferente a como lo hacía en la Europa de los años 60, lo cual no haría más que demostrar su flexibilidad. Las destrucciones que provoca, de la atomización de los individuos y la disolución de la familia hasta las enfermedades psíquicas y físicas y la contaminación, no serían necesariamente un síntoma de su derrumbe; al contrario: crearían necesidades y sectores de mercado siempre renovados que permiten la acumulación del capital.

Pero tal objeción no se sostiene: lo que describe es el nacimiento y la perpetuación de formas siempre cambiantes de dominación y de explotación, pero no la aparición de nuevos modelos de acumulación capitalista. Las formas «no clásicas» de creación de beneficios no pueden funcionar más que en cuanto participación indirecta en el mercado mundial y, en consecuencia, parasitando los circuitos globales del valor (por ejemplo: vendiendo drogas a los países ricos, ciertos países del «Sur» dirigen hacia ellos una parte de la «auténtica» plusvalía obtenida en los países ricos). Si la creación de valor en los centros industriales se extinguiese por completo, lo propio ocurriría con los barones de la droga y los traficantes de niños. En tal situación, podrían como mucho forzar a sus súbditos a crear de nuevo para sus patrones un excedente agrícola, material. Pero ni siquiera los defensores más convencidos de la eternidad del capitalismo osarían llamar ya a esto un nuevo modelo de acumulación capitalista.

En términos más generales, hay que tener siempre presente que los servicios no son un trabajo que reproduzca el capital, sino que dependen de los sectores productivos. Esto no solo lo afirma la teoría de Marx (y este aspecto, aún más que el resto, es algo que no ha llegado hasta los marxistas), sino incluso la experiencia de cada día: en tiempos de recesión, la cultura y la educación, la preservación de la naturaleza y la sanidad, las subvenciones a las asociaciones y la defensa del patrimonio, lejos de poder servir de «motor de crecimiento», son las primeras en ser sacrificadas por «falta de fondos». Por supuesto, no se puede «demostrar» en abstracto que asistimos al fin de la sociedad mercantil plurisecular. Pero ciertas tendencias recientes son efectivamente nuevas. Se ha alcanzado un límite *externo* con el agotamiento de los recursos —y sobre todo del recurso más importante y menos reemplazable: el agua potable—, así como con los cambios climáticos irreversibles, las especies naturales extinguidas y los paisajes desaparecidos. El capitalismo se encamina igualmente hacia un límite *interno*, pues su tendencia de desarrollo es lineal, acumulativa e irreversible, y no cíclica y repetitiva como otras formas de producción. Es la única sociedad que haya existido jamás que contiene en su base una *contradicción* dinámica, y no solamente un *antagonismo*: la transformación

del trabajo en valor está históricamente condenada al agotamiento a causa de las tecnologías que reemplazan al trabajo.

Los sujetos que viven en esta época de crisis externa e interna sufren también un desarreglo de las estructuras psíquicas que durante mucho tiempo han definido lo que es el hombre.^[44] Estos nuevos sujetos imprevisibles se encuentran al mismo tiempo en situación de gestionar potenciales inauditos de destrucción. Finalmente, la reducción de la creación de valor en el mundo entero implica el hecho de que, por primera vez, existen —y en todos lados— poblaciones en exceso, superfluas, que ni siquiera sirven para ser explotadas. Desde el punto de vista de la valorización del valor, es la humanidad la que empieza a ser un lujo superfluo, un gasto que eliminar, un «excedente». ¡Y aquí sí que se puede hablar de un factor completamente nuevo en la historia!

Desgraciadamente, la «crisis» no trae consigo una «emancipación» garantizada. Hay mucha gente furiosa porque ha perdido su dinero, o su casa, o su trabajo. Pero esa furia en cuanto tal, a diferencia de lo que la izquierda radical siempre ha creído, no tiene nada de emancipadora. La crisis actual no parece propicia a la aparición de tentativas emancipadoras (al menos, en una primera fase), sino al sálvese-quien-pueda. Por otro lado, tampoco parece propicia a las grandes maniobras de restauración del orden capitalista, a los totalitarismos, al surgimiento de nuevos regímenes de acumulación a golpe de látigo. Lo que se avecina tiene más bien el aspecto de una barbarie a fuego lento, y no siempre fácil. Antes que el gran *clash*, podemos esperar una espiral que descienda hasta el infinito, una demora perpetua que nos dé tiempo para acostumbrarnos a ella. Seguramente asistiremos a una espectacular difusión del arte de sobrevivir de mil maneras y de adaptarse a todo, antes que a un vasto movimiento de reflexión y de solidaridad, en el que todos dejen a un lado sus intereses personales, olviden los aspectos negativos de su socialización y construyan juntos una sociedad más humana. A fin de que tal cosa se produzca, debería darse en primer lugar una revolución antropológica. Dificilmente puede afirmarse que las crisis y los hundimientos en curso facilitarán semejante revolución. E incluso si la crisis implica un «decrecimiento» forzado, este no tiene por qué ir en la buena dirección. La crisis no golpea primero a los

sectores «inútiles» desde el punto de vista de la vida humana, sino a los sectores «inútiles» para la acumulación del capital. No será el armamento el que sufra reducciones, sino los gastos sanitarios; y una vez que uno acepta la lógica del valor, resulta bastante incoherente protestar contra ella. ¿Hay que empezar entonces con cosas pequeñas, con la ayuda entre vecinos, los sistemas locales de intercambio, el huerto en el jardín, el voluntariado en las asociaciones, las «AMAP»?^[45] A menudo, tienen su gracia. Pero querer impedir el derrumbe del sistema mundial con tales medios equivale a querer vaciar el mar con una cuchara.

¿Adónde conducen estas consideraciones desengañadas? Cuando menos, a un poco de lucidez. Se puede evitar así formar parte de los populistas de toda condición, que se limitan a echar pestes contra los bancos, las finanzas y las bolsas, y contra quienes se supone han de controlarlos. Este populismo acabará fácilmente en la caza de los «enemigos del pueblo», por abajo (inmigrantes) y por arriba (especuladores),^[46] evitando toda crítica dirigida contra las auténticas bases del capitalismo, que, bien al contrario, aparecen como la civilización que se ha de salvaguardar: el trabajo, el dinero, la mercancía, el capital, el Estado.

Efectivamente, esto provoca el vértigo de afrontar el fin de un modo de vida en el que todos estamos metidos hasta el cuello y que ahora está viniéndose abajo sin que nadie lo haya decidido, dejándonos en medio de un paisaje en ruinas. Todos los supuestos antagonistas de antaño, el proletariado y el capital, el trabajo y el dinero acumulado corren el riesgo de desaparecer juntos, abrazados en su agonía: es la base común de sus conflictos la que está desapareciendo.

Para salir de la situación, es necesario un salto hacia lo desconocido tan grande que todo el mundo —y se comprende— renuncia en principio. Pero el hecho de vivir en semejante fin de época supone también, a pesar de todo, una oportunidad inaudita. Así pues, ¿que se agrave la crisis!^[47] No se trata de «salvar» «nuestra» economía y «nuestra» forma de vida, sino de forzarlas a desaparecer lo más rápido posible, y al mismo tiempo dar lugar a algo mejor. Tomemos el ejemplo reciente de los largos conflictos en la educación y la universidad: en lugar de quejarse por la reducción de los créditos para la educación y la investigación, ¿no valdría más poner en

cuestión el hecho mismo de que no haya educación e investigación si estas no son «rentables»? ¿Es que debemos renunciar a vivir porque la acumulación del capital ya no funcione?

¡La salida por fin! es el título de un cuadro de Paul Klee. Ya durante la breve crisis de octubre de 2008 se tenía un poco la impresión de que la tapadera estaba a punto de saltar: se empezaba a discutir abiertamente sobre las fechorías y los límites del capitalismo. Es de esperar pues que, durante una grave y prolongada crisis, se soltarán las lenguas, se desvanecerán los tabúes y las prohibiciones, un incontable número de personas pondrá espontáneamente en cuestión lo que hasta la víspera consideraban «natural» o «inevitable» y comenzarán a plantear las preguntas más simples y las que menos suelen suscitarse: ¿por qué hay crisis si, en realidad, hay demasiados medios de producción?

¿Por qué morir en la miseria si todo lo necesario (e incluso mucho más) está ahí? ¿Por qué aceptar que se pare todo aquello que no sirve a la acumulación? ¿Hay que renunciar a todo lo que no pueda pagarse? Tal vez, a pesar de todo y como en las fábulas, alguien pronuncie la palabra que rompa el encantamiento.

II. Pars construens

El «lado oscuro» del valor y del don

EN EL TRANCURSO DE casi treinta años, durante los cuales se ha convertido en una de las líneas de pensamiento social más importantes de la actualidad, la teoría del don se ha enfrentado a menudo con los paradigmas de origen marxista. El proyecto de elaborar una crítica radical de los fundamentos mismos de la sociedad mercantil y de sus presupuestos históricos, pero sobre bases diferentes a las del marxismo, podría casi constituir una definición de la trayectoria del MAUSS y de lo que les ha llevado a elegir a Marcel Mauss y Karl Polanyi como referencias teóricas fundamentales.^[48] En lugar de ser explícitamente *antimarxista*, como lo eran muchas de las teorías de moda en el mismo periodo histórico, la teoría del don parece haber querido pasar *al lado de Marx*, intentando edificar una crítica social tan rica como la de Marx, pero sin sus consecuencias políticas, consideradas nefastas, y sin lo que era percibido como límites y unilateralidades en sus propias concepciones básicas. La insuficiencia fundamental de toda teoría marxista es, a ojos del MAUSS, su *economicismo*: se la acusa de reducir al ser humano a su simple dimensión económica o, cuando menos, de atribuir a dicha dimensión una preponderancia absoluta. El enfoque marxista sería estrictamente utilitarista: los hombres se mueven solo por sus intereses y, lo que es más, por sus intereses materiales e individuales. En sus fundamentos filosóficos y antropológicos, el marxismo exhibiría así un sorprendente parentesco con el liberalismo burgués: es la concepción del hombre como *homo æconomicus*, incapaz de cualquier acto que no forme parte, directa o indirectamente, de un cálculo destinado a maximizar sus beneficios. Lejos de lamentarse por ello, los marxistas experimentan un placer malévolamente al demostrar que, en la sociedad burguesa, toda expresión de simpatía, de generosidad o de desinterés no es más que un velo hipócrita que cubre el eterno choque entre intereses antagonistas.

Esta forma de marxismo no es un puro «artificio» construido por los teóricos del don para poder desmarcarse más fácilmente de él. Existe de verdad, y no es necesario extenderse más aquí sobre semejante evidencia. Pero ¿acaso la teoría de Marx se reduce por completo a ese «economicismo»? ¿Seguro que no se pueden encontrar en el propio Marx útiles teóricos para salir del paradigma utilitarista? O dicho de otro modo, ¿la teoría del don y un enfoque basado en ciertos conceptos de Marx son necesariamente incompatibles? Y si no lo son, ¿se trataría de ensamblar pedazos de una y otra, de establecer «competencias específicas» para cada aproximación? ¿O se podría constatar más bien una convergencia (parcial, por supuesto) de fondo? En Polanyi, Mauss y los pensadores del don encontramos razonamientos que van en el mismo sentido que la crítica marxiana en sus aspectos radicales. Estos pensadores no marxistas podrían revelarse más cercanos a Marx que la mayor parte de lo que hoy en día se llama «marxismo», y cierta lectura de Marx podría permitir extraer conclusiones que coinciden parcialmente con las que se derivan de la teoría del don.^[49]

No hay que olvidar que *El Capital* no lleva como subtítulo «Tratado de economía política», sino «Crítica de la economía política». A todo lo largo de la obra de Marx, tanto al principio como al final, encontramos observaciones en las que critica la existencia misma de una «economía». Su intuición de que una economía separada del resto de actividades sociales —«desencastrada», diría Polanyi— constituye ya una alienación fue retomada por algunos de sus intérpretes. Así, en 1923, el pensador marxista más lúcido de su época, György Lukács, escribió a propósito de la futura «economía socialista»: «Esta “economía” ya no tiene la función que tenía antes toda economía: ahora debe ser la servidora de la sociedad conscientemente dirigida: debe perder su inmanencia, su autonomía, que hacían de ella una verdadera economía; debe quedar suprimida como economía».^[50] A partir de los años 40, quienes sobre todo pusieron en duda el vínculo necesario entre la crítica marxiana del capitalismo y una concepción utilitarista y productivista del hombre, exclusivamente destinada a ampliar su dominio sobre la naturaleza, fueron los representantes de la Escuela de Francfort, con Theodor W. Adorno y

Herbert Marcuse a la cabeza, así como, aunque de una manera bastante diferente, los situacionistas y Guy Debord. La experiencia del arte moderno constituía, tanto para los unos como para los otros, el modelo de una relación con las cosas menos «interesada», más lúdica y cordial. En la medida en que estas corrientes críticas veían el mayor defecto de la sociedad de posguerra no ya en la miseria material, sino en la alienación de la vida cotidiana, la salida que preveían no debía producirse exclusivamente a nivel económico, sino que se suponía debía comprender todos los aspectos de la vida.

Es la cuestión del trabajo la que constituye, pues, el auténtico desafío. Marx vaciló, desde sus obras de juventud hasta sus últimos escritos, como la *Crítica del programa de Gotha* (1875), entre el programa de una liberación *del* trabajo (en consecuencia, a través del trabajo) y el de una liberación *con respecto al* trabajo (en consecuencia, liberándose del trabajo). Su crítica de la economía política contiene una ambigüedad profunda con relación al trabajo. El movimiento obrero y el marxismo oficial, convertido en ciertos países en la ideología de una modernización acelerada y en otros de la integración efectiva de la clase obrera, no retuvieron más que la centralidad y el elogio del trabajo, concibiendo toda actividad humana como un trabajo y reclamando el advenimiento de una «sociedad de trabajadores». Los primeros en poner en duda la ontología del trabajo, al tiempo que reivindicaban conceptos esenciales de Marx, fueron los mismos autores, críticos de la economía, que acabamos de citar. El «No trabajéis jamás» de los situacionistas, heredero de Rimbaud y de los surrealistas, se unía entonces al «gran rechazo» del que hablaba Marcuse.

Sin embargo, la mayoría de los que, durante los «Treinta gloriosos», comenzaron su carrera intelectual bajo la enseña del marxismo, para alejarse de él, eligieron acusar al pensamiento marxista, incluso en sus versiones más heterodoxas, de no captar sino una parte limitada de la existencia humana. Sus análisis económicos tal vez sean justos, afirman, pero el pensamiento marxista se equivoca de medio a medio cuando quiere deducir de ahí consecuencias para las otras esferas de la existencia humana: lingüística, simbólica, afectiva, antropológica, religiosa, etc. Cornelius Castoriadis y Jürgen Habermas son casos paradigmáticos de quienes han

reducido a Marx al papel de un experto en economía, dentro de la cual podría conservar cierta utilidad, pero que no resultaría muy «competente» en los muchos otros campos de la vida, que se supone obedecen a lógicas bien diferentes. La «crítica del valor» ha elegido otra vía. Para esta, la crítica de la economía de Marx contiene un cuestionamiento de las bases de la sociedad capitalista mucho más radical que el que proponía el marxismo tradicional. Así, el valor, el dinero, la mercancía y el trabajo no son datos «neutros», transhistóricos y eternos, sino que constituyen el corazón de la especificidad negativa del capitalismo moderno. Son, pues, estas categorías básicas las que hay que criticar, y no solamente la existencia de las clases sociales, de la ganancia, del plusvalor (o plusvalía), del mercado y de las relaciones jurídicas de propiedad, que son esencialmente las formas de distribución del valor, es decir, fenómenos derivados.

En lugar de efectuar una amplia comparación entre los puntos de vista de la crítica del valor y de la teoría del don —que, con todo, sigue siendo bastante deseable—, nos limitaremos aquí a indicar algunos puntos en los que la crítica del valor se aleja más claramente del marxismo tradicional y donde una confrontación teórica con la teoría del don parece más prometedora. Este primer esbozo de comparación se limita esencialmente a la esfera teórica. Deja de lado las consecuencias prácticas, donde la distancia parece mayor; sobre todo, en lo que concierne a las esperanzas que la teoría del don deposita en el asociacionismo, el «tercer sector», etc., hasta llegar al proyecto de fundar una «socialdemocracia radicalizada y universalizada», con el fin de retornar al modelo fordista, considerada como una forma de «reencastamiento de la economía en la sociedad».^[51] Esto, desde la perspectiva de la crítica del valor, no es ni posible ni deseable.

Marx, al contrario que casi toda la tradición marxista, no argumenta *desde el punto de vista del trabajo*, concebido como una esencia eterna que, en el capitalismo, se encontraría «oculta» tras las demás formas sociales. Quien mejor ha analizado este aspecto ignorado del pensamiento de Marx es Moishe Postone, el autor de *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx* (1993). Postone resume así la problemática: «En otras sociedades, las actividades laborales están insertadas en una matriz social no disimulada y no son, pues, ni “esencias”

ni “formas fenoménicas”. Es el papel único desempeñado por el trabajo bajo el capitalismo el que lo constituye a la vez como esencia y como forma fenoménica. En otros términos, debido a que las relaciones sociales que caracterizan al capitalismo están mediatizadas por el trabajo, esta formación social presenta como particularidad que el trabajo tenga una esencia. O dicho de otro modo: por el hecho de que las relaciones sociales que caracterizan al capitalismo están mediatizadas por el trabajo, esta formación social presenta como particularidad el tener una esencia».^[52]

Solo en el capitalismo el trabajo, en lugar de estar «insertado» en el conjunto de las relaciones sociales, como era el caso en las sociedades precapitalistas, se convierte él mismo en un principio de mediación social.^[53] El movimiento de acumulación de unidades de trabajo muerto (es decir, del trabajo ya ejecutado) bajo la forma de «capital» se convierte en el «sujeto automático» —el término es de Marx— de la sociedad moderna. Evidentemente, toda sociedad debe organizar de alguna manera su producción material, su «metabolismo con la naturaleza» (Marx), pero en las sociedades precapitalistas dicha producción se integraba en marcos sociales organizados conforme a criterios diferentes del intercambio de unidades de trabajo entre productores formalmente independientes. Esta es la razón por la cual no existían ni el «trabajo» ni la «economía» en sentido moderno.^[54] El trabajo, en sentido moderno, tiene una naturaleza doble: es, al mismo tiempo, trabajo concreto y trabajo abstracto (que, en Marx, nada tiene que ver con un «trabajo inmaterial»). No se trata de dos tipos diferentes, sino de dos facetas del mismo trabajo. Lo que crea el vínculo social en el capitalismo no es la variedad infinita de los trabajos concretos, sino el trabajo en su calidad de trabajo abstracto, siempre igual y sometido al mecanismo fetichista de su incremento.

En tales condiciones, la socialización solo se crea *post festum*, como *consecuencia* del intercambio de unidades de valor, y no como su presupuesto. Dondequiera que la producción está organizada en torno al trabajo abstracto, se puede decir que el vínculo social se constituye de una manera ya alienada, hurtado al control humano,^[55] mientras que, en las demás sociedades, el trabajo está subordinado a un vínculo social establecido de un modo diferente. La «síntesis social» puede, pues, existir

bajo dos formas principales y opuestas: bien a través del intercambio de dones —en el que el fin es la producción de un vínculo entre personas—, bien a través del intercambio de equivalentes, en el que la producción de un vínculo no es más que la consecuencia prácticamente accidental del encuentro entre productores aislados en un mercado anónimo. El don puede ser descrito como una forma de organización social en la que el trabajo y sus productos no se mediatizan a sí mismos, «a espaldas» de sus participantes; se trata, pues, de una socialidad directa, no regida por relaciones entre cosas autonomizadas. El don no es una cosa, como recuerdan sus pensadores, sino siempre una relación, «una relación social sintética *a priori*, que en vano se querría reducir a los elementos que vincula».[56]

De aquí se deriva que el «economicismo», en cuanto subordinación de toda actividad humana a la economía, no es un error de la teoría: es bien real en la sociedad capitalista, pero solo en esta. No es un dato inmutable de la existencia humana y aun mucho menos algo que se haya de reivindicar. Tal subordinación constituye, por el contrario, un aspecto de la sociedad capitalista que puede y debe ser cambiado. Hay, con todo, que subrayar que esta centralidad de la «economía», y del aspecto «material» en general, en la modernidad (a expensas, por ejemplo, del «reconocimiento») no se explica más que a través de la autonomización del trabajo abstracto. Postone va tal vez un poco demasiado lejos al identificar al Marx que él reconstruye con el edificio teórico de Marx a secas; el cual, por más que Postone no lo admita, *también* contiene numerosos elementos sobre los que después se constituyó el marxismo «tradicional» del movimiento obrero. La «crítica del valor», formulada en Alemania por Robert Kurz, *Krisis y Exit!*, distingue entre una parte «exotérica» de la obra de Marx —la teoría de la lucha de clases y de la emancipación de los obreros, que finalmente se convirtió en una teoría por la modernización del capitalismo en una época en la que este todavía presentaba abundantes rasgos premodernos— y una parte «esotérica», en la que Marx analizó —especialmente en los primeros capítulos de *El Capital*— el núcleo mismo de la sociedad mercantil: la doble naturaleza del trabajo y la representación de su lado abstracto en el valor y en el dinero.

El valor descrito por Marx está lejos de ser una simple categoría «económica». La ruptura radical de Marx con respecto a los fundadores de la economía burguesa, Adam Smith y David Ricardo, consistía en dejar de considerar la representación del trabajo en un «valor» como algo neutro, natural e inocente.^[57] No es el lado concreto del trabajo el que se representa en el valor y, en consecuencia, en una cantidad de dinero, sino su lado abstracto: la simple duración de su ejecución. Es el trabajo abstracto el que determina el valor de una mercancía. No es la utilidad o la belleza de la mesa la que constituyen su valor, sino el tiempo empleado en producir la mesa y sus componentes.

El trabajo abstracto es por definición indiferente con respecto a todo contenido y no sabe más que de la cantidad y de su aumento. Subordinar la vida de los individuos y de la humanidad entera a los mecanismos de esta acumulación sin ni siquiera tener conciencia de ello; este es el «fetichismo de la mercancía» del que habla Marx.^[58] Este «fetichismo» está muy lejos de ser una simple mistificación, un velo, como a menudo se cree. Es preciso entenderlo en su verdadera dimensión antropológica, a la que remite el origen del término: la proyección de la potencia colectiva sobre fetiches que el hombre mismo ha creado, pero de los cuales, sin embargo, cree depender. La mercancía es, en un sentido completamente objetivo —y no solo psicológico—, el tótem en torno al cual los habitantes de la sociedad moderna han organizado su vida.

Esta autonomización del valor, y en consecuencia de la razón económica, no existe más que en la sociedad capitalista. Es lo que Marx describió como la inversión de la fórmula «mercancía-dinero-mercancía» en «dinero-mercancía-dinero», y que no puede existir más que en la forma «dinero-mercancía-más dinero». Así pues, la producción de bienes y servicios ya no es más que un medio, un «mal necesario» (Marx), para transformar una suma de dinero en una suma de dinero mayor. De aquí deriva el «productivismo», tan característico del capitalismo.

El «valor» no está, pues, limitado a una esfera particular de la vida social. Es más bien una «forma *a priori*», en un sentido casi kantiano: en una sociedad mercantil, todo lo que existe no es percibido más que como cantidad de valor y, en consecuencia, como dinero. La transformación en

valor se plantea como mediación universal entre el hombre y el mundo; de nuevo en términos kantianos, el valor es el «principio de síntesis» de la sociedad basada en él.

Esto lleva a la crítica del valor a recusar la pretensión del «materialismo histórico» de tener una validez transhistórica y, al mismo tiempo, a rechazar la oposición entre «base» (económica) y «superestructura».^[59] Por un lado, el fetichismo de la mercancía es un fenómeno moderno; las sociedades precedentes se basaban en otras formas de fetichismo. Allí donde el trabajo estaba subordinado a un orden social establecido y servía sobre todo para la perpetuación de las jerarquías sociales existentes, como en la Antigüedad o en la Edad Media, no podía desplegar una dinámica autoinstituyente, como hizo más tarde al convertirse en un sistema basado en la acumulación tautológica de unidades de trabajo muerto y que forja su propio personal de servicio. Pero ni siquiera en la sociedad mercantil completamente desarrollada se trata de un «primado de la economía». El valor puede definirse más bien como una «forma social total», lo que permite establecer un atajo entre Marx y Mauss. La misma lógica —que consiste, en términos muy generales, en la subordinación de la cualidad a la cantidad y en la indiferencia de la forma respecto del contenido concreto— está presente en todos los planos de la existencia social, hasta en los recovecos más íntimos de quienes viven en una sociedad mercantil. La forma-mercancía es igualmente una forma-pensamiento, como demostró el filósofo alemán Alfred Sohn-Rethel (1899-1991).^[60] El pensamiento abstracto y matemático, así como la concepción abstracta del tiempo, han sido, desde la Antigüedad, pero sobre todo después del final de la Edad Media, tanto una consecuencia como un presupuesto de la economía monetaria y mercantil, sin que se pueda distinguir lo que tiene que ver con la «base» de lo que tiene que ver con la «superestructura».

Se podría objetar, con todo, que la crítica del valor, incluso si no concibe el valor en un sentido puramente económico, sí ve siempre en él un principio «monista»: la sociedad contemporánea estaría, según esto, completamente determinada por el valor y, en consecuencia, por el intercambio de equivalentes. No habría lugar para el don ni para los actos no asociados a un cálculo. Parece, pues, que también aquí y de forma clara

está presente el *homo æconomicus*, solo que en una versión más refinada. En realidad, la crítica del valor superó rápidamente, en su desarrollo, una concepción semejante (que, por otro lado, hacía impensable toda salida positiva del capitalismo). El valor no existe, y no puede existir, más que en una relación dialéctica con el no-valor, y esta relación es necesariamente antagonista. En términos históricos, durante mucho tiempo la producción mercantil solo se dio en determinados nichos; estaba limitada a sectores muy restringidos (por ejemplo, la industria de la lana). Todo el resto de la producción obedecía a otras leyes porque estaba garantizada por la producción doméstica y por la apropiación directa (esclavitud, servidumbre). La difusión histórica del capitalismo ha sido idéntica a una extensión progresiva de la producción mercantil a sectores de la vida siempre renovados. Después de haberse apoderado de toda la industria y de la agricultura en el transcurso del siglo XIX, en el siglo XX invadió la reproducción cotidiana, sobre todo bajo la forma de «servicios». Ya se trate de la puesta en marcha de la industria agroalimentaria o de la comercialización de los cuidados consagrados a la infancia y a la vejez, o bien del desarrollo de la industria cultural o del auge de las terapias, la necesidad bulímica del capital de encontrar esferas siempre nuevas de valorización del valor le empuja a «poner en valor» esferas vitales que, hasta ese momento, eran «sin valor». Esta «colonización interior» de la sociedad ha desempeñado un papel al menos igual de grande que la «colonización exterior» para contrarrestar la tendencia endémica de la producción de valor a agotarse, a causa de la menor cantidad de valor «contenida» en cada mercancía particular. Esta disminución permanente es el resultado de la tecnología que reemplaza al trabajo vivo, única fuente del valor mercantil.

El proceso de la «puesta en valor» de lo que todavía no está sometido a la lógica del valor no ha terminado, ni podrá terminar jamás. En efecto, estas victorias de la mercantilización son otras tantas victorias pírricas. Al ocupar y arruinar las esferas no-mercantiles, el capital resuelve a corto plazo sus problemas de valorización en el plano económico. Pero mina sus propias bases en el plano social. La lógica mercantil, basada en la indiferencia con respecto a los contenidos y las consecuencias, no es viable

en cuanto tal. Una sociedad jamás podría fundarse exclusivamente sobre ella, pues el resultado sería la más completa anomia. Multitud de actividades fundamentales de la vida, empezando por la educación de los niños, la vida amorosa o un mínimo de confianza recíproca, no pueden tener lugar conforme a la lógica mercantil del intercambio entre equivalentes y según el modelo del contrato. La lógica mercantil, para poder funcionar, para disponer de una sociedad en cuyo seno pueda evolucionar, necesita que una parte de la vida social se desarrolle conforme a criterios no mercantiles. Aunque, al mismo tiempo, su lógica ciega y fetichista (y no la estrategia de un mega-sujeto llamado «clase capitalista») la impulse a corroer esos mismos espacios. El valor no es una «sustancia» que se despliegue, sino una especie de «nada» que se nutre del mundo concreto y lo consume. En tanto que, no solamente el pensamiento burgués, sino incluso la casi totalidad del marxismo ha aceptado el valor como un dato natural y argumentado en su nombre (¡gloria a la clase obrera, que «crea todos los valores»!), la crítica del valor ve en él una forma históricamente negativa y destructora. Si el capital lograra alguna vez transformar todo en valor, este triunfo sería al mismo tiempo su fin. El valor no es la «totalidad», una realidad que lo engloba todo y del que se trataría de apoderarse, sino que él mismo es «totalitario», en el sentido de que tiende a reducirlo todo a sí mismo, pero sin poder lograrlo. La totalidad no existe sino en cuanto «totalidad quebrada».

Así, la crítica del valor reivindica ir mucho más lejos que los demás enfoques que critican el economicismo, porque señala claramente cuáles son sus causas. La crítica misma del crecimiento no tiene sentido a no ser que esté ligada a un análisis del dinamismo inherente al valor, y de la crisis hacia la que dicho dinamismo conduce inevitablemente.^[61] En efecto, la previsión de una crisis aguda, debida al hecho de que el límite interno del sistema de valorización ha sido alcanzado, ha constituido durante veinte años uno de los ejes fundamentales de la crítica del valor, y hoy se encuentra ampliamente confirmada.

La crítica del valor concuerda con el paradigma del don en lo siguiente: incluso en el interior de la sociedad contemporánea, hay multitud de aspectos de la vida, y aspectos además sin los cuales dicha vida no sería

posible, que no se desarrollan bajo la forma de un intercambio de equivalentes, que no son mensurables como cantidad de trabajo abstracto, que no sirven inmediatamente a los intereses materiales de sus autores. El valor no «funciona» salvo porque hay no-valor. Por consiguiente, se puede hablar de un «lado oscuro del valor», de su «cara oculta», como la cara oculta de la luna que uno nunca ve pero que, sin embargo, está ahí, tan grande como la cara visible.

Sin embargo, la crítica del valor extrae de aquí conclusiones menos optimistas que los teóricos del don. Desde el punto de vista de la primera, la esfera no-mercantil no es una lógica alternativa que discurre por debajo de la lógica mercantil triunfante y que, en cuanto tal, puede ser movilizad para constituir el punto de partida de una sociedad no-mercantil, o para situarse en los márgenes del sector mercantil. En una sociedad mercantil, la esfera no-mercantil no existe más que como esfera subordinada y mutilada. No es una esfera de libertad, sino la servidora despreciada, y sin embargo necesaria, del esplendor mercantil. No es lo contrario del valor, sino su presupuesto. La esfera del valor y la esfera del no-valor forman de manera conjunta la sociedad del valor. Aunque las actividades no-mercantiles, como la vida familiar o la cooperación entre vecinos, no hayan sido creadas históricamente por la lógica del valor, han sido sucesivamente absorbidas por su esfera y subsisten ahora como sus fuerzas auxiliares. No constituyen, pues, en cuanto tales una realidad «diferente»; no representan, en su forma actual, el punto de apoyo de una resistencia a la mercantilización. No son el «resto no alienado» (Theodor W. Adorno), ni lo que ha escapado a la mercantilización. También ellas portan las marcas de una sociedad fetichista. La mujer que se ocupa de la casa y a la que no se paga, que no crea ni recibe valor (siempre en sentido económico, claro está), forma parte, con todo, de la socialización a través del valor: garantiza ese «lado oscuro» sin el cual la producción de valor no funcionaría, aunque él mismo no sea sujeto de la forma-valor. El ama de casa tradicional no puede acceder a la esfera del valor más que indirectamente: organizando la reproducción cotidiana de la fuerza de trabajo de su marido y criando a la futura fuerza de trabajo. Esta esfera «disociada» con respecto al valor obedece efectivamente a otras reglas: el trabajo de un ama de casa no puede ser

descrito en términos de «explotación económica», en el sentido de extracción de una plusvalía. Sin embargo, resulta funcional, incluso indispensable, a la valorización. Cada una de las dos esferas es la condición de existencia de la otra.

El ejemplo del ama de casa no ha sido elegido aquí al azar: la distinción entre la esfera del valor y la del no-valor coincide en gran medida con la división tradicional de papeles entre los sexos. La puesta en marcha gradual de la sociedad mercantil a partir del final de la Edad Media conllevaba la separación entre el trabajo que «crea» el valor, realizable en los mercados, y las demás actividades vitales, igualmente necesarias, pero que no se traducen en una cantidad de «valor» y que, en consecuencia, no son «trabajo». De un lado, la acumulación progresiva del valor, sujeta a una lógica lineal e histórica y desarrollándose en público, y del otro, la esfera de la reproducción de esta fuerza de trabajo en lo privado, sometida a una eterna lógica cíclica: la parte no-mercantil de la sociedad mercantil. Solo la participación en la esfera del trabajo da acceso a una existencia pública y un papel de sujeto, en tanto que la esfera doméstica permanece anclada en una especie de cuasi-naturalidad, fuera de la historia y de todo debate. La esfera del valor es la esfera del varón y la esfera doméstica, la de la mujer, excluida por este motivo de todo poder oficial de decisión y del estatuto de «sujeto». Se trata, por supuesto, de una lógica estructural, que no siempre está asociada al sexo biológico de sus portadores. En la historia, ha habido mujeres que excepcionalmente —y desde hace algunos decenios, de forma masiva—, han formado parte de la esfera del valor en cuanto obreras o presidentas; como contrapartida, los varones que forman parte de la reproducción cotidiana, tales como los criados, y que, en consecuencia, se encontraban, como las mujeres, en una relación de dependencia personal con respecto a sus empleadores, y no en una relación de dependencia anónima respecto de un mercado regido por contratos, estaban, como las mujeres, excluidos de la esfera pública (así, cuando se concedió el derecho al voto a los obreros, no siempre se le concedió a los criados).

A la producción de valor están asociados los «valores»^[62] masculinos: dureza para con uno mismo y para con los otros, determinación, razón, cálculo, contrato: en tanto que las actividades no-mercantiles están

asociadas con los «valores» femeninos: dulzura, comprensión, emoción, don, gratuidad. Esto no quiere decir que las mujeres «sean» por naturaleza así, sino que todo lo que no entra en la lógica del valor es proyectado sobre la «feminidad». A los hombres y a las mujeres les está permitido, sobre todo hoy, ejercer en el otro campo, pero siempre asimilando los valores dominantes en dicha esfera. Y es evidente que estas esferas no son simplemente complementarias, sino que están jerarquizadas. Cierta cantidad de mujeres puede acceder a la esfera masculina, a la producción y gestión del valor, pero las actitudes consideradas como «femeninas» siguen estando marcadas con un signo de inferioridad en relación con las cosas «serias». Esta es la razón por la que Roswitha Scholz tituló el artículo publicado en el n.º 12 de *Krisis*, en el que, en 1992, formulaba el teorema sobre la relación entre el valor y lo que está disociado de él, «El valor hace al hombre». Scholz resume así el problema: «Puesto que aquello de lo que el valor no puede apropiarse, aquello que, en consecuencia, está disociado por él, desmiente precisamente la pretensión a la totalidad de la forma-valor; esto representa lo no-dicho de la teoría misma y se sustrae de este modo a los instrumentos de la crítica del valor. Al representar las actividades femeninas de reproducción el reverso del trabajo abstracto, es imposible subsumirlas en la noción de “trabajo abstracto”, como a menudo ha hecho el feminismo, que generosamente ha recuperado para sí la categoría positiva de trabajo que había sido la del marxismo del movimiento obrero. En las actividades disociadas que comprenden igualmente, y no en último término, desde los afectos, la asistencia, los cuidados procurados a las personas débiles o enfermas hasta el erotismo, la sexualidad, así como el “amor”, se incluyen también los sentimientos, las emociones y las actitudes contrarias a la racionalidad de la “economía de empresa” que imperan en el ámbito del trabajo abstracto, y que se oponen a la categoría de trabajo, incluso si no están exentas de una cierta racionalidad utilitarista y de normas protestantes».[63]

¿Qué consecuencias saca de aquí la teoría del valor? No puede tratarse de reivindicar un salario para las «amas de casa», porque esto significaría seguir atribuyendo importancia social solo a aquello que se representa en un valor mercantil y, en consecuencia, en dinero. Ni de proceder a una simple

valorización positiva de este «lado oscuro», disociado, en nombre de la «diferencia». Asimismo, parece difícil organizar una esfera del don *al lado* de la esfera mercantil.^[64] lo que impulsa al capital a conquistar esferas de valorización siempre nuevas es su dinámica interna y no la mala voluntad de sus gestores, que podría domesticarse por medios políticos. Jamás podría «cohabitar» pacíficamente con una esfera del don y de la gratuidad. La crítica del valor es bien consciente de que hay relaciones sociales diferentes del intercambio de equivalentes y del contrato que operan incluso en el interior de la sociedad capitalista. Pero afirma que el potencial emancipador de estas formas de relación solo podrá desplegarse al precio de una salida generalizada del trabajo abstracto en cuanto forma de mediación social autonomizada y fetichizada. No es cuestión, pues, de quejarse de una especie de «ingratitude» del sistema mercantil, que no tiene en cuenta lo bastante, por ejemplo, la «cooperación dentro de la empresa». Tal vez en las sociedades precapitalistas pudieron coexistir, como afirma Polanyi, la reciprocidad, la redistribución y los mercados locales; pero el mercado desencadenado —en el que la transformación del trabajo en dinero y, en consecuencia, la multiplicación del trabajo abstracto, se convierte en la única finalidad de la vida social— *debe* destruir todos los otros modos de intercambio, que a su vez no podrán ser restaurados más que al precio de una superación global de la subordinación del mundo concreto a su forma mercantil.

Finalmente, la crítica del valor y la teoría del don se encuentran entre las formas de pensamiento más atentas a uno de los aspectos más amenazantes del mundo contemporáneo: un número cada vez mayor de individuos se vuelven «superfluos» por ser «inútiles». «Inútiles» desde el punto de vista del utilitarismo, «inútiles» desde el punto de vista de la valorización del valor. «En una sociedad fundada en el deber de utilidad, no hay nada peor que el sentimiento de ser superfluo», dice Alain Caillé^[65] hablando de los regímenes totalitarios. Pero ¿no es acaso el totalitarismo de la razón mercantil, basada en el trabajo, el que está volviendo superfluos a estratos cada vez más amplios de la humanidad, y en último término a la humanidad misma? ¿Es posible, sin referirse al dominio mortífero del valor abstracto y del trabajo abstracto, explicar el hecho de que los individuos se

hayan convertido en perfectamente intercambiables; una intercambiabilidad que constituiría, por cierto, el vínculo entre utilitarismo y totalitarismo? ¿Es posible comprender, sin dicha referencia, la *reductio ad unum* que hace que, para el utilitarismo, todos los placeres sean comparables y, en consecuencia, iguales, que no se distingan sino cuantitativamente, al punto de que «el placer de escuchar a J. S. Bach» ya no sea irreducible «al placer de degustar un camembert»?^[66]

¿Common decency o corporativismo?

Observaciones sobre la obra de Jean-Claude Michéa

SEGÚN ALGUNOS, EL CAPITALISMO, conocido igualmente como economía de mercado más democracia, vive, a pesar de sus crisis, una fase histórica de gran expansión. Según otros, tales triunfos no son más que una huida hacia delante que enmascara una situación cada día más precaria. En cualquier caso, podría decirse que vivimos en una época que no se asemeja a ninguna otra. Algo que parece una evidencia, salvo para quienes han hecho de la crítica del capitalismo su oficio. Habría sido de esperar que el fin definitivo del «socialismo de Estado» en 1989 hubiese puesto término igualmente al tipo de marxismo asociado, de una manera u otra, a la «modernización acelerada» que se produjo en los «Estados obreros». El campo se antojaba a partir de entonces libre para la elaboración de una nueva crítica social, a la altura del capitalismo posmoderno y capaz de retomar las cuestiones básicas. Pero el rápido empobrecimiento de las clases medias, evolución que casi nadie había previsto, ha vuelto a dotar de un vigor inesperado a las recriminaciones que no reprochan al sistema capitalista más que las injusticias en la distribución y los daños colaterales que aquel produce, sin poner nunca seriamente en cuestión su existencia misma, ni el tipo de vida que impone. Apoyándose a menudo en los conceptos más caducos del marxismo tradicional, los trotskistas electorales, los negristas y otros ciudadanistas presentan sus peticiones de una gestión diferente de la sociedad industrial capitalista. Aquí, la crítica social se reduce esencialmente al dualismo entre explotadores y explotados, dominantes y dominados, conservadores y progresistas, derecha e izquierda, malos y buenos. Nada nuevo, pues, bajo el sol. Los frentes son siempre los mismos. De ahí que un Karl Marx reducido a fustigador de las «ganancias inmorales» se haya ganado su derecho a estar presente en los grandes

medios. La crisis financiera de finales de 2008, en fin, ha hecho que esta explicación del mundo ganase aun más puntos.

Felizmente, al margen de esta confrontación mediático-electoral entre liberalismo y altermundismo —que a menudo no es otra cosa que una versión modernizada de la socialdemocracia—, otras formas de crítica social han comenzado a formularse. Liberados de la obligación de lanzar eslóganes para reunir a las masas, ciertos autores han centrado especialmente sus críticas en el estado real de los sujetos creados por el capitalismo y puesto en duda el mito de una izquierda, o de una extrema izquierda, heroicamente enfrentada a un capital siempre deseoso de anular las «conquistas de los trabajadores» o de las «minorías». A pesar de sus muy grandes diferencias, e incluso de su oposición en numerosos puntos, pueden encontrarse elementos de esta perspectiva en autores como Luc Boltanski, Serge Latouche (y, en términos más generales, en los autores vinculados al tema del «decrecimiento»), Dany-Robert Dufour, Annie Lebrun, Jaime Semprun o Jean-Claude Michéa, por limitarse a autores franceses. Sus fuentes son muy variadas, y van desde las ideas situacionistas hasta el psicoanálisis lacaniano, desde el surrealismo hasta la ecología.

Lo que caracteriza a estos autores es no haber elaborado sus teorías a partir de una continuación de la crítica de la economía política, como ha hecho la crítica del valor y del fetichismo de la mercancía. ¿En qué puede el punto de vista de la crítica del valor ayudar a comprender la importancia y los límites de estas formas inéditas de crítica social? Para entablar el debate, vamos a comentar aquí una parte de la obra de Jean-Claude Michéa. Este autor ajeno a la universidad y a los medios ha ido encontrando, desde hace quince años, un público cada vez más amplio.^[67] A partir de sus primeros libros sobre George Orwell y sobre la «escuela de la ignorancia», Michéa ha elaborado una crítica social muy original, sobre todo porque también incluye una fuerte crítica a toda la izquierda, acusada de ser «liberal» y de haber abandonado toda perspectiva verdaderamente anticapitalista. Uno encuentra aquí aspectos que no solo pueden suscribirse sin reservas, sino que además abren perspectivas nuevas de verdad para la comprensión del «apocalipsis de nuestro tiempo», por las cuales hay que estarle agradecido.

En cambio, hay otros desarrollos acerca de los cuales uno no puede sino expresar, desde el punto de vista de la crítica del valor, un desacuerdo en ocasiones incluso muy marcado. Y se trata de un buen signo para las nuevas condiciones de la crítica: ya no existe una escala única para determinar si un pensamiento está próximo o alejado de otro, uno ya no debe inscribirse obligatoriamente en uno de esos partidos de la reflexión que hace que quienes comparten las opiniones sobre «a» las compartan forzosamente también sobre «b».

La tesis principal de Michéa no puede dejar de parecer provocadora a cualquier militante de la izquierda: Michéa describe «la izquierda» como una forma de liberalismo. Sin embargo, esta amarga constatación es efectivamente esencial para comprender la historia del capitalismo. La crítica del valor también la comparte: al principio de *Les Aventures de la marchandise* puede leerse que Karl Marx, con parte de su obra (la parte «exotérica»), fue «el teórico de la modernización, el “disidente del liberalismo político” (Kurz), un representante de las Luces que quería perfeccionar la sociedad industrial bajo la dirección del proletariado».^[68] Michéa tiene razón al subrayar que el capitalismo no es conservador por esencia y que el espíritu burgués no es igual al capitalismo. Analiza con agudeza la contribución que muchos de los combates de la izquierda post-sesentayochista ha hecho a la modernización del capitalismo, como el culto a la juventud, al nomadismo y a los hombres sin cualidades ni lugar (de los que Gilles Deleuze sería el bardo más conocido)^[69]. Señala las ambigüedades de la «filosofía de la sospecha» y de la «demolición de los héroes», e insiste en los estragos provocados por la educación contemporánea. Se comprende, al mismo tiempo, que su crítica de las Luces siempre se produce en nombre del «proyecto moderno de emancipación» y nada tiene que ver con una simple añoranza nostálgica del mundo que fue, incluyendo aquí su orden social; añoranza que comienza a extenderse incluso en ciertos nichos de la crítica «antindustrial». El autor combate la convicción de que el crecimiento de las fuerzas productivas invertirá las relaciones de producción en un sentido emancipador y ve, con razón, en las teorías de Antonio Negri y de sus seguidores un avatar de esta ilusión que dura ya dos siglos.^[70] Finalmente, la gran fuerza de Michéa está

en insistir en la necesidad de una reforma *moral* para salir del lodazal de la sociedad mercantil. Este tema raramente es abordado por quienes se consideran enemigos del sistema, porque la exigencia moral supone que cada cual es capaz de hacer un esfuerzo personal para zafarse parcialmente del sistema y, en consecuencia, debería hacerlo, en lugar de concebirse como su simple víctima. De las mejores páginas de Michéa se desprende (como, por otro lado, de las de su inspirador Christopher Lasch, autor de *La cultura del narcisismo*)^[71] un aire de verdadera «sabiduría», donde lo personal se encuentra con lo universal.

Con todo, las teorías de Jean-Claude Michéa suscitan al menos dos grandes objeciones. La primera concierne a su rechazo a reconocer la centralidad de la crítica de la economía política para comprender la sociedad capitalista. La segunda, que en cierta manera deriva de la anterior, afecta al lugar central que los conceptos de *common decency* y de «pueblo» ocupan en su reflexión.

Se admite comúnmente que el «materialismo histórico» constituye uno de los pilares del pensamiento de Karl Marx y del marxismo en general. Esta afirmación no es falsa, incluso si Karl Marx y Friedrich Engels hicieron poco a poco más profundas las primeras definiciones, un poco simplistas, que aparecen en sus obras de juventud, *La ideología alemana* y *Miseria de la filosofía*, a las cuales se refiere Michéa.^[72] La explicación materialista de la historia significó una gran ruptura con toda la historiografía precedente; y cierto unilateralismo, que el materialismo histórico siempre ha mantenido, incluso en el caso de Marx, se debe también a esta necesidad de mantener con vigor una perspectiva completamente nueva. La fosilización de la obra de Marx en el marxismo ulterior, convertido en la ideología oficial de un movimiento obrero que, a partir de entonces, actuaba en *el interior* de las categorías capitalistas básicas, que ya no se ponían en cuestión, transformó igualmente la intuición materialista original en artículo de fe y en denuncia obsesiva del «idealismo burgués». Pero, a diferencia de lo que piensa Michéa,^[73] la explicación materialista de la historia no es lógicamente idéntica a la creencia en los beneficios del progreso, sobre los cuales, por otro lado, Marx comenzaba a expresar sus dudas al final de su vida. El materialismo histórico tiene más

bien que ver con el esquema «base» versus «superestructura», según el cual las actividades de producción y reproducción materiales, por un lado, y todo el resto de la existencia humana, por el otro, se encuentran en una relación de causa-efecto. La actividad económica se encontraría, siempre y en cualquier lugar, en el centro de la vida humana. Es la constatación posterior de la innegable importancia de otros factores, tales como el lenguaje, la psicología o la religión, los que han valido al marxismo, y al propio Marx, el reproche de «economicismo», y ha empujado a muchos intelectuales inicialmente inspirados por Marx a rebajar al marxismo al rango de «ciencia auxiliar», útil todavía para comprender ciertos mecanismos económicos, pero absolutamente inadecuada para captar la complejidad de la vida moderna.

La crítica del valor ha roto radicalmente con la dicotomía entre base y superestructura; no en nombre de una supuesta «pluralidad» de factores, sino apoyándose en la crítica marxiana del fetichismo. El fetichismo de la mercancía no es una falsa conciencia, una mistificación, sino una forma de existencia social total, que se sitúa por encima de toda separación entre reproducción material y factores mentales porque determina las propias formas de pensar y de actuar. Comparte estos rasgos con otras formas de fetichismo, tal como la conciencia religiosa. Podría por eso ser caracterizado como un *a priori*; que, sin embargo, no es ontológico, como en Kant, sino histórico y sujeto a evolución. Esta indagación sobre los *códigos generales* de cada época histórica salvaguarda al mismo tiempo, contra la fragmentación introducida por el enfoque posestructuralista y posmoderno, una perspectiva unitaria. El desarrollo de este enfoque está todavía en sus inicios, pero puede señalarse, como ejemplo de su poder heurístico, la mirada que permite lanzar sobre el nacimiento del capitalismo en los siglos XIV y XV^[74]: existe un vínculo entre los comienzos de una visión positiva del trabajo en los monasterios a lo largo de la Edad Media, la sustitución del «tiempo concreto» por el «tiempo abstracto» (y la construcción de los primeros relojes), las innovaciones técnicas y la invención de las armas de fuego —esto último en el origen de la enorme necesidad de dinero por parte de los Estados nacientes, que impulsó la transformación de las economías de subsistencia en economías monetarias

—. Es imposible establecer en este caso una jerarquía entre los factores «ideales» (la concepción del tiempo, la mentalidad de trabajo) y los factores materiales o tecnológicos; al mismo tiempo, no se trata de una simple coincidencia entre elementos independientes. El ser apto para la abstracción y la cuantificación parece constituir aquí ese fetichismo, ese código *a priori*, esa forma de conciencia general sin los cuales las innovaciones tecnológicas o los descubrimientos geográficos no habrían tenido el mismo impacto, y *viceversa*.

Esta «superación» del materialismo histórico —una verdadera *Aufhebung* en sentido hegeliano— no es una tarea fácil; se trata más bien de un trabajo de largo recorrido. Desgraciadamente, la repulsa —muy justificada— de la vulgata materialista ha llevado a muchas mentes, a partir de los años 60, a tomar sencillamente la alternativa dentro del dilema tradicional y retornar a formas «idealistas» de explicación de la historia. Es el caso de Michel Foucault, con sus «epistemes» venidas de ninguna parte, así como de la deconstrucción, que no ve más que «discursos» en funcionamiento. También Michéa se esfuerza por desmarcarse explícitamente del «materialismo histórico».^[75] Parece así que el capitalismo y la sociedad liberal existen porque alguien los imaginó y porque otro se empeñó en llevar a la práctica tales ideas. El capitalismo sería, según Michéa, «antes que nada, una metafísica (y solo a continuación el sistema realmente existente engendrado por la voluntad política de experimentar dicha metafísica)».^[76] Escribe: «Sostengo, en efecto, que el movimiento histórico que transforma en profundidad a las sociedades modernas ha de entenderse fundamentalmente como el *cumplimiento lógico* (o la verdad) del proyecto filosófico liberal, tal como se ha ido progresivamente definiendo desde el siglo XVII».^[77] Según Michéa, el liberalismo fue *querido* antes de ser puesto en práctica, y las «elites políticas occidentales» se han propuesto, desde hace más de dos siglos, «materializar sus dogmas a escala planetaria».^[78]

Ahora bien, resulta apropiado poner de relieve que el capitalismo posee raíces metafísicas y que no es solamente, como él mismo se presenta, un proyecto racional de dominación del mundo, salido de las Luces y, por definición, más allá de toda metafísica y de toda religión. Se puede

demostrar, por el contrario, que el valor económico y su auto-valorización permanente no solo han ocupado el lugar de los antiguos dioses a los que había que ofrecer sacrificios, sino también que el valor —y, en consecuencia, el trabajo, el capital y el dinero— tiene orígenes directos en las antiguas metafísicas. Se trata, en buena medida, de secularizaciones de lo que, en el pasado, se presentaba abiertamente como religioso. Walter Benjamin fue uno de los primeros que reflexionó sobre este aspecto.^[79]

Pero en Michéa se trata de algo diferente: afirma que las condiciones para el nacimiento del capitalismo ya se habían reunido varias veces en la historia y que el capitalismo no es, pues, la «consecuencia ineluctable del grado de desarrollo objetivo»,^[80] porque necesitaría también una cierta «configuración política y filosófica».^[81] Sin embargo, no describe un proceso anónimo, en el que los actos sociales y las ideas son las dos caras de la misma forma fetichista, sino que nos presenta una filosofía que, según él, ha sido capaz de remodelar la realidad. Su tesis queda expuesta con claridad: los horrores de las guerras de religión de los siglos XVI y XVII alumbraron el proyecto liberal de construir una sociedad que ya no pide a los hombres que sean buenos, sino tan solo que respeten ciertas reglas que les permitan seguir su propio interés. Pero aquí surge un problema: si un siglo de matanzas en nombre de la religión puede efectivamente explicar la génesis de las filosofías de Hobbes o de Spinoza, no explica en modo alguno la persistencia de tal pensamiento una vez terminadas las guerras de religión.

¿Acaso el trauma ha resultado ser demasiado duradero? La historia demuestra, sin embargo, que las ideas caen muy rápido en el olvido desde el momento en que desaparece el contexto que las hizo nacer. Cuando el liberalismo empezó a cosechar sus verdaderos triunfos, a comienzos del siglo XIX, había múltiples cosas mucho más presentes en las mentes de los contemporáneos que las guerras de religión. Existen dos posibilidades: o bien el liberalismo ganó porque estaba «en la onda» de las «necesidades» del capital, una vez este se hubo convertido en la forma predominante de reproducción social; o bien hay que atribuir un papel determinante a las ideas y a las «elites» capaces de imponerlas por la fuerza o la astucia. Esta segunda hipótesis conduce a una explicación del capitalismo como

conspiración permanente de los grandes señores malvados contra el buen pueblo. Michéa rechaza explícitamente las «teorías del complot», pero uno se pregunta si no amenazan con colarse por la ventana en su concepción de la historia.

Se puede aplicar al papel de las ideas —por ejemplo, al «proyecto de organizar científicamente a la humanidad»,^[82] al cual Michéa atribuye una gran importancia en lo que concierne al nacimiento de la Unión Soviética— el argumento que Michéa opone con mucha razón a los que atribuyen un papel decisivo a las invenciones tecnológicas (y que no solo se da en el campo marxista; basta con pensar en Marshall McLuhan): invenciones como la máquina de vapor se produjeron varias veces en la historia, pero todavía faltaba que todas las demás condiciones —sociales y de «mentalidad»— se reuniesen para que pudieran ser adoptadas y desarrollasen su potencial. Este razonamiento vale también para las ideas: ¿por qué un pensamiento que existía, o habría podido existir, desde hace mucho tiempo comenzó a desempeñar su papel histórico en un momento preciso? Ya Tommaso Campanella quería que los sacerdotes-científicos dirigieran su «Ciudad del Sol».

Finalmente, Michéa tiene razón al criticar la proyección retrospectiva de las categorías económicas modernas sobre las sociedades precapitalistas, como hizo Friedrich Engels en sus últimas obras. Pero el «materialismo histórico» no solamente ha nacido en la sociedad moderna, también dice la verdad sobre ella: es el propio desarrollo capitalista el que efectivamente ha sometido la totalidad de la existencia humana a los imperativos económicos, directa o indirectamente, mediante la creación de ideologías y de esferas vitales que deben asegurar el funcionamiento de la máquina económica. El totalitarismo de la mercancía, pues, ha realizado el materialismo enunciado por el marxismo. Esta constatación adquiere su sentido pleno cuando se tiene en consideración que el dominio de la economía capitalista no es un proyecto que sería éticamente injusto, aunque racional y realizable, sino más bien la quintaesencia de lo irracional y de la autodestrucción. Y quienes denuncian el «economicismo» de Marx creen descubrir una insuficiencia de la teoría de Marx, cuando en realidad cierran

los ojos ante el principal defecto de la realidad capitalista: su «economicismo realmente existente».

A menudo se tira, con el agua del baño del «economicismo», toda la crítica de la economía política. Para una crítica social que quiera ser radical, es fundamental reconocer en las categorías básicas de la sociedad capitalista —la mercancía, el valor, el trabajo, el dinero, el capital, la competencia, el mercado, el crecimiento— las categorías pertenecientes en exclusiva a la modernidad capitalista, y no elementos indispensables para toda vida en sociedad. No basta con criticar las *ideas* dominantes y creer que el sistema funciona esencialmente manipulando las conciencias de la gente. La crítica de la «representación económica del mundo»^[83] es prioritaria según Michéa; pero no se trata solo de la «representación», es decir, del predominio de la economía en las cabezas. Es preciso sobre todo atacar frontalmente el *dominio real* de la economía, que afecta igualmente a quienes la detestan. Se puede constatar a menudo en los medios «críticos» la convicción de que el capitalismo entraría en crisis solo con que perdiese la aprobación de los sujetos.^[84] Pero la crisis ecológica demuestra claramente la disociación total entre la conciencia y lo que los mecanismos anónimos de la competencia nos fuerzan a hacer todos los días. Estos discursos —por no hablar de las teorías de la deconstrucción, para las cuales actuar sobre las representaciones es la única forma de actuar sin más, pues las representaciones son la única realidad— terminan siempre por devolvernos a la famosa frase del comienzo de *La ideología alemana*, donde Karl Marx y Friedrich Engels se burlan de los jóvenes hegelianos (verdadero eslabón perdido entre los sofistas y los posmodernos), que creen que los hombres se ahogan porque no consiguen liberarse de la *idea* de pesantez...

Esta ausencia de un anclaje en la crítica de la economía política (incluso si Michéa recuerda que Marx hizo la *crítica* de la economía política) conduce finalmente a Michéa a descuidar la crítica del sujeto y la crítica del trabajo. Mientras describe con brío las tristes formas de la subjetividad contemporánea, sobre todo en los más jóvenes, se aferra a una simple dicotomía entre la lógica liberal del capital (en la que incluye igualmente a la izquierda y a la extrema izquierda «realmente existentes», y esto se

encuentra entre sus análisis más sólidos), de un lado, y los sujetos, el «pueblo» y la «democracia», del otro. Aquí llegamos al segundo punto de nuestra crítica.

En tanto la parte polémica de los análisis de Michéa resulta en gran medida convincente, las alternativas que propone lo son mucho menos; un destino que comparte, y casi necesariamente, con todos los que quieren ofrecer alguna «solución» a los males que describen. Michéa sabe bien que su defensa del «populismo» da pie a múltiples críticas. No obstante, subrayar la «mala prensa» de este concepto en la actualidad, como hace Michéa, no significa demostrar que sea bueno.

En primer lugar, la afirmación de que «las virtudes humanas básicas están todavía ampliamente extendidas en las clases populares»^[85] no puede más que chocar con una multitud de observaciones empíricas. El hecho de que Michéa, siguiendo a George Orwell, evite definir claramente su concepto clave de *common decency* no puede bastar para ponerlo al abrigo de toda crítica. La afirmación conforme a la cual la «gente ordinaria» ha practicado, o sigue practicando, en su vida cotidiana, un mínimo de virtudes ordinarias, encuentra confirmaciones, pero también excepciones demasiado grandes como para constituir una regla. ¿Dónde estaba la *common decency* de los alemanes en los años 30? ¿Y la de los rusos en la época de Stalin? ¿Podría responderse que estas sociedades estaban ya demasiado corroídas por la lógica moderna del interés personal? Pero, entonces, ¿dónde estaba la decencia de los españoles del siglo XVII? Es difícil imaginar una sociedad más indecente que la descrita por Francisco de Quevedo en *El Buscón*.

Por supuesto, la decencia existe efectivamente en las sociedades tradicionales —bajo la forma de solidaridad, de ayuda mutua, de generosidad, de la actitud que consiste en no perjudicar a los otros—, incluso si es a menudo la preocupación por la propia reputación la que la produce. Se la podría definir como la suspensión parcial de la competencia en el interior del grupo y como un predominio del don con respecto al intercambio mercantil. El problema es que la decencia se practica a menudo solamente en el *interior* del grupo, al tiempo que se le rehúsa a los demás. Frecuentemente, no se aplica a los extranjeros, a las gentes de paso: con ellos no hay «cadena de dones», ni devolución posible del don. En

ocasiones se tiene la impresión de que esta decencia funciona a condición *de no ser* universalizada, incluso de ser inversamente proporcional a su universalidad.^[86] Hay grupos en los que un cierto «calor humano» en su interior, ocasionalmente ampliado a los visitantes, va acompañado de la última vileza contra otros grupos. Esto es lo que a veces les da su encanto a los habitantes del sur de ciertos países, tanto en Francia como en Italia, tanto en España como en los Estados Unidos. La solidaridad y el espíritu de don en el interior de un colectivo pueden transformarse, fuera de su medio originario, en corporativismo y, en último término, en comportamiento mafioso, sobre todo en el caso de ciertas minorías étnicas o religiosas. Incluso los truhanes de antaño tenían sus códigos de honor, que eran otras tantas formas de ser «decentes» entre ellos.^[87] Hoy, muchas formas de egoísmo extremo de ciertas «comunidades» (la *Lega* xenófoba es quizá el único partido italiano actual nacido en los bares, al margen de las elites) tienen como fundamento su supuesta defensa contra gente a la que «no se conoce» y con la cual, en consecuencia, no se pueden tener relaciones de confianza o, lo que es lo mismo, «decentes».^[88]

Es bonito pensar que el proceso de humanización consiste en gran parte en la profundización, la interiorización y la universalización de esta decencia practicada inicialmente en medios restringidos (y normalmente basados en alguna forma de transmisión por nacimiento), pero no encontramos muchos ejemplos. Es verdad que estas actitudes positivas continúan existiendo; la mayor parte de las personas realizan día tras día actos que, desde la óptica estrictamente liberal del «interés propio», deberían juzgarse inútiles y nocivos. Sin embargo, no constituyen necesariamente una «alternativa» a la economía mercantil, porque esta no podría existir durante mucho tiempo si una buena parte de la reproducción cotidiana no se desplegara bajo esa forma no-mercantil. Estas actividades no-mercantiles, aunque integradas en el sistema mercantil como su soporte invisible, se prestan finalmente a ser recuperadas bajo la forma de «tercer sector», de voluntariado, de servicio cívico, etc., simples empresas de reparación que aseguran la continuidad del todo. Aquí se percibe el riesgo de que los discursos bienintencionados sobre el don, la autogestión y la economía alternativa en determinados nichos no sirvan finalmente más que

a la construcción de formas de supervivencia alternativas que se mantengan totalmente subordinadas a la perpetuación del desastre mercantil.

En cambio, se puede estar plenamente de acuerdo con Michéa cuando afirma que no puede tratarse de forjar un «hombre nuevo», libre de los vicios y límites humanos, sino de crear contextos en los cuales el deseo de poder de los «Robert Macaire»^[89] no pueda desfogarse más que en actividades inocentes.^[90] No obstante, lo que habría que explicar —y combatir— en la vida social es menos el deseo de poder y de riqueza de los unos —que, en cuanto tal, nada tiene de misterioso— que la pasividad de los otros. En efecto, Michéa se plantea la pregunta: ¿por qué hay tan poca oposición a un mundo tan catastrófico? Es —dice él— culpa de la izquierda, que no imagina más que un progreso tecnológico y desprecia las virtudes de la gente modesta. Lo cual es cierto, pero se queda demasiado corto como explicación.

Sus afirmaciones sobre el papel histórico de la izquierda presentan rasgos comunes con los análisis sobre el movimiento obrero, en cuanto factor *inmanente* a la expansión capitalista, que han propuesto los teóricos de la crítica del valor. Sin embargo, Michéa quiere distinguir nítidamente entre «izquierda» y «movimiento obrero originario». Según él, la izquierda está «metafísicamente» a favor del progreso y de la modernización, porque se concibe como heredera de las Luces y como el partido del cambio. Pero —afirma— el individualismo liberal es el único desarrollo coherente de las Luces, y la izquierda se limita a querer «regular» los detalles. El socialismo obrero, por el contrario y según Michéa, nació como oposición a la modernidad y al individualismo absoluto, a la atomización, a la disolución de las comunidades. Se oponía sobre todo al saint-simonismo, que se encuentra en el origen de la izquierda progresista. Fue en la época del caso Dreyfus cuando el socialismo obrero —que era más proudhoniano que marxista— se unió a la izquierda republicana y liberal, para la cual el progreso es necesariamente emancipador; este compromiso histórico se repitió con el Frente Popular. Los efectos positivos de esta alianza ya han sido superados a estas alturas, según Michéa, y de la izquierda que resultó de ella ya no queda más que la aquiescencia a la economía.

Para Michéa, la alternativa al liberalismo y a la izquierda se encuentra en ese «socialismo originario», al que dedica grandes elogios. Sin embargo, no puede olvidarse el papel que el antisemitismo desempeñó en Fourier y Proudhon. No fue solo un «error» debido al «espíritu de la época». Los primeros socialistas expresaron, junto a muchas cosas justas, también la convicción de que «nosotros» —el pueblo, los honrados trabajadores, las masas— somos puros y buenos, y que todo el mal viene de las actuaciones de los otros (judíos, francmasones), situados generalmente en la esfera de la circulación (comerciantes, especuladores). Así uno no ponía en cuestión su propio estatuto de trabajador, que, por el contrario, constituía la base de la *decency*. Simplemente se pedían condiciones más «decentes» para el trabajo.

Hoy, por mucho que diga Michéa, existe sin duda un populismo de extrema izquierda cuyo anticapitalismo se reduce a las invectivas contra las «fortunas indecentes» de los directivos y a la defensa de los «honrados trabajadores» frente al capital financiero y los ingresos sin trabajo. Este populismo de izquierdas muy bien podría desahogarse próximamente con una caza a los «especuladores» que no hará más que reforzar al «sujeto automático» del sistema. Durante la crisis financiera de 2008 ya pudieron verse algunos síntomas: todo el mundo, tanto en la izquierda como en la derecha, se puso de acuerdo para imputar la culpa a los malvados banqueros, y no al capitalismo en cuanto tal. Pero también podría, de forma más inocente, limitarse a pedir —vanamente— un «capitalismo de rostro humano»: una sociedad mercantil un poco más decente que se prohíba ciertos excesos. Condenar, como hace Michéa, las riquezas «indecentes» presupone ya la aceptación de riquezas mercantiles «decentes», y estas no pueden sino desarrollarse hasta la indecencia. Incluso los políticos de derechas y de izquierdas condenan ahora las «indecentes indemnizaciones» de los *top managers*; lo que, por otro lado, implica estar de acuerdo con los «paracaídas dorados» un poco más «decentes».^[91] Aquí Michéa, como por otra parte Christopher Lasch, parece creer en la posibilidad de que el capitalismo se autolimita. Su cita del escritor anarquista americano Paul Goodman resulta, pues, altamente significativa: ¿en qué cambio está pensando, si este tiene por consecuencia que la gente simplemente pueda

«retornar a sus profesiones, sus deportes y sus amistades»,^[92] luego también a la mismas actividades inútiles y destructivas que antes?

Frente al actual deterioro generalizado de las condiciones de vida, se podría sostener en efecto que la simple defensa, o conservación, de modos de vida que eran todavía bastante comunes hace cincuenta años, aunque nada tuvieran de una sociedad armoniosa, ya pasa por ser el «mal menor» (¡paradójicamente!). Pero ¿es «realista» semejante modestia en los objetivos? ¿Podríamos regresar a etapas «menos indecentes» del capitalismo? ¿No es este acaso el programa de los altermundistas o de Pierre Bourdieu, contra los que Michéa polemiza con razón? Pero si se ha pasado del compromiso «fordista-keynesiano» de la posguerra al actual «turbo-capitalismo», no es solamente a causa de la sed de ganancias «indecentes» que siente la patronal, sino esencialmente a causa del dinamismo del valor capitalista, que jamás permite detenerse en un determinado nivel.

Entre las páginas más sobresalientes de Michéa, hay que contar las que consagra al papel de la «seducción» y del culto a la «transgresión», que se han vuelto centrales para la dominación contemporánea. No obstante, también aquí habría sido útil una reflexión más profunda sobre las categorías básicas del capitalismo, pues habría permitido comprender que el capitalismo no es libre de continuar indefinidamente bajo la forma de una *affluent society*. El estancamiento de la acumulación capitalista a escala mundial —inevitable en un régimen de competencia— crea un contexto de crisis en el que a la zanahoria le acompaña cada vez más a menudo el consabido palo. No se puede identificar el capitalismo solo con el Estado, ni solo con el mercado, ni solo con el partido del Orden, ni solo con la transgresión. Siempre es la unidad dialéctica de ambos. Michéa sabe bien que el capitalismo de hoy no es el capitalismo triunfante y que, por el contrario, está socavando sus propias bases. Pero, a semejanza de muchos otros comentaristas, ve aquí esencialmente una crisis de legitimación, y no una implosión progresiva de las bases de la acumulación del valor. La «seducción» es, sobre todo, asunto de la competencia entre empresas capitalistas que se disputan el dinero de los consumidores. Pero el sistema en cuanto tal no funciona porque cuente con el acuerdo de sus súbditos,

sino porque hace imposible toda alternativa. Así pues, resulta erróneo creer que su preocupación principal consista en el esfuerzo por hacerse querer o por ocultar su verdadera naturaleza. Todo el mundo sabe que es la sociedad industrial la que agujerea la capa de ozono, pero esta misma sociedad industrial se ha impuesto como única forma posible de existencia, y cuyo abandono ya ni siquiera parece imaginable salvo en la forma de una catástrofe definitiva.

El viejo autoritarismo, así como ciertas formas de poder que parecían haber quedado obsoletas, mantienen una función mucho mayor de lo que piensan Jean-Claude Michéa o Dany-Robert Dufour. Italia es uno de los centros del capitalismo mundial, pero la Iglesia católica está lejos de librar solo combates de retaguardia. En 2007, sacó a la calle a dos millones de personas para protestar contra el simple proyecto de instaurar en Italia el equivalente del «PACS»^[93] francés (solo para las parejas heterosexuales), proyecto inmediatamente retirado por el gobierno Prodi. Aquí como en cualquier otro lado, la crítica «radical» se equivoca al pensar que la izquierda es necesariamente la solución que más convendría al capital porque aseguraría una mayor adhesión. ¿Cómo explicar entonces el retorno de la derecha, y de la derecha más agresiva y a veces más «reaccionaria», en la mayor parte de los países occidentales, si la izquierda estuviese en mejor sintonía con el capital?

Del mismo modo, el sistema no se dedica a cantar hipócritamente las virtudes de la familia solo para hacer una concesión a los «valores del pueblo», como piensa Michéa: la familia, si bien es una estructura evidentemente premoderna, y por más que hoy en día constituya un obstáculo a la completa flexibilidad de los trabajadores, no es solamente un resto arcaico. Constituye igualmente el elemento más importante del «lado oscuro» de la lógica mercantil, que comprende actividades que no entran directamente en la producción de valor y no son, pues, inmediatamente «rentables», pero sin las cuales la producción rentable no podría darse. Ni siquiera el más posmoderno de los capitalismo podría arreglárselas jamás sin la familia.

Es cierto que el término «conservador» ha adquirido hoy un significado diferente que en el pasado y que a menudo se trata de defender —de

conservar— las condiciones mínimas para una vida humana. Pero en esta tarea no se podrá contar con los que en el lenguaje político se conocen como «conservadores». No existen, o no existen ya, conservadores «ilustrados», o al menos coherentes con sus propios principios declarados. La poca resistencia a la cretinización que aún puede encontrarse uno la descubre, a pesar de todo, entre gente a la que llamaríamos «de izquierdas». Por ejemplo, esa medida primaria en materia de decencia que consiste en no dejar a los niños frente al televisor o la *PlayStation*.

¿Dónde hallar las energías humanas que podrían sacarnos del callejón sin salida Adam Smith^[94]? Las observaciones de Jean-Claude Michéa sobre el papel negativo del resentimiento son muy apropiadas. Pero si solo las personas psicológicamente sanas pueden hacer la revolución u obrar un cambio saludable,^[95] la verdad, entonces, es que estamos mal dotados y que el capitalismo habrá encontrado un medio infalible para eternizarse. Es él, en efecto, el que crea a cada instante la mentalidad que hace tan difícil cualquier salida.

¡Decrecentistas, un esfuerzo más...!

EL DISCURSO DEL «DECRECIMIENTO» es una de las raras propuestas teóricas un tanto novedosas que han aparecido en los últimos decenios. La parte del público que actualmente es sensible al discurso del «decrecimiento» es aún bastante restringida. Sin embargo, esta parte va incontestablemente en aumento. Ello refleja una toma de conciencia frente a la evidencia de que el desarrollo del capitalismo nos arrastra hacia una catástrofe ecológica y que no serán unos nuevos filtros o unos coches menos contaminantes los que resolverán el problema. Hay un recelo difuso incluso respecto a la idea misma de que un crecimiento económico perpetuo sea deseable. Al mismo tiempo, aumenta la insatisfacción con respecto a las críticas al capitalismo que le reprochan esencialmente la distribución injusta de sus productos o solamente sus «excesos», como las guerras y las violaciones de los «derechos humanos». El interés por el concepto de decrecimiento traduce la impresión creciente de que es toda la dirección del viaje emprendido por nuestra sociedad la que es mala, por lo menos desde hace unos decenios; y que estamos ante una «crisis de civilización», que afecta a todos sus valores, también en el nivel de la vida cotidiana (culto al consumo, la velocidad, la tecnología, etc.). Hemos entrado en una crisis que es económica, ecológica y energética al mismo tiempo, y el decrecimiento considera todos estos factores en su interacción, en vez de querer reactivar el crecimiento con «tecnologías verdes», como lo hace una parte del ecologismo, o de proponer una gestión diferente de la sociedad industrial, como lo hace una parte de la crítica heredera del marxismo.

El decrecimiento gusta también porque propone modelos de comportamiento individual que se pueden empezar a practicar aquí y ahora, y porque redescubre virtudes esenciales como la sociabilidad, la generosidad, la sencillez voluntaria y el don. Pero atrae igualmente por su

rostro amable, que permite creer que se puede alcanzar un cambio radical con un consenso generalizado, sin atravesar antagonismos y duros enfrentamientos. Se trata de un reformismo que quiere ser radical.

El pensamiento del decrecimiento tiene sin duda el mérito de querer romper verdaderamente con el productivismo y el economicismo que constituyeron durante mucho tiempo el fondo común de la sociedad burguesa y de su crítica marxista. La crítica profunda del modo de vida capitalista parece estar, en principio, más presente en los decrecentistas que, por ejemplo, en los partidarios del neo-obrerismo, que continúan creyendo que el desarrollo de las fuerzas productivas (particularmente en su forma informática) conducirá a la emancipación social. Los decrecentistas intentan asimismo descubrir los elementos de una sociedad mejor en la vida de hoy, a menudo procedentes de la herencia de sociedades precapitalistas, como la disposición a ejercer el don. No corren, pues, como algunos otros, el riesgo de apostar por proseguir la descomposición de todas las formas de vida tradicionales y la barbarie que, se supone, fragua un renacimiento milagroso.

El problema es que los teóricos del decrecimiento se pierden en vaguedades en lo que concierne a las *causas* de la carrera por el crecimiento. En su crítica de la economía política, Marx ya demostró que la sustitución de la fuerza de trabajo humano por el empleo de la tecnología reduce el «valor» representado en cada mercancía, lo que empuja al capitalismo a aumentar permanentemente la producción. En este mecanismo, nos encontramos con la doble naturaleza de nuestra «vieja enemiga», la mercancía: el valor y el valor de uso, producidos respectivamente por la faceta abstracta del trabajo y por su faceta concreta. Estas dos facetas no coexisten pacíficamente, sino que entran en una violenta contradicción. Tomemos (como hace el propio Marx) el ejemplo de un sastre de antes de la revolución industrial. Para hacer una camisa, y para la producción de los materiales que emplea, acaso se necesitaba una hora. El «valor» de su camisa era, pues, de una hora. Una vez introducidas las máquinas para producir el tejido y para coser, será posible hacer diez en una hora, en lugar de solo una. El propietario de estas máquinas, que hacen funcionar simples obreros, va a poner en el mercado las camisas así

producidas a un precio mucho más bajo del que pueda permitirse el sastre. En efecto, en el momento en que una máquina permite confeccionar diez camisas en una hora, cada camisa no representa más que la décima parte de una hora de trabajo; es decir, seis minutos. Su valor, y finalmente su expresión monetaria, bajan enormemente. El propietario de capital pone todo su empeño en que el obrero produzca lo más posible en la hora de trabajo por la que se le paga. Si le hace trabajar con una máquina, como en el ejemplo aquí propuesto, el obrero fabrica muchas más camisas y, en consecuencia, crea una ganancia mayor para su patrón. El capitalismo entero ha sido una invención continua de nuevas tecnologías cuyo fin era economizar fuerza de trabajo; es decir, de producir más mercancías con menos fuerza de trabajo. Pero en un régimen en el que el valor procede del trabajo, es decir, del «gasto de una cantidad determinada de músculo, nervio y cerebro» (Marx), esto supone un problema: el valor de cada mercancía baja, y así bajan también, finalmente, la plusvalía y el beneficio que se puede obtener de la mercancía en cuestión. Es una contradicción central que acompaña al capitalismo desde el comienzo y que nunca ha podido resolver. El capitalismo no es una sociedad organizada, sino que se basa en la competencia permanente, en la que cada agente económico actúa solo por cuenta propia. Cada propietario de capital que introduce una nueva máquina consigue una ganancia mayor que sus competidores, obteniendo más mercancías de sus obreros. Es, pues, inevitable que todo nuevo invento que economice trabajo sea efectivamente aplicado. El propietario que lo hace consigue, en un primer momento, una ganancia extra. Pronto, sin embargo, los otros capitalistas lo imitan y llega a establecerse un nuevo nivel de productividad, más alto. La ganancia extra desaparece entonces hasta la próxima invención. Esto quiere decir que, si una camisa ya no «contiene» una hora de trabajo, sino solamente seis minutos, la ganancia que procura dicha camisa disminuirá igualmente. Supongamos una tasa de plustrabajo y, en consecuencia, de ganancia del 10%.^[96] Una camisa, para la producción de la cual se necesita una hora, contiene, pues, seis minutos de plustrabajo y una ganancia equivalente en términos monetarios; pero si solo son necesarios seis minutos para producir la camisa, esta no contiene más que 36 segundos de plustrabajo, la fuente de la ganancia. El capitalista que

introduce una tecnología que reemplaza trabajo vivo obtiene, en lo inmediato, una ganancia para sí mismo, pero contribuye involuntariamente a bajar la tasa general de ganancia. La misma lógica capitalista que empuja a la utilización de tecnologías acaba, pues, por serrar la rama sobre la que está sentado el sistema entero.

Si no hubiese otros factores en juego, el modo de producción capitalista no habría durado mucho tiempo. Sin embargo, existen mecanismos de compensación. El más importante entre ellos es el aumento continuo de la producción. Si, en el ejemplo propuesto, cada camisa particular no contiene más que una décima parte de la ganancia obtenida anteriormente con la camisa confeccionada por el sastre, basta con producir no ya diez camisas en lugar de una, sino doce, para que la disminución de la ganancia no solo se vea compensada, sino incluso sobrecompensada. Toda la historia del capitalismo ha contemplado un aumento continuo de la producción de mercancías, de manera que la disminución de la ganancia contenida en cada mercancía particular se ha visto más que compensada por el aumento global de la *masa* de mercancías. Así, doce camisas que contengan una dosis mínima de ganancia rinden finalmente más que *una* camisa con mucha ganancia. Esto explica igualmente la eterna búsqueda de sectores siempre nuevos de valorización. El caso más llamativo es el de la industria del automóvil: un producto que, al principio, era de lujo se convirtió en un producto de uso corriente después de la Segunda Guerra Mundial, abriendo un campo enorme de nuevas ganancias. Sin embargo, todo esto apenas lograba contrarrestar la tendencia endémica de la producción no solo a la disminución de la tasa de ganancia (solo bajo esta forma reducida fue discutido el problema por los marxistas tradicionales), sino también de la *masa de valor* en cuanto tal.

Es en esta lógica donde se encuentra la causa profunda de la crisis ecológica. El discurso ecologista a menudo explica esta como la consecuencia de una actitud humana errónea con respecto a la naturaleza, una especie de avidez o de rapacidad del ser humano en cuanto tal. O bien se presenta la ecología como un problema que se puede resolver en el interior del capitalismo, con el «capitalismo verde». Se habla entonces de la creación de puestos de trabajo en el sector ecológico, de una industria más

limpia, de energías renovables, de filtros, de créditos al carbón... En realidad, raramente se indica que la crisis ecológica misma está ligada a la propia lógica del capitalismo. Y es siempre por la razón que acabamos de señalar: si diez camisas producidas por la industria contienen solamente la misma ganancia que una camisa artesanal, entonces hay que producir (al menos) diez. Las diez camisas industriales representan mucho más material, pero todas juntas no tienen más valor que una camisa artesanal; en efecto, en ambos casos hace falta una hora para producirlas. En un régimen capitalista, es necesario producir y enseguida vender diez camisas; y, en consecuencia, consumir diez veces más recursos para obtener finalmente la misma cantidad de valor o, lo que es lo mismo, de dinero.

Desde hace doscientos años, el capitalismo evita su fin corriendo siempre un poco más rápido que su tendencia a derrumbarse, gracias a un aumento continuo de la producción. Pero si el valor no aumenta, e incluso disminuye, lo que sí aumenta, por el contrario, es el consumo de recursos, la contaminación y la destrucción. El capitalismo es como un brujo que se viera forzado a arrojar todo el mundo concreto al caldero de la mercantilización para evitar que todo se pare. La crisis ecológica no puede encontrar su solución en el marco del sistema capitalista, que tiene necesidad de crecer permanentemente, de consumir cada vez más materiales, solo para compensar la disminución de su masa de valor. Por eso, las proposiciones de un «desarrollo sostenible» o de un «capitalismo verde» no pueden conseguir resultado alguno, pues presuponen que la bestia capitalista puede ser domesticada; es decir, que el capitalismo tiene la opción de detener su crecimiento y permanecer estable, limitando así los daños que provoca. Pero esta esperanza es vana: mientras continúe la sustitución de la fuerza de trabajo por tecnologías, en tanto el valor de un producto resida en el trabajo que representa, seguirá existiendo la necesidad de desarrollar la producción en términos materiales y, en consecuencia, de utilizar más recursos y de contaminar a mayor escala. Se puede querer otra forma de sociedad, pero no un tipo de capitalismo diferente del «capitalismo realmente existente».

Son las categorías básicas del capitalismo —el trabajo abstracto, el valor, la mercancía, el dinero, que no pertenecen en absoluto a *todo* modo

de producción, sino únicamente al capitalismo— las que engendran su ciego dinamismo. Más allá del *límite externo*, constituido por el agotamiento de los recursos, el sistema capitalista contiene desde su inicio un *límite interno*: la obligación de reducir —a causa de la competencia— el trabajo vivo que constituye al mismo tiempo la única fuente del valor. Desde hace unos decenios, este límite parece haber sido alcanzado y la producción del valor «real» ha sido en gran parte sustituida por su simulación en la esfera financiera. Además, los límites externo e interno empezaban a aparecer a plena luz en el mismo momento: alrededor de 1970. Si el capitalismo solamente puede existir como huida hacia delante y como crecimiento material perpetuo para compensar la disminución del valor, un verdadero decrecimiento solo será posible a costa de una ruptura total con la producción de mercancías y de dinero.

Pero los «decrecentistas» en general reculan ante esta consecuencia que les puede parecer demasiado «utópica». Algunos se han adscrito al eslogan «Salir de la economía». Pero la mayoría permanece en el marco de una «ciencia económica alternativa» y parece creer que la tiranía del crecimiento es solamente una especie de malentendido que se podría atacar sistemáticamente a fuerza de coloquios científicos que discuten sobre la mejor manera de calcular el producto interior bruto. Muchos decrecentistas caen en la trampa de la política tradicional y quieren participar en las elecciones u obligar a los representantes electos a firmar solemnes declaraciones de derechos y deberes. A veces el decrecimiento se convierte incluso en un discurso un poco «esnob», con el que los burgueses aplacan su sentimiento de culpa recuperando ostensiblemente las verduras desechadas al cierre del mercado. Y hay que preguntarse también por qué cierta «Nueva Derecha» ha mostrado interés por el decrecimiento, así como preguntarse por el riesgo de caer en una apología acrítica de las sociedades «tradicionales» en el Sur del mundo.

Hay una cierta necesidad en creer que el decrecimiento podría convertirse en la política oficial de la Comisión Europea o algo parecido. Un «capitalismo decreciente» sería una contradicción en los términos, tan imposible como un «capitalismo ecológico». Si el decrecimiento no quiere reducirse a acompañar y justificar el «creciente» empobrecimiento de la

sociedad —y este riesgo es real: una retórica de la frugalidad bien podría servir para dorar la píldora a los nuevos pobres y transformar lo que es una imposición en una apariencia de elección; por ejemplo, tener que hurgar en el cubo de la basura—, tiene que prepararse para los enfrentamientos y los antagonismos. Pero estos antagonismos no coincidirán ya con las divisorias tradicionales constituidas por la «lucha de clases». La necesaria superación del paradigma productivista —y de los modos de vida correspondientes— encontrará resistencias en todos los sectores sociales. Una parte de las «luchas sociales» actuales, en el mundo entero, es esencialmente la lucha por el acceso a la riqueza capitalista, sin cuestionar el carácter de esta supuesta riqueza. Un obrero chino o indio tiene mil razones para reivindicar un mejor salario, pero si lo recibe, se comprará probablemente un coche y contribuirá así al «crecimiento» y a sus consecuencias nefastas en el plano ecológico y social. Esperemos que las luchas para mejorar la situación de los explotados y de los oprimidos confluyan con los esfuerzos para superar el modelo social fundado en un consumo individual a ultranza. Quizá ciertos movimientos de campesinos en el Sur del mundo van ya en esta dirección, sobre todo si recuperan ciertos elementos de las sociedades tradicionales, como la propiedad colectiva de la tierra, o la existencia de formas de reconocimiento del individuo que no estén relacionadas con su fortuna en el mercado.

De una utopía a otra^[97]

HACE VEINTE AÑOS QUE los Trenes de Alta Velocidad (TAV) comenzaron a extender su red de hierro sobre el territorio francés. Fuera del coro de aprobación, organizada o espontánea, se alzaron sin embargo las voces contrarias de pequeños grupos que expresaron sus reservas contra lo que ellos llamaban el «despotismo de la velocidad».^[98] No formulaban objeciones de detalle, sino que atacaban con elocuencia a la sociedad que había producido la posibilidad, para ellos aberrante e inútil, de atravesar Francia entera en unas pocas horas. Evidentemente, para formular semejante juicio global, y globalmente negativo, sobre el modo de vida que ha hallado su expresión en el TAV, hace falta estar convencido de que es posible otro modo de vida muy distinto. A quien evoca tal posibilidad se le suele tildar de «utopista», palabra que remite inmediatamente a los «socialistas utópicos», el más célebre de los cuales sigue siendo Charles Fourier.

Este panfleto contra el TAV suscitó como réplica otro escrito, obra de un grupo de personas que también pretendían ser bastante críticas con la sociedad establecida en nombre de una concepción distinta de la vida en común. Y su concepción reivindicaba, esta vez abiertamente, la filiación utópica y la de Fourier en particular, saliendo en defensa del TAV, en el que veían cumplida una de las previsiones de Fourier sobre el glorioso futuro de una humanidad «armoniosa»: unos leones enormes y dóciles, los «anti-leones», según había anunciado Fourier, transportarían a los viajeros de una punta de Francia a otra en apenas unas horas, e incluso de Montmartre a Esmirna en treinta y seis horas.

Estos utopistas contemporáneos no llegaron al extremo de recurrir al anti-león para justificar la manipulación genética o los *cyborg*, ni evocaron tampoco la transformación del mar en limonada, otra de las previsiones de

Fourier. No obstante, esta polémica entre dos enfoques (que quizá no reconozcan la existencia de ningún terreno común) demuestra al menos que la «utopía» no siempre se encuentra de parte de la crítica del orden establecido, y que también puede servir para defender alguno de sus aspectos.

La utopía suele evocar la idea de una sociedad radicalmente distinta a la actual, y por añadidura mucho mejor, lo que implica en sí mismo que la sociedad existente no es buena. Como es sabido, Marx y Engels pretendían haber superado el «utopismo», considerado como una etapa infantil del pensamiento socialista, y haberlo reemplazado por una concepción «científica». A lo largo de las últimas décadas y tras el naufragio del marxismo tradicional, en ocasiones hemos visto la reaparición de referencias positivas a la «utopía» por parte de la izquierda, como puede constatarse, por ejemplo, en el *Dictionnaire des utopies* publicado en el año 2002.^[99] Sin embargo, lo más habitual es que la utopía tenga mala prensa, y tanto en el lenguaje cotidiano como en las discusiones públicas este término sirve ante todo para descalificar al adversario. En el mejor de los casos, se equipara a «soñar con cosas que quizás sean simpáticas pero que son imposibles», a «ser ingenuo, a carecer de sentido de la realidad». Con frecuencia se va más allá y se dice que el pensamiento utópico conduce directamente al terror. Se supone que a todo aquel que imagine una forma de existencia colectiva radicalmente distinta a la existente ha de tentarle acto seguido tratar de imponerla por la violencia incluso a quienes no la desean, y la resistencia que los hombres y la simple realidad oponen a aquellos que creen posible remodelarlos a corto plazo y de los pies a la cabeza provocaría una escalada del terror. Así pues, los crímenes estalinistas y maoístas se deberían esencialmente a la tentativa de hacer realidad unas utopías.

Desde esta perspectiva, la «utopía» suele calificarse de «abstracta»: se trataría de construcciones puramente mentales, de filosofías concebidas en el vacío por gentes posiblemente dotadas de gran capacidad para la lógica, pero con muy poca experiencia concreta de los hombres reales y del mundo tal cual es. La utopía se caracterizaría, pues, por no tener en cuenta la verdadera naturaleza del hombre y por la pretensión de mejorarlo a partir de

una idea preconcebida de como *debería* ser. Así, el utopista creería saber mejor que los propios hombres lo que les conviene. Mientras sueña despierto en su buhardilla (como Fourier) o en su prisión (como Campanella, el autor de *La ciudad del Sol*), el utopista todavía es inocente, pero cuando las circunstancias históricas le permiten intentar rehacer la realidad de acuerdo con sus ideas abstractas, la tragedia está garantizada. La violencia sería inmanente a la propia teoría utopista y a su desdén por los hombres reales y sus defectos; los esfuerzos sangrientos realizados para plasmar la teoría en la realidad no harían sino traducir en actos la violencia inherente a la perspectiva utópica. Este rechazo de la utopía presupone una antropología que se las da de desengañada, incluso de pesimista, pero a la vez de rigurosamente realista, y que se resume en la frase de Kant, «A partir de una madera tan retorcida como aquella de la que está hecho el hombre es dudoso que pueda tallarse nunca nada cabalmente recto», que el pensador liberal inglés Isaiah Berlin^[100] escogió como título para una de sus obras. Otros liberales, sobre todo ingleses, han situado el origen del totalitarismo utópico en Platón (Karl Popper)^[101] o en los milenaristas medievales (Norman Cohn^[102]).

De eso se trata, claro: los principios mismos de la utopía serían *totalitarios*, y conducirían lógicamente a proclamaciones como la de los revolucionarios rusos («Obligaremos a los hombres a ser felices») y al intento de crear el «hombre nuevo», que produjeron una de las mayores catástrofes de la historia. Las vanguardias artísticas también participarían de ese totalitarismo que se originó en la creencia de que había llegado la hora de rehacer el mundo, como afirman Jean Clair^[103] y Boris Groys.^[104] Para este último, los vanguardistas rusos, lejos de ser víctimas de Stalin, fueron los precursores de la tendencia revolucionaria que considera el mundo como una arcilla moldeable, como una obra de arte completamente nueva concebida más allá de toda tradición, de todo sentido del límite y de todo sentido común.

Este pensamiento anti-utópico se erige en defensor de la complejidad y de la ambigüedad constitutiva de la existencia humana frente a las abstracciones de la razón y los delirios de una imaginación calenturienta. Pretende proteger a la «naturaleza humana», inmutable o al menos

refractaria a todo cambio rápido, de aquellos que se proponen reeducarla y corregirla.

Esta polémica capta ciertamente algunos rasgos del totalitarismo estatista que tanto abrumó al siglo XX, pero se puede aplicar igualmente —a despecho de sus intenciones— al orden social que defiende, la democracia liberal y la economía de mercado. El pensamiento anti-utópico se presenta como paladín del hombre tal cual es, con todas sus limitaciones, frente a quienes quieren obligarle a ser distinto. Y sin embargo, si existe una utopía que haya sido efectivamente realizada en los dos últimos siglos, esa ha sido sin duda la utopía capitalista. El capitalismo «liberal» siempre se ha presentado como «natural», ya que, según él, no hace sino dar cumplimiento a las aspiraciones eternas del hombre, que persigue siempre y en todas partes su beneficio individual. Como viene repitiéndose desde que en el siglo XVIII lo anunciaron Mandeville y Adam Smith, el hombre es fundamentalmente egoísta, pero si no se perturba la concurrencia de egoísmos, esta acaba dando lugar a la armonía de la «mano invisible». El capitalismo no haría sino seguir la inclinación innata de todos los hombres a «maximizar» sus beneficios y sus goces, y sería, por tanto, la única sociedad que no violenta la «naturaleza humana» en nombre de un principio superior.

Pero de ser así, ¿cómo es que el capitalismo ha tenido que imponerse casi siempre por la fuerza a poblaciones recalcitrantes? Ya se trate de los campesinos y artesanos ingleses que acabaron convirtiéndose en los primeros proletarios de las fábricas del siglo XVIII o de los *indios* latinoamericanos de hoy, lo cierto es que los hombres han rechazado en muchas ocasiones los beneficios del «progreso». Para tratarse del orden socioeconómico más acorde con la naturaleza humana, como suele afirmar, el capitalismo ha tenido que luchar tenazmente para forzar a los hombres a obedecer a su propia «naturaleza». Toda la historia del capitalismo está repleta de quejas sobre el carácter «conservador» de las poblaciones que pretendía convertir a sus ventajas, y sobre su apego a las tradiciones y su falta de ganas de cambiar de modo de vida. En casi todas partes, tanto las capas populares en Europa como los pueblos extra-europeos defendieron modos de vida comunitarios gobernados por ritmos naturales y lentos, por

solidaridades y por la «cadena del don», por códigos de honor y la búsqueda del prestigio en lugar de la riqueza abstracta, por una «moral economy» (Edward Thompson) y una «common decency» (Georges Orwell). Naturalmente, estas formas de vida no estaban en absoluto exentas de injusticia y violencia, pero los hombres casi nunca renunciaron a ellas por propia voluntad para abrazar ese modo de vida tan «natural» que se basa exclusivamente en la búsqueda del beneficio individual, único valor realmente existente en la sociedad capitalista. Además de las rebeliones abiertas, son infinitos los actos cotidianos que dan fe de la resistencia, muchas veces silenciosa, que casi todos los hombres oponen en un momento u otro de su jornada a la utopía invivible de una sociedad completamente capitalista. Marcel Mauss fue uno de los primeros en analizar este fenómeno en su célebre *Ensayo sobre el don* (1924), al que siguieron hasta llegar al día de hoy numerosos estudios. Desde sus primeras formulaciones teóricas, hacia finales del siglo XVII, el capitalismo se basó efectivamente en una determinada visión del hombre y en una antropología muy particular: la del *homo œconomicus*. Sin embargo, en un principio esta visión no era en modo alguno natural, y solo empezó a parecerlo tras haber sido inculcada mediante la violencia y la seducción durante varios siglos. El *homo œconomicus* es la mayor utopía realizada de la historia, y su duración y difusión geográfica superan de lejos a las utopías estatistas asesinas que denuncia la utopía del mercado. Quien quiera criticar el mal contemporáneo no necesita encomendarse a «utopías»: bastaría, para empezar, con denunciar la «utopía negra» de un mundo completamente sometido a la razón económica que nos domina desde hace más de doscientos años. Quizá sea una «utopía ingenua» creer que la humanidad puede vivir sin propiedad privada, jerarquías, dominación y explotación, pero lo que es indudable es que creer que la vida puede seguir basándose por más tiempo en el dinero, la mercancía y la compraventa es una utopía terrible, cuyas consecuencias están ya ante nuestros ojos.

III. *Pars ludens*

El gato, el ratón, la cultura y la economía

UNA DE LAS FÁBULAS de los hermanos Grimm se titula «El gato y el ratón hacen vida en común». Un gato convence a un ratón de que siente un gran deseo de intimar con él; comienzan a hacer vida en común y, con vistas al invierno, compran un tarro de manteca, que esconden en una iglesia. El gato, sin embargo y con el pretexto de ir a un bautizo, sale en varias ocasiones y, poco a poco, se come toda la manteca. Cada vez que vuelve al hogar, se divierte dándole respuestas ambiguas al ratón sobre lo que ha estado haciendo. Cuando finalmente van juntos a la iglesia para comerse la manteca, el ratón descubre el engaño y el gato, por toda respuesta, se come al ratón. La última frase de la fábula expresa su moraleja: «Así van las cosas de este mundo». La relación entre la cultura y la economía corre un serio riesgo de asemejarse a esta fábula, y no es difícil imaginar quién, entre la cultura y la economía, desempeña el papel del gato y quién el del ratón. *A fortiori* hoy, en la época del capitalismo plenamente desarrollado, globalizado y neoliberal. ¿Cuál es el lugar de la cultura en una sociedad de mercado en la que todo está sometido a la oferta y la demanda, a la competencia y al ansia de comprar? Es una pregunta de carácter general que se vuelve concreta cuando, por ejemplo, se trata de saber quién debe financiar las instituciones culturales y qué expectativas, y a qué público, deben satisfacer estas. Para tratar de ofrecer algunas respuestas, conviene partir de un poco más atrás, o incluso de mucho más atrás.

Junto a la producción de bienes y servicios a través de la cual trata de satisfacer las necesidades vitales y físicas de sus miembros, toda sociedad crea igualmente un gran número de construcciones simbólicas. Con estas, la sociedad elabora una representación de sí misma y del mundo en el cual está inserta y propone, o impone, a sus miembros unas identidades y unos modos de comportamiento. Dependiendo de las circunstancias, la

producción de sentido puede desempeñar un papel igual o mayor que la satisfacción de las necesidades primarias. La religión y la mitología, los usos y las formas de vida cotidianos —sobre todo, los relativos a la familia y a la reproducción—, y lo que desde el Renacimiento se llama «arte», forman parte de esta categoría de lo simbólico. En muchos aspectos, estos diferentes códigos simbólicos no estaban separados entre sí en las sociedades antiguas; basta pensar en el carácter en gran parte religioso de casi todo el arte a lo largo de la historia. Lo que, en cualquier caso, no existía era la separación entre una esfera económica y una esfera simbólica y cultural. Un objeto podía, al mismo tiempo, satisfacer una necesidad primaria y poseer un aspecto estético.^[105] La sociedad capitalista e industrial ha sido la primera en la historia en separar el «trabajo» de las otras actividades y en hacer del trabajo y sus productos, lo que se conoce como «economía», el centro soberano de la vida social. En paralelo, la faceta cultural y estética que, en las sociedades preindustriales, podía aparecer mezclada con todos los aspectos de la vida, se concentra en una esfera aparte. Esta esfera no está sometida *a priori* a las leyes que caracterizan a la esfera económica; puede permitirse resultar «inútil» y no contribuir a aumentar el poder y la riqueza de quienes la crean y de quienes la «consumen». Así, en ocasiones pueden aflorar en ella verdades críticas, que normalmente son reprimidas o rechazadas y que conciernen a la vida social y a su sumisión a las condiciones cada vez más restrictivas creadas por la competencia económica. Pero la cultura paga esta libertad a un precio muy alto: con la marginación, con su reducción a un juego que, al no formar parte del ciclo de trabajo y de acumulación del capital, permanece siempre en una posición subordinada a la esfera económica y a quienes la gobiernan. Esta «autonomía del arte» conoció su apogeo en el siglo XIX. Pero hay que decir que incluso entonces el arte no era otra cosa que un jardín privado o un *Hyde Park Speakers' Corner* en el que uno podía expresarse libremente a condición de que no tuviera consecuencias; en otras palabras, un simple desahogo. Era la aparición de la *idea* de algo diferente, pero nunca su realización.

Pero ni siquiera esta autonomía limitada ha podido resistirse a la dinámica del capitalismo, dedicada a absorberlo todo y a no dejar nada

fuera de su lógica de valorización. Primero, las obras de arte autónomo — por ejemplo los cuadros de las vanguardias históricas— entraron en el mercado para convertirse en mercancías como las demás. Después, la producción misma de «bienes culturales» se mercantilizó; es decir, que aquí se aspiraba desde el principio más a la ganancia que a la calidad artística intrínseca. Este es el estadio de la «industria cultural», descrito inicialmente por los filósofos alemanes Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse y Günther Anders en torno a 1940, cuando vivían en los Estados Unidos.^[106] A continuación, en una etapa ulterior del mismo desarrollo, se produjo una especie de perversa reintegración de la cultura en la vida, pero solo a modo de ornamento de la producción de mercancías, es decir, en forma de *diseño*, de publicidad y de moda. Ahora, los artistas rara vez son otra cosa que los nuevos bufones y juglares de la corte, que deben disputarse las migajas que los nuevos patrones, bajo el nombre de patrocinadores, les arrojan. Por supuesto, muchos experimentan cierto malestar frente a esta «mercantilización de la cultura» y preferirían que la cultura «de calidad» —según los gustos, puede tratarse del «cine de autor», de la ópera o de la artesanía indígena— no fuese tratada exactamente igual que la producción de calzado, de videojuegos o de viajes turísticos; es decir, conforme únicamente a la lógica de la inversión y la ganancia. Se invoca entonces lo que en Francia se llama «la excepción cultural»: un discurso que viene a significar que la lógica capitalista —la competencia y el mercado— funciona muy bien en casi todos los ámbitos (y sobre todo allí donde «nosotros» somos los ganadores; por ejemplo, en las exportaciones industriales), pero que sea, por favor, tan amable de dejar a la cultura fuera del alcance de sus garras.

Es una esperanza de lo más ingenua, pues, en efecto, quien acepta el principio de la competencia capitalista se ve, acto seguido, forzado a aceptar igualmente todas sus consecuencias. Si se admite que es justo que un zapato o un viaje sean considerados exclusivamente en función de la cantidad de trabajo que representan y bajo la forma de dinero, resulta bastante incoherente asombrarse después de que esta misma lógica sea aplicada a los «productos» culturales. Aquí vale el mismo principio que en otras partes: no nos podemos oponer a los llamados «excesos ultraliberales»

de la mercantilización —lo que actualmente hacen muchos— sin poner en entredicho sus fundamentos —lo que no hace casi nadie—. Como sabe cualquier telespectador, la dinámica global de la mercancía no renuncia a despedazar cuerpos de niños si puede obtener una pequeña ganancia con las minas antipersonas; y seguramente tampoco se dejará intimidar por las respetuosas protestas de los cineastas franceses o de los directores de museo exasperados por tener que lamer las botas de los ejecutivos de Coca-Cola o de la industria petroquímica para que les financien una exposición. La capitulación incondicional de la cultura ante los imperativos económicos no es más que una parte de la mercantilización, cada vez más generalizada, de todos los aspectos de la vida, y no puede ser puesta en discusión solo para la cultura sin afrontar la ruptura con la *dictadura de la economía* en todos los niveles. No existe razón alguna por la cual la cultura, y nada más que ella, haya de ser capaz de salvaguardar su autonomía frente a la pura lógica del beneficio, si ninguna otra esfera lo consigue.

En consecuencia, la cultura no se salva, «por sus ojos bonitos», de la necesidad que tiene el capital de encontrar siempre nuevas esferas de valorización —dicho banalmente, nuevas oportunidades de ganancia—. Incluso es algo evidente que en el interior de la cultura, en sentido amplio, la «industria del entretenimiento» constituye el objeto principal de inversión. Ya en los años setenta, el grupo de pop sueco Abba era el primer exportador del país, por delante de la empresa militar Saab; los Beatles fueron nombrados caballeros por la reina en 1965, debido a su enorme contribución a la economía inglesa. Además, la industria del entretenimiento —de la televisión a la música rock, del turismo a la prensa del corazón— desempeña un papel importante de pacificación social y de creación de consenso; un hecho que sintetiza muy bien el concepto de «tittytainment». ¿De qué se trata? En 1995 se celebró en San Francisco el primer State of the World Forum, en el cual participaron alrededor de 500 de las personalidades más poderosas del mundo (entre otros Gorbachov, Bush júnior, Thatcher, Bill Gates...) para discutir la siguiente cuestión: ¿qué hacer en el futuro con ese ochenta por ciento de la población mundial que ya no será necesaria para la producción? Zbigniew Brzezinski, ex-consejero del presidente Jimmy Carter, habría propuesto entonces como

solución lo que él mismo llamó «*tittytainment*»: a las poblaciones «superfluas» y potencialmente peligrosas a causa de su frustración se les destinará una mezcla de sustento suficiente y de entretenimiento, de *entertainment* embrutecedor, para obtener un estado de feliz letargo similar a aquel del neonato que ha bebido del seno (*tits*, en la jerga americana) de la madre.^[107] En otros términos, el papel central tradicionalmente asignado a la *represión* a fin de evitar disturbios sociales viene ahora acompañado en gran medida de la infantilización^[108] (sin llegar a reemplazarla por completo, contra lo que algunos parecen creer). La relación entre la economía y la cultura no se limita, por tanto, a la instrumentalización de la cultura por la economía. Va bastante más allá de la irritación de ver, sobre toda manifestación artística, el logo de los patrocinadores; los cuales, dicho sea de paso, también financiaban la cultura hace cuarenta años, solo que entonces lo hacían a través de los impuestos que pagaban y, en consecuencia, sin poder jactarse de ello y, sobre todo, sin poder influir sobre las elecciones artísticas. Sin embargo, la relación entre la fase actual del capitalismo y la fase actual de la «producción cultural» es aún más directa. Existe un profundo isomorfismo entre la industria del entretenimiento y la deriva del capitalismo hacia la infantilización y el narcisismo. La economía material mantiene vínculos estrechos con las nuevas formas de la «economía psíquica y libidinal».

En una sociedad que no solamente se basa en la producción de mercancías, sino que además tiene como vínculo social principal el trabajo que las produce, era inevitable, a la larga, que el narcisismo se convirtiese en la forma psíquica más típica.^[109] El enorme desarrollo de la industria del entretenimiento es al mismo tiempo causa y consecuencia de la proliferación del narcisismo. Así, dicha industria es una de las principales responsables de la verdadera «regresión antropológica» a la cual nos arrastra ya el capitalismo. El narcisismo constituye, en efecto, tal regresión tanto a nivel colectivo como a nivel individual.

El niño, en su primera evolución psíquica, debe superar el estadio de la tranquilizadora fusión con la madre que caracteriza el primer año de vida (se trata de lo que Freud llama el «narcisismo primario», y que constituye una etapa necesaria). El niño tiene que atravesar los dolores del conflicto

edípico para llegar a una valoración realista de sus fuerzas y de sus límites, y para renunciar a los sueños infantiles de omnipotencia. Solo así puede nacer una persona psicológicamente equilibrada. La educación tradicional aspiraba, mejor o peor, a sustituir el principio de placer por el principio de realidad, pero sin aniquilarlo por completo. Las etapas del desarrollo psicológico del individuo que no se resuelven de manera satisfactoria dan lugar a neurosis e incluso a psicosis. El niño no posee, pues, una perfección originaria, ni abandona espontáneamente su narcisismo inicial. Necesita que se le guíe para poder acceder a la plena realización de su humanidad. Las construcciones simbólicas elaboradas por las diferentes culturas desempeñan evidentemente un papel esencial en este proceso (incluso si no todas las construcciones simbólicas tradicionales parecen igualmente aptas para promover una vida humana plena, pero este es otro asunto).

En el polo opuesto encontramos el capitalismo en su fase más reciente, que comenzó esencialmente en los años 70, en la cual se diría que el consumo y la seducción parecen haber reemplazado a la producción y la represión como motor y como principal modalidad de desarrollo. Este capitalismo posmoderno representa la única sociedad en la historia que haya promovido una *infantilización* masiva de sus miembros y una *desimbolización* a gran escala. Ahora todo contribuye a mantener al ser humano en una condición infantil: de los tebeos a la televisión, de las técnicas de restauración de obras de arte antiguas a la publicidad, de los videojuegos a las programaciones escolares, del deporte de masas a los psicotrópicos, de *Second Life* a las exposiciones en los museos, todo concurre a la creación de un consumidor dócil y narcisista que ve en el mundo entero una extensión de sí mismo, gobernable con un clic de ratón. La presión continua de los medios de masas y la eliminación contemporánea tanto de la realidad como de la imaginación en beneficio de una chata reproducción de lo existente, la «flexibilidad» permanentemente impuesta a los individuos y la desaparición de las perspectivas tradicionales de sentido, la desvalorización simultánea de lo que antaño constituía la madurez de las personas y de lo que daba su encanto a la infancia, sustituidas por una eterna adolescencia degradada han producido una auténtica regresión humana a gran escala, algo que bien podríamos llamar

barbarie cotidiana. Algunos expresan críticas —fuertes, incluso— contra tales fenómenos; pero los remedios que proponen resultan impotentes, o banalmente reaccionarios (cuando se propone una simple restauración de las autoridades tradicionales). Solo a partir de un cuestionamiento radical de la lógica de la mercancía se pueden comprender las raíces profundas de estas tendencias a la deshumanización.

Podemos preguntarnos por qué semejante refuerzo de las tendencias regresivas en la sociedad ha suscitado tan poca oposición. Incluso al contrario: todos han contribuido a esta situación. La derecha, porque siempre cree en el mercado, al menos desde que se convirtió enteramente al liberalismo; la izquierda, porque cree en la igualdad de los ciudadanos. Lo más curioso es justamente el papel que ha desempeñado la izquierda en esta adaptación de la cultura a las exigencias del neocapitalismo. A menudo se ha situado a la vanguardia de la transformación de la cultura en mercancía, sin quitarse de la boca las palabras mágicas de «democratización» y de «igualdad». ¡La cultura debe estar al alcance de todos! ¿Quién puede negar que se trate de una muy noble aspiración? Mucho más rápidamente que la derecha, la izquierda —por «moderada» o «radical» que sea— ha abandonado, sobre todo después de 1968, la idea misma de que pueda existir una diferencia *cualitativa* entre diferentes expresiones culturales. Explíquense a cualquier representante de la izquierda cultural que Beethoven vale más que un *rap* o que estaría mejor que los niños aprendieran de memoria poesías en lugar de jugar a la *PlayStation*, y él les tildará automáticamente de «reaccionario» y «elitista». La izquierda ha hecho las paces casi en todas partes con las jerarquías de la riqueza y del poder, y las tiene por inevitables o incluso agradables, aunque el daño que hacen sea evidente a los ojos de todo el mundo. Ha querido, en cambio, abolir las jerarquías ahí donde pueden tener algún sentido, a condición de que no sean establecidas de una vez por todas, de que sean modificables: las de la inteligencia, del gusto, de la sensibilidad, del talento. Es justamente la existencia de una jerarquía de valores la que puede negar y poner en tela de juicio la jerarquía del poder y del dinero, la cual domina sin resquicios en la época en la que se niega toda jerarquía cultural.

Pero incluso quienes admiten el declive de la cultura general —en la escuela, por ejemplo— añaden inevitablemente a esta constatación la afirmación de que, antaño, la cultura tal vez tuviese un nivel más elevado, pero constituía el privilegio de una minoría ínfima, en tanto la gran mayoría estaba condenada a la ignorancia, cuando no al analfabetismo. Hoy en día, por el contrario, todo el mundo puede acceder a los conocimientos —afirman. ¿Es esto cierto? Se diría, sin embargo, que los niños que crecen hoy con Homero, Shakespeare o Rousseau representan una minoría aún más ínfima que en otros tiempos. La industria del entretenimiento no ha hecho más que sustituir una forma de ignorancia por otra, del mismo modo que el notable aumento del número de personas que poseen un diploma de educación superior o que frecuentan la universidad —eterno motivo de orgullo de todas las políticas educativas— no parece haber incrementado mucho el número de personas dotadas de cultura, o que simplemente saben algo. Actualmente, en las universidades francesas, se pueden cursar másteres sobre materias y con unos conocimientos que, hace treinta años, habrían sido insuficientes para obtener un título en un centro de formación profesional. Así, «no es cosa de magia» que cada año más o menos la mitad de los jóvenes obtenga su título de bachillerato: ¡menuda victoria para la democratización de la cultura!

No se puede llamar a los productos de la industria del entretenimiento una «cultura de masas» ni «cultura popular», como sugiere, por ejemplo, el término «música pop», o como afirman los que acusan de «elitismo» a toda crítica de lo que en realidad no es más que el «formateo» de las masas, por utilizar una palabra contemporánea muy elocuente. El relativismo generalizado y el rechazo de toda jerarquía cultural frecuentemente se han hecho pasar, sobre todo en la época «posmoderna», por formas de emancipación y de crítica social, por ejemplo, en nombre de las culturas «subalternas». Si se observa mejor, diríamos más bien que son reflejos culturales del dominio de la mercancía. Ante la mercancía, incapaz de hacer distinciones cualitativas, todo es igual. Todo es material para el proceso —siempre idéntico— de valorización del valor. Esta indiferencia de la mercancía hacia todo contenido se manifiesta en una producción cultural

que rechaza cualquier juicio cualitativo y para la cual todo equivale a todo. «La industria cultural lo iguala todo», declaraba Adorno ya en 1944.

Seguramente, no faltará quien acuse a esta argumentación de «autoritarismo» y afirme que es «la gente» misma la que espontáneamente quiere, pide, desea los productos de la industria cultural, incluso si se encuentran en presencia de otras expresiones culturales alternativas; así como millones de personas comen encantadas en los *fast-food*, aunque tengan la posibilidad de comer en cualquier otro lugar por el mismo precio. Para responder a esta objeción, evidentemente se puede recordar el hecho elemental de que, en medio de un bombardeo mediático masivo y continuo a favor de ciertos estilos de vida, la «libre elección» está bastante condicionada. Pero no se trata solamente de «manipulación». Como hemos visto, el acceso a la plenitud del ser humano requiere la ayuda de quien ya la posee, al menos parcialmente. Dejar libre curso al desarrollo «espontáneo» no implica crear las condiciones para la libertad. La «mano invisible» del mercado termina en el monopolio absoluto o en la guerra de todos contra todos, no en la armonía. Así, no ayudar a alguien a desarrollar su capacidad de diferenciación significa condenarlo a un infantilismo perpetuo.

Se puede explicar lo anterior mediante un hecho particularmente interesante y que, por cierto, no está sacado del psicoanálisis, sino de la cocina. Existen cuatro sabores fundamentales en el sentido del gusto: dulce, salado, ácido y amargo. Ahora bien, el paladar humano es capaz de percibir la diezmilésima parte de una gota amarga disuelta en un vaso de agua, mientras que para los otros sabores se necesita una gota entera.^[110] En consecuencia, ningún otro sabor es tan susceptible de diferenciación ni posee una multiplicidad casi infinita de sensaciones gustativas como lo amargo. Las culturas del vino, del té y del queso, esas grandes fuentes de placer en la existencia humana, se basan en estos innumerables tipos y grados de amargura.

Sin embargo, los niños pequeños rechazan espontáneamente lo amargo y no aceptan más que lo dulce y, después, lo salado. Tienen que ser *educados* para apreciar lo amargo, venciendo esa resistencia inicial. Como recompensa, desarrollarán una capacidad para gozar de esta dimensión del

sabor que, de otro modo, se hubiera mantenido inaccesible para ellos. Pero si nadie se lo sugiere, los niños no pedirán nunca otra cosa que lo dulce y lo salado, que presentan muy pocos matices y pueden solamente ser más o menos fuertes. Es así como nace el consumidor de *fast-food* —que se basa, como es sabido, únicamente en lo dulce y lo salado—, incapaz de disfrutar de sabores diferentes. Y todo lo que no se haya aprendido de pequeños ya no se aprenderá de mayores: si un niño que ha crecido a base de hamburguesas y Coca-Cola se convierte en un nuevo rico y quiere ostentar cultura y refinamiento, por mucho que consuma vinos caros y quesos de calidad, jamás será capaz de apreciarlos verdaderamente.^[111]

Se puede aplicar este razonamiento sobre el «gusto» gastronómico al «gusto» estético. Se necesita una educación para apreciar la música de Bach o la música árabe tradicional, mientras que la simple posesión de un cuerpo basta para «apreciar» los estímulos somáticos de la música rock. Resulta innegable que una buena parte de la población mundial ahora parece pedir «espontáneamente» Coca-Cola y música rock, tebeos y pornografía en red. Sin embargo, esto no demuestra que el capitalismo, que ofrece todas estas maravillas con gran prodigalidad, esté en sintonía con la «naturaleza humana», sino más bien que ha logrado mantener dicha «naturaleza» en su estadio inicial. En efecto, tampoco comer con tenedor y cuchillo es algo que se dé en principio en el desarrollo de un individuo...

Por lo tanto, el éxito de las industrias del entretenimiento y de la cultura de lo «fácil» —un éxito increíblemente mundial que sobrepasa todas las barreras culturales— no se debe solo a la propaganda y a la manipulación, sino también al hecho de que tales industrias alientan el deseo «natural» del niño de no abandonar su posición narcisista. La alianza entre las nuevas formas de dominación, las exigencias de la valorización del capital y las técnicas de marketing es tan eficaz porque se apoya en una tendencia regresiva ya presente en el hombre. La virtualización del mundo, de la que tanto se habla, es también una estimulación de los deseos infantiles de omnipotencia. «Derribar todos los límites» es la principal incitación que recibimos hoy en día, ya se trate de la carrera profesional o de la vida eterna prometida por la medicina, ya de las infinitas existencias que uno puede vivir en los videojuegos o de la idea de un «crecimiento económico»

ilimitado como solución de todos los problemas. El capitalismo es la primera sociedad en la historia que se basa en la ausencia de todo límite, y que lo dice todo el tiempo. Hoy comenzamos a calibrar lo que esto significa.

Pero si la industria cultural está en total sintonía con la sociedad de la mercancía, ¿acaso le podemos oponer el «verdadero» arte en cuanto reino de lo humano? La complicidad abierta o camuflada con los poderes establecidos y las formas de vida dominantes siempre ha caracterizado a una gran parte de las obras culturales, incluso a las más elevadas. Lo importante es, con todo, que antes existía la *posibilidad* de distanciarse. La capacidad característica de las mejores obras de arte del pasado de provocar choques existenciales, de poner en crisis al individuo en lugar de consolarlo y confirmarlo en su forma de existencia habitual,^[112] está claramente ausente en los productos de la industria del entretenimiento. Estos tienen como objetivo la «experiencia» y el «acontecimiento». Quien se propone vender se adelanta a los deseos de los compradores y a su búsqueda de una satisfacción instantánea; aspira a confirmar la alta opinión que estos tienen de sí mismos, en vez de frustrarlos con obras que no son inmediatamente «legibles». Hasta una época reciente, se juzgaba —en el campo estético— a una persona a partir de las obras que sabía apreciar, y no las obras a partir de la cantidad de personas a las que atraían, a partir del número de visitantes que acudían a una exposición o a partir del número de descargas producidas. Quien estaba en condiciones de captar la complejidad y la riqueza de una obra particularmente lograda era considerado, en consecuencia, como alguien que había avanzado bastante en la ruta de la realización humana. ¡Qué contraste con la visión posmoderna, según la cual cada espectador es democráticamente libre de ver en una obra lo que quiera y, por tanto, todo lo que él mismo proyecte sobre ella! Ciertamente, de este modo el espectador no se confrontará jamás con nada verdaderamente nuevo y tendrá la tranquilizadora certeza de poder seguir siendo siempre lo que ya es. Exactamente en esto consiste el rechazo narcisista de entrar en una verdadera relación objetual con un mundo distinto del Yo.

Desde este punto de vista, hoy apenas existe diferencia alguna entre el «gran arte» y el arte «de masas». Demasiado a menudo el arte

contemporáneo parece tan poco capaz de sacudir al espectador como los productos de la industria del entretenimiento, y participa de la misma desrealización general. Cuando se convierte en una subespecie del diseño y de la publicidad, se hace merecedor de su comercialización. Una buena parte del arte contemporáneo se ha arrojado a los brazos de la industria cultural y pide humildemente ser admitida a su mesa. Es el resultado, tardío e imprevisto, de la ampliación de la esfera del «arte» y de la estetización de la vida emprendidas hace un siglo por los propios artistas.

Además, las obras del pasado se encuentran incorporadas a la máquina cultural a través de las exposiciones espectaculares, o de las restauraciones que tienen por fin hacer que las obras sean consumibles por todo tipo de espectadores (por ejemplo, reavivando excesivamente los colores, como es el caso de los frescos de la Capilla Sixtina en Roma), o también de las versiones que arrasan clásicos literarios o musicales y que pretenden «acercarlos» al público. O bien mezclándolas con expresiones del presente que les privan de toda especificidad histórica, como en el caso de la pirámide del patio del Louvre en París. El aguijón que podrían poseer todavía las obras del pasado, aunque no fuese más que por su distancia temporal, se ve así neutralizado a causa de su espectacularización y de su comercialización.

Nada hay más fastidioso que los museos que se vuelven «pedagógicos» y buscan «acercar» a la «gente común» a la «cultura» con una plétora de explicaciones en las paredes y a través de los auriculares que prescriben a cada uno exactamente qué es lo que debe sentir frente a las obras, con sus proyecciones de video, sus juegos interactivos, sus *museum shops* y sus camisetas. Se pretende así poner la cultura y la historia al alcance de los estratos no burgueses (¡como si los burgueses de hoy fuesen todavía personas cultivadas!). En realidad, este enfoque *user friendly* constituye el colmo de la suficiencia paternalista con respecto a los estratos populares (si es que aún existen): supone, en efecto, que la «gente del pueblo» es, por definición, insensible a la cultura y que solo la aprecia cuando esta se presenta de la manera más frívola e infantil posible.

Desaparece así también la acogedora atmósfera de los museos un poco polvorientos de antaño, agradables justamente porque uno creía penetrar en

un mundo aparte, donde se podía descansar del torbellino que siempre nos rodea, pero igualmente porque estaban poco frecuentados. Ahora, cuanto «mejor gestionado» esté un museo y cuanto más atraiga al público, más se asemeja a un cruce entre una estación del metro en hora punta y un aula de informática. ¿De qué sirve entonces seguir visitándolos? Vale más contemplar las mismas obras en un CD porque, de todas maneras, en tales museos nada queda del «aura» de la obra original. Ha sido otro modo perverso de unir el arte a la vida, de anular su diferencia y de eliminar toda idea de que pueda existir algo que difiera de la banal realidad que nos rodea. El viejo museo, con todos sus defectos, podía constituir el espacio apropiado para la aparición de algo verdaderamente inaudito para el espectador, justamente porque era tan diferente de todo lo que vivimos de forma habitual. Hoy, los grupos escolares que son arrastrados a través de las salas de exposiciones reciben sobre todo una eficaz vacuna preventiva contra todo riesgo de experimentar un mensaje existencial procedente del arte o de la historia, o al menos contra las ganas de ir a descubrirlos por cuenta propia...

Si se quiere evitar que la cultura sea completamente absorbida por la economía —y el deseo de evitar este fin sigue siendo, a pesar de todo, algo bastante extendido—, habría que comenzar por admitir la existencia de una diferencia cualitativa entre los productos de la industria del entretenimiento y una posible «cultura auténtica» y, por tanto, admitir la posibilidad de un juicio cualitativo, y no puramente relativo y subjetivo. Hay una gran diferencia entre, por un lado, la voluntad de establecer parámetros de juicio, sabiendo que estos no bajan del cielo, sino que deben estar sujetos a la discusión y al cambio, y, por otro, la negación *a priori* de la posibilidad de establecer tales parámetros, para afirmar, en su lugar, que todo vale. Pero es que si todo vale, ya nada vale la pena. Esta igualdad y la indiferencia que resulta de ella se extienden como un sudario sobre la vida dominada por el mercado y la mercancía, el trabajo y el dinero. Socavan desde su base la capacidad de los seres humanos para hacer frente a las omnipresentes amenazas de barbarización. Los desafíos que nos aguardan en los tiempos venideros deberían ser afrontados por personas en plena posesión de sus facultades humanas, y no por adultos que siguen siendo niños en el peor

sentido del término. Resultará curioso ver cuál será el lugar del arte y de la cultura en este cambio de época.

¿Existe un arte después del fin del arte?

LOS SITUACIONISTAS HABÍAN ANUNCIADO en los años 50 y 60 la «superación» y la «realización» del arte. Para ellos, el arte había perdido su razón de ser y su historia había concluido. En 1985, Guy Debord ratificó que tal proclamación no era exagerada, pues «desde 1954 ya no se ha visto aparecer, dondequiera que sea, un solo artista al que se le haya podido reconocer un verdadero interés».^[113]

Si uno se toma en serio las tesis situacionistas —y se ha vuelto difícil no hacerlo—, surge inevitablemente la siguiente pregunta: ¿cómo enfrentarse hoy a la producción artística que ha seguido dándose en el medio siglo que nos separa de la fundación de la Internacional Situacionista, y además en proporciones antes inimaginables? Condenar dicha producción en bloque resulta sin duda muy coherente, y ella misma ofrece numerosas razones para obrar así. Pero esto no da explicación alguna del fracaso del proyecto histórico de realizar el arte en la vida, fracaso que asimismo ha caracterizado este medio siglo. La superación del arte intentada por los situacionistas fue en realidad un proyecto para salvar el arte,^[114] una última gran declaración de amor por el arte y la poesía, juzgados demasiado importantes para ser abandonados en manos de los artistas y las instituciones culturales. No era la creatividad artística lo que los situacionistas consideraban caduco, sino la función social del arte, que, según ellos, había dejado de ser capaz de contener las riquezas posibles de la vida humana.^[115]

La realización del arte —al menos, tal como los situacionistas la imaginaban— no tuvo lugar. El asalto al cielo se estrelló, la sociedad capitalista espectacular, estremecida hasta los cimientos en torno a 1970 (y no es que lo dijeran solamente los revolucionarios exaltados; basta con leer los informes de la patronal de la época)^[116] restableció su dominio sin

límites, y hoy ve despuntar en su horizonte no ya la revolución, sino la caída definitiva en la anomia. En esta situación, el arte, que, en los años 60, a ojos de los espíritus más «avanzados» podía parecer *demasiado poco* en relación al «grandioso desarrollo posible»,^[117] se antojaría hoy el último refugio de la libertad. Si no es la riqueza humana realizada, al menos podría hacer las veces, ser el recuerdo, el anuncio de su advenimiento posible. Lo cual siempre sería mejor que nada. Podríamos, pues, dar finalmente la razón a las tesis de Theodor W. Adorno con una argumentación «situacionista», y sobre todo a su afirmación: «Como en el mundo todavía no hay progreso, lo hay en el arte; *il faut continuer*».^[118]

Pero si, desde el punto de vista de una crítica radical del mundo existente (que necesariamente encuentra una de sus raíces en el pensamiento de Debord), parece posible —debido a la evolución histórica, y a falta de algo mejor— admitir de nuevo la posibilidad de *un* arte contemporáneo en general, esto no significa forzosamente elogiar *este* «arte contemporáneo», es decir, la producción artística que efectivamente se ha dado después de 1975. La reflexión teórica no tiene por tarea justificar el presente y glorificarlo; y esto es verdad no solo para la política o la economía, sino también para el arte.^[119] Antes de analizar lo que hacen los artistas de hoy (o los que el mercado, los medios y las instituciones designan como tales), habría que plantearse tal vez una cuestión previa: ¿qué expectativas pueden formularse legítimamente con respecto al arte contemporáneo?

Por supuesto, algunos negarán *a priori* la pertinencia de todo discurso sobre el arte contemporáneo fundado en una teoría social. Hoy, en la «democracia plural» untuosamente evocada a lo largo de toda la jornada, cada cual, artista y público, es libre —se dice— de elegir entre la pluralidad de prácticas y de hacer *zapping* de acuerdo con sus apetencias. Todo juicio de valor que se quiera objetivo, sobre todo si se funda en consideraciones no estrictamente internas a la obra, se toma por algo pasado de moda, e incluso totalitario.

Nada hay que se pueda objetar a esta concepción liberal del arte: cada uno es efectivamente libre de complacerse en ella, como es libre de comer en McDonalds, ver la televisión o votar en las elecciones. Por el contrario,

quienes no se acomodan a ella, o bien pretenden al menos que debería ser posible elaborar algunos criterios que no sean puramente subjetivos para hablar de los «productos culturales» y juzgar su importancia, tal vez estarían de acuerdo sobre este punto de partida mínimo: las producciones culturales forman parte de la esfera simbólica, de esas estructuras mediante las cuales los hombres han intentado siempre representarse y explicarse a sí mismos la vida y la sociedad, y en ocasiones también criticarlas. Podemos interrogarnos entonces sobre la capacidad del arte contemporáneo para crear símbolos que no sean puramente personales, que se correspondan con una experiencia vivida más amplia, y sobre esta base podríamos aventurar algunas opiniones sobre las creaciones de hoy.

La cuestión no debe plantearse de forma abstracta: no se trata de determinar una esencia intemporal del arte, sino de hablar del *hic et nunc*. ¿Cuáles son los rasgos esenciales de la vida de hoy que demandan una traducción al plano simbólico? No puede tratarse simplemente de injusticias, de guerras o de discriminaciones, pues estas forman desde hace tiempo el tejido de la existencia social. Más específicamente, la época «contemporánea» se distingue por el predominio ahora total de ese fenómeno al que Karl Marx llamaba el *fetichismo de la mercancía*. Este término designa bastante más que una adoración exagerada por las mercancías, y no se refiere tampoco a una simple mistificación. En la sociedad moderna —capitalista e industrial—, casi cualquier actividad social adquiere la forma de una mercancía, material o inmaterial. El valor de una mercancía está determinado por el tiempo de trabajo necesario para su producción. No son las cualidades concretas de las mercancías las que deciden su suerte, sino la cantidad de trabajo que se les ha incorporado, y que se expresa siempre en una suma determinada de dinero. Los productos del hombre comienzan así a llevar una vida autónoma, regida por las leyes del dinero y por su acumulación en capital. El «fetichismo de la mercancía» ha de tomarse al pie de la letra: los hombres modernos —del mismo modo que esos a los que ellos denominan «salvajes»— veneran lo que ellos mismos han producido, atribuyendo a sus ídolos una vida independiente y el poder de gobernarlos a su vez. No se trata de una ilusión o de un engaño, sino del modo *real* de funcionamiento de la sociedad mercantil. Esta lógica

de la mercancía domina ahora todos los sectores de la vida, bastante más allá de la economía (y la teoría del espectáculo de Debord sigue siendo una de sus mejores descripciones). En cuanto mercancías, todos los objetos y todos los actos son iguales. No son otra cosa que cantidades más o menos grandes de trabajo acumulado y, en consecuencia, de dinero. Es el mercado el que ejecuta esta homologación, más allá de las intenciones subjetivas de los agentes. El reino de la mercancía es pues terriblemente monótono, e incluso carece de contenido. Una forma vacía y abstracta, siempre la misma, una pura cantidad sin cualidad —el dinero— se impone poco a poco a la multiplicidad infinita y concreta del mundo. La mercancía y el dinero son indiferentes al mundo, que para ellos no es más que materia prima disponible. La propia existencia de un mundo concreto, con sus leyes y sus resistencias, es finalmente un obstáculo para la acumulación del capital, que no tiene otro fin que no sea él mismo. Para transformar cada suma de dinero en una suma mayor, el capitalismo consume el mundo entero en el plano social, ecológico, estético, ético. Detrás de la mercancía y de su fetichismo se oculta una verdadera «pulsión de muerte», una tendencia, inconsciente pero poderosa, a la «aniquilación del mundo».

El equivalente del fetichismo de la mercancía en la vida psíquica individual es el *narcisismo*. Aquí, este término no designa solamente una adoración del propio cuerpo, o de la propia persona. Se trata de una grave patología bien conocida en el psicoanálisis: una persona adulta conserva la estructura psíquica de sus primerísimos años de infancia, cuando todavía no existe distinción entre el yo y el mundo. El narcisista experimenta todo objeto exterior como una proyección de su propio yo y, como contrapartida, ese yo sigue siendo terriblemente pobre a causa de su incapacidad para enriquecerse en relaciones auténticas con objetos exteriores. Pues, en efecto, el individuo para lograr este fin debería reconocer en primer lugar la autonomía del mundo exterior y su propia dependencia de él. El narcisista puede aparecer como una persona «normal»; en realidad, jamás ha abandonado la fusión original con el mundo circundante y hace todo lo que está en su mano para mantener la ilusión de omnipotencia que se deriva de ella. Esta forma de psicosis, rara en la época de Freud, se ha convertido en el transcurso de un siglo en una de las principales afecciones psíquicas;

pueden verse sus huellas un poco por todos lados. Y no es producto del azar: nos encontramos aquí con la misma *pérdida de lo real*, con la misma *ausencia de mundo* —de un mundo reconocido en su autonomía fundamental—, que caracteriza al fetichismo de la mercancía. Por otro lado, esta resuelta negación de la existencia de un mundo independiente de nuestras acciones y de nuestros deseos ha representado desde el principio el centro de la modernidad: es el programa enunciado por Descartes cuando descubre en la existencia de su propia persona la única certeza posible.

Ahora bien, uno podría esperarse que el arte contemporáneo, si quiere ser algo más que una rama de la industria cultural, dé cuenta de tan grave desarreglo entre el hombre y su mundo, que no es un destino metafísico, sino la consecuencia de la lógica de la mercancía. Ya György Lukács reprochaba al arte de vanguardia su «ausencia de mundo»; hoy esta expresión adquiere un significado nuevo. Parece entonces legítimo esperar la aparición de obras que dejen entrever la posibilidad de detener la deriva hacia lo inhumano y salvaguarden el horizonte último de una reconciliación futura entre el hombre y el mundo, entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y la sociedad, pero sin traicionar esta perspectiva con la pretensión de su realización inmediata o ya lograda. Se puede discernir semejante orientación hacia la reconciliación en las obras —en el sentido más amplio— que prestan una verdadera atención a su materia, ya sea la piedra, el tejido, el entorno, el color o el sonido. El mundo está lleno de arquitectos que lo ignoran todo sobre las propiedades de los materiales que emplean (la nueva Biblioteca Nacional de Francia es un caso de manual), de estilistas que desconocen la caída de un tejido, de pintores que serían incapaces de dibujar una manzana. Es la cultura del «proyecto», para la cual demasiado a menudo la materia no es más que un soporte inerte que el sujeto puede manipular para depositar en él sus «ideas». Es una forma de narcisismo y de negación del mundo, experimentado como demasiado indócil a los deseos de omnipotencia del consumidor. Explorar las potencialidades y los límites de la materia, del sonido, de las palabras, y ver hasta dónde se pueden llegar juntos constituye así un primer paso hacia una relación menos violenta con el mundo, con los demás hombres, con la naturaleza. Esto no supone un alegato a favor del arte «objetivo» o un rechazo de la introspección y de

toda obra en la que el sujeto se ocupe de sí mismo: se pueden comprender, y decir, muchas cosas sobre el «mundo» mirando en el interior de uno (y se puede también hablar del mundo exterior sin encontrar, en realidad, otra cosa que reflejos de sí mismo).

La lógica fetichista atraviesa la sociedad entera, y también a cada individuo. No permite distinguir nítidamente entre actores y víctimas, opresores y oprimidos, explotadores y explotados, buenos y malos. Todos y cada uno participan de esta lógica (aunque, evidentemente, no de la misma manera). Por eso la buena voluntad (por ejemplo, la intención de luchar contra los prejuicios o por las víctimas del SIDA) no basta. Impulsar a los individuos a ser un poco más amables y cálidos en su vida cotidiana, como propone la «estética relacional», degrada el arte al nivel de una terapia contra la frialdad del mundo. Si quiere romper la dureza de los individuos fetichistas y narcisistas, el arte mismo debe ser duro y difícil. Lo que no quiere decir voluntariamente críptico, sino exigente. El arte, si no quiere participar en la marcha de este mundo, debe abstenerse de venir al encuentro de la «gente», facilitar su vida, hacer a la sociedad más simpática, ser útil, complacer; se mantiene más fiel a su vocación cuando se opone a la comunicación fácil y se esfuerza por confrontar a su público con algo más «grande» que él. Este arte debe chocar, no contra convenciones morales ya completamente resquebrajadas,^[120] sino contra el empecinamiento de los seres humanos en su existencia empírica, en su petrificación en las categorías corrientes (lo cual hoy en día no excluye la licuefacción más extrema). Idealmente, no son las obras las que deben complacer a los hombres, sino los hombres los que deberían intentar estar a la altura de las obras. No corresponde al espectador/consumidor elegir su obra, sino a la obra elegir su público, determinando quién es digno de ella. No es cosa nuestra juzgar a Baudelaire o a Malevitch; son ellos quienes nos juzgan y quienes juzgan nuestra facultad de juicio. La obra, desde esta perspectiva, no debe estar «al servicio» del sujeto que la contempla. Se podría decir del arte lo que vale para la ética: establece los parámetros, señala a qué deberían esforzarse los individuos por llegar, y no al contrario. Una de las funciones del arte ha sido siempre mostrar a los individuos un mundo superior, en el que uno encontraba la libertad y la intensidad cuya ausencia

se hacía notar tan cruelmente en la vida de todos los días. El arte dejaba entrever modos de vida más elevados y más esenciales, tanto en la epopeya como en la primera pintura abstracta, y confrontaba así al individuo con el estado real del mundo.

Pero ¿acaso va a llegar este tipo de obras más esenciales? Los signos son poco alentadores. Resulta mucho más fácil levantar acta del mundo actual que señalar obras que verdaderamente den cuenta de él, o simplemente imaginarlas de forma concreta. Todavía menos vemos avanzar una corriente artística coherente capaz de asumir el estado del mundo, tal como hicieron la pintura abstracta, reaccionando al devenir-abstracta de la vida social a comienzos del siglo XX, o los surrealistas, por un lado, y los constructivistas, por el otro, ofreciendo diferentes instrumentos para reaccionar frente a la irrupción de la sociedad industrial en la vida cotidiana y frente al «desencantamiento del mundo».

No se puede decir lo propio de la eterna repetición del gesto de Marcel Duchamp. El urinario que expuso como «fuente» en 1917 era una provocación bien concebida; después se convirtió en patente de corso para exponer cualquier objeto como obra de arte, eliminando así toda idea de una obra excelente o «sublime». Vale la pena recordar que el propio Duchamp fue el primero en reconocerlo con la ambigüedad que le caracterizaba. En 1962, le dice al ex-dadaísta Hans Richter: «Ese neo-Dadá al que ahora se denomina Nuevo Realismo, Pop Art, ensamblaje, etc., es una distracción barata que vive de lo que Dadá hizo. Cuando descubrí los *ready-made*, esperaba disuadir de este carnaval de esteticismo. Pero los neodadaístas utilizan los *readymade* para descubrirles un valor estético. Yo les arrojé a la cabeza el botellero y el urinario como una provocación y resulta que ellos admiran su belleza».^[121]

La cuestión no es saber si el *Cuadrado blanco* de Malevitch, la *Fuente* de Duchamp o, en último término, la *Silla* de Kosuth son o no obras de arte en un sentido absoluto. Lo eran en el momento histórico en el que aparecieron: porque era la primera vez y porque un proceso largo y doloroso fue necesario para llegar a ellas; y los artistas dieron cuenta de ello. Pero una vez producidas, estas obras ya no podían ser repetidas; en adelante, resultaría tan ridículo llevar de nuevo a cabo esta operación como

descubrir hoy la estructura de las moléculas.^[122] En esto, el arte es radicalmente no democrático. Pone a los artistas a su servicio y no al contrario: no todo el mundo tiene el poder de hacerlo todo en todo momento. Es *demasiado tarde* para la pintura monocromática o para el *ready-made*. Quienes nacieron antes ya lo hicieron; lo tomaron todo sin dejar nada a la posteridad. Es una injusticia histórica, un poco como el hecho de que, a nuestro nacimiento, nos encontrásemos la tierra ya repartida desde hacía tiempo. A menudo, uno siente entre los «creadores» contemporáneos una especie de rabia porque todo haya sido tan bien hecho en el pasado. Si el arte debe ser algo más que una manera de aspirar a la plenitud personal aprovisionándose en el granero de las posibilidades, la situación del artista contemporáneo efectivamente es poco envidiable. No es necesario amar a los hombres, sino aquello que los devora.

También sin perspectivas parece otro de los procedimientos artísticos de hoy: ese que se resume en los términos reutilización, «mezcla», cita o plagio, y que puede llegar hasta reivindicar el *détournement* situacionista. Este posee un sentido solamente en relación con una comunidad de personas que compartan unas mismas referencias culturales, las cuales —al menos en el interior de este grupo— tienen el valor de «clásicos» y lo mantienen durante un cierto periodo, ya sea la literatura griega entre las personas cultas del siglo XIX o la literatura surrealista para los jóvenes letristas. En semejante contexto, uno incluso puede crear obras enteramente compuestas de citas. Hoy ningún legado cultural es ya universal, ni siquiera —por poner un ejemplo— dentro del público de la música rock, para el cual Chuck Berry resulta ahora tan lejano como Beethoven.^[123] En estas condiciones, servirse de creaciones ya existentes no significa otra cosa que jugar con la mesa de mezclas, como hace un DJ: es la creatividad para todos gracias al supermercado.

¿Esta situación actual del arte contemporáneo, tantas veces deplorada, es una simple aberración? ¿Es culpa de los artistas, de los museos, de las instituciones? ¿Puede contemplarse una corrección de la situación? ¿Una gran conferencia de todos los profesionales del arte que decida cambiarlo todo en el mundo artístico? ¿Hay artistas a los que habría que valorar, que actualmente están siendo injustamente descuidados, y que podrían volver a

enderezar el timón? ¿Hay que diseñar de nuevo los programas de las escuelas de arte? ¿Emplear de otro modo los recursos que el Estado asigna a la cultura? Nada hay menos seguro. El problema es más grave. Es el estado actual de la sociedad, y la evolución que ha seguido, el que hace tan difícil toda situación distinta para el arte. El problema es que, desde que existe algo así como el «arte» —a partir del Renacimiento—, su función social nunca había sido tan insignificante, ni su existencia tan marginal, aunque tampoco se haya visto nunca una tal cantidad de artistas, ni tal masa de información y de conocimientos artísticos circular entre el público, ni colas tan largas a la puerta de las exposiciones. El problema del arte contemporáneo es su total falta de peso en la vida colectiva, y lo más gracioso es que sus profesionales se acomodan perfectamente a ello... porque jamás han ganado tanto.^[124] Pero ¿existen obras que, dentro de cien años, den cuenta de lo que estamos viviendo hoy? ¿Y hay gente que sienta necesidad de ellas?



ANSELM JAPPE (Alemania, 1962). Teórico del valor y especialista en Guy Debord, Anselm Jappe es autor de: *Guy Debord* (Anagrama, 1998); *Les Aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur* (Denoël, 2003) y *Les Habits neufs de l'empire*, con R. Kurz (Lignes, 2004). En Pepitas de calabaza publicó en 2009, junto a Robert Kurz y Claus-Peter Ortlieb, *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía*, en 2011 *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos* y en 2014 *El fetichismo de la mercancía*, en el que introduce y actualiza las teorías de Marx al respecto.

Notas

[1] Nuestros análisis deben mucho a los trabajos de Robert Kurz. Sus obras todavía esperan a ser editadas en español: *El colapso de la modernización*, 1991; *El libro negro del capitalismo*, 1999; *La guerra por el orden mundial*, 2003; *El capital mundial*, 2006. <<

[2] «Il ne faut désespérer Billancourt»: palabras pronunciadas por Jean-Paul Sartre en 1956 tras un viaje a la URSS. Billancourt era entonces uno de los principales centros de activismo obrero de la región de Isla de Francia (N. del T.). <<

[3] Cf. R. Riesel y J. Semprun, *Catastrophisme, administration du desastre et soumission durable*, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, París, 2008. [Publicado en castellano por Pepitas de calabaza: *Catastrofismo, administración del desastre y sumisión sostenible*, Logroño, 2011. Traducción de Emilio Ayllón Rull]. <<

[4] W. Benjamin, «Notes préparatoires pour les thèses sur le concept d'histoire», *Oeuvres*, vol. III, Paris, Gallimard, 2000, pág. 442. [La traducción al castellano está incluida en Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, UACM-ITACA, 2008. Introducción y traducción de Bolívar Echevarría (N. del T.)]. <<

[5] M. Postone, *Temps, travail et domination sociale. Une reinterprétation de la théorie critique de Marx*, Paris, Mille et une nuits, 2009. [Traducción española: Moishe Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Marcial Pons, colección Politopías, Madrid, 2006. Traducción de María Serrano Jiménez]. <<

[6] J.-M. Vincent, *Critique du travail. Le faire et l'agir*, Paris, Presses universitaires de France, 1987. <<

[7] En un plano menos teórico, la «contracultura» de los años 60 y 70 venía a significar lo mismo: rechazar el modo de vida propuesto por la sociedad capitalista antes que lamentarse por las dificultades para integrarse en ella.
<<

[8] No hablamos aquí de las teorías posestructuralistas y posmodernas, que sencillamente han evacuado la cuestión de la dialéctica entre sujeto y objeto y negado hasta la posibilidad de reconducir la multiplicidad de los fenómenos sociales a la acción de ciertos principios que se mantienen detrás, tales como el valor mercantil y su fetichismo. <<

[9] Esto explica el excesivo peso que las corrientes «radicales», de los trotskistas a los situacionistas, han atribuido siempre a la «traición de los dirigentes». Suponen invariablemente que «los proletarios» o «el pueblo» son revolucionarios en su esencia, «en sí», y que siempre seguirían las opciones radicales si las maniobras de los dirigentes y de los burócratas no consiguieran siempre —desgraciada e inexplicablemente— apartarlos de ellas. <<

[10] Y como llegó, por algún cauce misterioso, a repetirlo Nicolás Sarkozy durante la campaña electoral. <<

[11] Ver: Serge Tchakhotine, *Le Viol des foules par la propagande politique*, Gallimard, Paris 1939. <<

[12] C. Lasch, *La Culture du narcissisme* (1979), Castelnau-le-Lez, Climats, 2000. [Traducción española: Christopher Lasch. *La cultura del narcisismo*. Editorial Andrés Bello, Barcelona, 1999. <<

[13] I. Illich, *Némésis médicale. L'Expropriation de la santé*, París, Le Seuil, 1975. [Traducción española: Iván Illich, *Némésis médica*, Editorial Joaquín Mortiz, México D. F., 1976. Versión de Juan Tovar. También Barrai, Barcelona, 1975. Traducción de Carlos Godard Buen Abad]. <<

[14] Por supuesto, las manifestaciones mundiales contra la guerra en Irak y, sobre todo, las inquietudes de corte ecologista tienen un alcance que se supone universal. Pero el pacifismo solo se manifiesta esporádicamente y sobre una base muy emotiva, mientras que la resistencia contra los «efectos nocivos» solo rara vez constituye un «movimiento», y es más bien un asunto de expertos y de conferencias gubernamentales, salvo que se trate de luchas, auténticas aunque particularistas, contra un fenómeno nocivo en «el jardín de casa», lo que generalmente evita cuestionar el tipo de vida —la sociedad industrial y las comodidades que ofrece— que ha producido el fenómeno en cuestión (incineradora de basuras, central nuclear, AVE, etc.).

<<

[15] En tanto los llamados comunistas «ortodoxos» (leninistas) ligaban la consolidación de este impulso emancipador en las masas a una agravación dramática —considerada inevitable— de las condiciones de vida causada por la economía capitalista, las llamadas corrientes «radicales» (izquierdistas) eran más «voluntaristas» y «subjetivistas», y apostaban sobre todo por un rechazo de la vida capitalista, susceptible de ser movilizado en cualquier momento, independientemente de la coyuntura económica y debido sobre todo a la radicalidad existencial de los militantes. <<

[16] Como bien lo describió el historiador no-marxista Karl Polanyi al analizar los comienzos de la Revolución industrial en Inglaterra en su libro clásico *La Grande transformation* [1944], tr. fr., París, Gallimard, 1983. [Traducción española: Karl Polanyi, *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1989. Versión de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría]. <<

[17] Ver a este respecto D.-R. Dufour, *L'Art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme global*, Paris, Denoël, 2003; J.-Cl. Michéa, *L'Enseignement de l'ignorance*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2001; N. Oblin y P. Vassort, *La Crise de l'Université française. Traité contre une politique de l'anéantissement*, Paris, L'Harmattan, 2005. [Hay traducción al castellano de las dos primeras obras: Dany-Robert Dufour, *El arte de reducir cabezas*, Barcelona, Paidós, 2007. Jean-Claude Michéa, *La escuela de la ignorancia*, Madrid, Acuarela Libros, 2002]. <<

[18] «Una cosa que me asombra prodigiosamente —me atrevería a decir que estoy estupefacto— es que en el momento científico en que estoy escribiendo, tras las innumerables experiencias y los escándalos periodísticos, pueda todavía existir en nuestra querida Francia (...) un votante, un solo votante, ese animal irracional, inorgánico, alucinante, que consiente abandonar sus negocios, sus ilusiones o sus placeres, para votar a favor de alguien o de algo. Si se piensa un solo momento, ¿no está ese sorprendente fenómeno hecho para despistar a los filósofos más sutiles y confundir la razón? ¿Dónde está ese Balzac que nos ofrezca la psicología del votante moderno? ¿Y el Charcot que nos explique la anatomía y mentalidades de ese demente incurable? (...) Ha votado ayer y votará mañana y siempre. Los corderos van al matadero. No se dicen nada ni esperan nada. Pero al menos no votan por el matarife que los sacrificará ni por el burgués que se los comerá. Más bestia que las bestias, más borreguil que los borregos el votante designa a su matarife y elige a su burgués. Ha hecho revoluciones para conquistar ese derecho. (...) Así que, vuelve a tu casa, buen hombre, y ponte en huelga contra el sufragio universal». (Publicado en *Le Figaro* del 28 de noviembre de 1888, reeditado en O. Mirbeau, *La Grève des électeurs*, Montreuil-sous-Bois, L'Insomniaque, 2007). Ciento veinte años después de este llamamiento a la «huelga de los electores», todavía es posible, y necesario, repetir los mismos argumentos. Salvo por algunos nombres, se podría imprimir el texto del que están extraídas estas líneas y distribuirlo como una octavilla; nadie se apercibiría de que no está escrito hoy, sino en los comienzos de la Tercera República. Visiblemente, en el transcurso de más de un siglo, los votantes no han aprendido nada. Este hecho, cierto es, no resulta nada alentador. <<

[19] «El criminal es el votante. (...) Eres el elector, el votante, el que acepta lo que hay; aquel que, mediante la papeleta de voto, sanciona todas sus miserias; aquel que, al votar, consagra todas sus servidumbres. (...) Eres un peligro para todos nosotros, hombres libres, anarquistas. Eres un peligro igual que los tiranos, que los amos a los que te entregas, que eliges, a los que apoyas, a los que alimentas, que proteges con tus bayonetas, que defiendes con la fuerza bruta, que exaltas con tu ignorancia, que legalizas con tus papeletas de voto y que nos impones por tu imbecilidad. (...) Si candidatos hambrientos de mandatos y ahitos de simplezas, te cepillan el espinazo y la grupa de tu autocracia de papel; si te embriagas con el incienso y las promesas que vierten sobre ti los que siempre te han traicionado, te engañan y te venderán mañana; es que tú mismo te pareces a ellos. (...) ¡Vamos, vota! Ten confianza en tus mandatarios, cree en tus elegidos. Pero deja de quejarte. Los yugos que soportas, eres tú quien te los impones. Los crímenes por los que sufres, eres tú quien los cometes. Tú eres el amo, tú el criminal e, ironía, eres tú también el esclavo y la víctima». Ver A. Libertad, *Le Culte de la charogne. Anarchisme, un état de révolution permanente* (1897-1908), Marsella, Agone, 2006. [Texto incluido en Albert Libertad, *Contra los pastores, contra los rebaños*, de inminente aparición en Pepitas de calabaza. Traducción de Diego L. Sanromán). <<

[20] Por otro lado, uno de los nuevos datos a los que debe enfrentarse hoy la *praxis* anticapitalista reside en la difuminación de las fronteras entre partidarios y adversarios del sistema y en la difusión de fragmentos de pensamiento crítico entre numerosos individuos que, al mismo tiempo, participan plenamente en la marcha del mundo: leen a Marcuse y trabajan en publicidad, gestionan empresas y donan dinero a los zapatistas, se declaran anarquistas y hacen carrera en la administración... Desde luego que hay que vivir, pero uno no quiere que le tomen por bobo. Se trata de un verdadero «mitridatismo» contra las tomas de conciencia capaces de perturbar una existencia. <<

[21] Amnistía Internacional publicó en abril de 2009 un informe titulado «Francia. Policía ¿por encima de la ley?» que confirma todas estas impresiones. <<

[22] Sin duda, la demonización de la violencia en las relaciones cotidianas no hace más que desplazarla de lugar. El sociólogo alemán Götz Eisenberg, que ha analizado las matanzas en las escuelas alemanas, subraya que sus autores no provienen de «barrios difíciles» o de medios proletarios o subproletarios, en los que una cierta violencia forma parte de la vida, sino de las clases medias, de familias «sin problemas», en las que cualquier expresión de la tensión en forma violenta es tabú. En tales medios proliferan los videojuegos violentos y se puede acabar con el deseo de llevarlos a la realidad. El público siente vagamente que estas carnicerías, a las que se conoce como *amok*, nos señalan una verdad oculta y que los asesinos —que en general se suicidan al concluir su «misión»— expresan esa pulsión de muerte que atormenta, de una forma u otra, a todos los súbditos de la mercancía (G. Eisenberg, *Amok — Kinder der Kälte. Über die Wurzeln von Wut and Hass* [Amok — Los hijos del frío. Las raíces de la rabia y del odio]. Reinbek, Rowohlt, 2000, y ... *damit mich kein Mensch mehr vergisst! Warum Amok und Gewalt kein Zufall sind* [¡...así nadie me olvidará! Por qué el amok y la violencia no son producto del azar], Munich, Pattloch, 2010. <<

[23] O policías mejor equipados, pues la sustitución del hombre por la tecnología afecta incluso a las fuerzas del orden. Aunque nunca faltará un representante de la «izquierda» para demandar que el Estado invierta más en la «policía de proximidad», en lugar de en la policía *high-tech*, o para aclamar a los policías que expresan su escepticismo respecto de las «derivadas securitarias» del gobierno, al tiempo que se quejan de que no se les ofrezcan los medios para ser eficaces. <<

[24] La cuestión de la legitimidad, más que de la legalidad, se planteará de un modo renovado. Tal vez veamos de nuevo a acusados que, en lugar de proclamar su inocencia siempre en los términos de la ley, defiendan con orgullo ante los tribunales lo que han hecho y acepten las consecuencias. René Riesel ofreció un ejemplo en el proceso que siguió a su participación en la destrucción de parcelas de cultivo transgénico y durante su encarcelamiento. (Ver R. Riesel, *Aveux complets des véritables mobiles du crime commis au CIRAD le 5 juin 1999*, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, Paris, 2001). La gran mayoría de los revolucionarios históricos entraban y salían de prisión prácticamente sin inmutarse. <<

[25] Políticos como Olivier Besancenot, que, tras el arresto de los «once de Tarnac» por el presunto sabotaje de una línea de AVE, se apresuró a declarar que los militantes de su partido jamás harían nada semejante, corren el riesgo de encontrarse enseguida desbordados por su «base». Es el destino histórico de los sub-leninistas. <<

[26] *Société Nationale des Chemins de Fer Français* (Sociedad Nacional de Ferrocarriles Franceses) (N. del T.). <<

[27] Sobre los Diggers, ver Alice Gaillard, *Los Diggers. Revolución y contracultura en San Francisco (1966-1968)*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2010. Traducción de Diego L. Sanromán (N. del T.). <<

[28] «Parti imaginaire et mouvement ouvrier», *Tiqqun*, n.º 2 (2001), pág. 241. <<

[29] Ha de repararse, en particular, en la inteligencia política e histórica de la ministra del Interior del momento, Michèle Alliot-Marie, que se percató, cuarenta años después de 1968, de que el PCF ya no atrae a los contestatarios, confirmando de este modo el papel que tuvo el partido de los acuerdos de Grenelle en la *contención* de la protesta social. <<

[30] «Hay probablemente que cargar a la cuenta del “síndrome griego” la retirada de la reforma de la enseñanza secundaria que acaba de realizar Xavier Darcos. Tras “consultar” y llegar a un “acuerdo” con el Jefe del Estado, el ministro de Educación ha decidido posponer por un año la reforma de la enseñanza secundaria, en un giro tan espectacular como inesperado. [...] Por eso puede hablarse de un “síndrome griego”. En otras circunstancias, es decir, sin la crisis económica, que de nuevo pone en grave peligro la inserción de los jóvenes, sin la tensa situación de las subvurbios, que provoca el miedo a una explosión de violencia si se produce la menor intervención policial, sin el ejemplo de Grecia, que despierta el temor a que la más pequeña chispa encienda la revuelta juvenil, es probable que el ministro de Educación no hubiese cedido tan rápidamente. Un debate sobre esta cuestión ha agitado al gobierno y al Elíseo. Los más prudentes lo han ganado, juzgando que la situación era lo suficientemente tensa como para que fuese necesario tranquilizar el juego. No ha sido tanto la amplitud del movimiento estudiantil, iniciado hace una quincena de días, lo que ha inquietado al gobierno como el hecho de que sea en gran medida espontáneo, mal encuadrado y, en ocasiones, violento». F. Fressoz, «Reforme du lycée: un recul symbolique», *Le Monde*, 16 de diciembre de 2008. <<

[31] «La regularidad del funcionamiento mundial oculta normalmente nuestro estado de desposesión propiamente catastrófico. Eso a lo que se llama “catástrofe” no es más que la suspensión forzada de este estado, uno de esos raros momentos en los que recobramos alguna presencia en el mundo. ¡Que se acaben antes de lo previsto las reservas de petróleo, que se interrumpan los flujos internacionales que mantienen el tempo de la metrópolis, que nos encaminemos hacia grandes desajustes sociales, que se produzca el “asalvajamiento de las poblaciones”, la “amenaza planetaria”, el “fin de la civilización”! Cualquier [!] pérdida de control es preferible a todos los escenarios de control de la crisis» (Comité invisible, *L’Insurrection qui vient*, París, La Fabrique, 2007, pág. 66). [Traducción española: Comité invisible, *La insurrección que viene*, Barcelona, Melusina, 2009, pág. 102. Traducción de Yaiza Nerea Pichel Montoya). <<

[32] «Es un *hecho*, y hay que hacer de ello una *decisión*. Los hechos son eludibles, la decisión es política. Decidir la muerte de la civilización, afrontarla como venga: solo la decisión nos quitará el muerto de encima» (*L'Insurrection qui vient*, op. cit., págs. 79-80). En la edición española, pág. 117. <<

[33] En una entrevista de 1948, reproducida en las *Entretiens* de 1952 (Gallimard) [Traducción española: André Breton, *El surrealismo. Puntos de vista y manifestaciones*, Barrai, Barcelona, 1977, pág. 273. Traducción de Jordi Marfal. <<

[34] Que parecen no ser tan raros, pero que no suelen aparecer demasiado en los medios para evitar el efecto imitación, y que tampoco llegan todavía al nivel de los obreros surcoreanos, que en ocasiones lanzan a sus patrones desde el décimo piso o los rocían con gasolina. <<

[35] *L'Insurrection qui vient*, op. cit., pág. 8. No incluido en la edición española. <<

[36] E. Fottorino «Retour au réel par la case désastre», *Le Monde*, 11 oct. 2008. <<

[37] «Se preconizan las “reconversiones” (cambiar de creencia para cambiar de actividad) con la perspectiva de una mayor sobriedad, se denuncia el “todo para el buga”, el despilfarro de los recursos, la invasión de la vida por el trabajo alienado, la maldición del progreso. Pero en cuanto la máquina se gripa, en cuanto el sector del automóvil entra en crisis, en cuanto la publicidad abandona los periódicos y amenaza su equilibrio financiero, en cuanto el paro afecta a un número importante de asalariados, cambia el tono y las viejas certezas vuelven a salir a flote», escribió Gilbert Rist el 26 de noviembre de 2008 en un blog cercano al «decrecimiento». <<

[38] Para una explicación más detallada de ese fenómeno, véase «¡Decrecentistas, un esfuerzo más!», pág. 199. <<

[39] Casi el único que afirmó en los grandes medios de comunicación que el capitalismo había llegado, después de 500 años de existencia, a su última etapa y que algo nuevo iba a ocupar su lugar fue Immanuel Wallerstein (ver su artículo «Le capitalisme touche à sa fin» en Le Monde del 11 de octubre de 2008). Sin embargo, Wallerstein no ve en la crisis actual otra cosa que el estallido de una burbuja especulativa que se remonta a los años 70; y la compara con otras crisis del pasado. Si prevé una «fase de caos político», de «crisis sistémica», y el fin del capitalismo en los próximos decenios, es a causa del cambio en la relación entre «centro» y «periferia». Su interpretación es, pues, muy diferente de la que proponemos aquí. <<

[40] Durante los últimos decenios, después de cada crisis, hemos asistido a una «recuperación» —sobre todo, de los índices bursátiles— que parece demostrar que todo esto no es más que una cuestión de ciclos, de alzas y bajas. Pero ninguna de esas «recuperaciones» era fruto de un nuevo modo de producción que utilizase masivamente el trabajo de manera rentable. No se trataba más que de crecimientos ficticios de valor, obtenidos vendiendo y comprando títulos e invirtiendo, en ocasiones, ese capital ficticio en el sector inmobiliario, el consumo o la compra de servicios; lo cual creó en cada ocasión burbujas financieras aún más grandes y aún más desprovistas de fundamento. <<

[41] A modo de castigo, ofrecemos aquí al público el nombre del autor de estas palabras: «Plus de croissance est en nous», de Xavier Alexandre, *Le Monde* del 30 de noviembre de 2008, «Chroniques d'abonnés». <<

[42] «S'adapter au changement climatique plutôt que de le limiter?», *Le Monde* del 21 de agosto de 2009, sobre el estudio que el Centro del Consenso [!] de Copenhague le confió a la fundación científica italiana «Enrico Mattei», vinculada al grupo petrolero italiano ENI. <<

[43] El mismo castigo que para el otro: «Le previsible déclin du salariat», de Camille Sée, *Le Monde* del 9 de agosto de 2009, «Chroniques d'abonnés».

<<

[44] Ver, a este respecto, los ensayos de la última parte, pág. 221. <<

[45] «Asociación para el mantenimiento de una agricultura campesina»: forma asociativa en la que los consumidores se comprometen por adelantado a comprar los productos (generalmente ecológicos) de una granja local. <<

[46] Tanto la izquierda como cierta derecha han protestado (al menos, en Estados Unidos) contra el rescate de los bancos. <<

[47] F. Partant, *Que la crise s'aggrave*, Paris, Solin, 1978. <<

[48] «Más manejable que Marx», según la portada de la Revue du MAUSS semestrielle n.º 29, y más «consensual» (A. Caillé, «Présentation», en Revue du MAUSS semestrielle n.º 29, 2007, pág. 28). Aunque A. Caillé habla igualmente de «Mauss, por otro lado, gran admirador de Marx y que, por extraño que pueda parecer, podría con razón ser considerado su principal heredero» (A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme* [2000], Paris, La Découverte, 2007, pág. 59). <<

[49] El hecho de que Polanyi haya llegado a sus conclusiones a partir de una teoría bastante diferente de la de Marx otorga, pues, todavía mayor peso a la negación del estatuto transhistórico de la economía: diferentes investigaciones conducen así al mismo resultado. Es preciso subrayar, sin embargo, que Polanyi atribuye a Marx la teoría del valor-trabajo, que, en realidad, era de Ricardo y que es radicalmente negada por la crítica marxiana de la doble naturaleza del trabajo. Pero es que Polanyi, como más o menos todo el mundo en su época, leía a Marx exclusivamente a través del marxismo «ortodoxo», según el cual Marx habría establecido el valor-trabajo como base positiva de la emancipación de los trabajadores, y no como objeto de una crítica que aspiraría a su abolición. <<

[50] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe* (1923), tr. fr., Paris, Éditions de Minuit, 1960/1984. [Traducción española: Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Editorial de Ciencias Sociales, Instituto del Libro, La Habana, 1970, pág. 257. Traducción de Francisco Duque. También: Grijalbo, Barcelona, 1969. Traducción de Manuel Sacristán). Resulta digno de destacar que tres de los más innovadores análisis críticos de la sociedad moderna apareciesen en el mismo momento, en 1923-1924: el *Ensayo sobre el don* de Mauss, *Historia y conciencia de clase* de Lukács y *Ensayos sobre la teoría del valor de Marx* de Isaac Rubin, publicado en Moscú en 1924 (primera edición francesa, París, Maspero, 1977; nueva edición francesa, París, Syllepse, 2009 [Traducción española: *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Pasado y Presente, Buenos Aires, 1974]). Este último libro supuso en su época la mejor recuperación de conceptos marxianos casi olvidados, como «trabajo abstracto» y «fetichismo». <<

[51] A. Caillé, *Anthropologie du don*, op. cit., pág. 14. Caillé y Laville dicen que «*sociedad de mercado y democracia siguen siendo incompatibles*» (A. Caillé y J.-L. Lavilla: «Actualité de Karl Polanyi», *Revue du MAUSS semestrielle* n.º 29, 2007, pág. 100), pero cuando hablan de mercado o de capitalismo, parecen pensar solo en el neoliberalismo. <<

[52] M. Postone, *Temps, travail e domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx* (1993), tr. Fr. París, Éditions Mille et une nuits, 2009, pág. 248. [Traducción española: Moishe Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, Madrid, 2006. Traducción de María Serrano]. Ver reseña de esta obra fundamental en A. Jappe: «Avec Marx, contre le travail», *Revue Internationale des livres et des idées* n.º 13, sept.-oct. 2009 [Disponible en http://www.mhh.domainepublic.net/sALARiADo/Avec_Marx_contre_le_travail_Jappe.pdf, e incluido en Collectif, *Penser à gauche*, Éditions Amsterdam, París 2011]. <<

[53] M. Postone, después de haber mencionado que Polanyi «subraya igualmente la naturaleza históricamente única del capitalismo moderno», le reprocha poner el acento «casi exclusivamente en el mercado» y basarse en una «ontología social implícita». Según Postone, para Polanyi es únicamente la transformación del trabajo humano, de la tierra y del dinero en mercancías lo que caracteriza al capitalismo, mientras que «la existencia de los productos del trabajo en cuanto mercancías es, en cierto modo, socialmente “natural”. Esta concepción, muy común, difiere de la de Marx, para el que nada es “por naturaleza” una mercancía y para el que la categoría de mercancía se refiere a una forma históricamente específica de relaciones sociales y no a las cosas, los hombres, la tierra o el dinero» (*Temps, travail e domination sociale*, op. cit., pág. 223). <<

[54] Historiadores como Moses Finley (*L'Économie antique* [1973], tr. fr., Paris, Éditions de Minuit, 1975. [Traducción española: *La economía de la Antigüedad*, México, FCE, 1974]) y Jean-Pierre Vernant (*Mythe et pensée chez les Grecs* [1965], Paris, La Découverte, 1988 [Traducción española: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Editorial Ariel, 1993]) lo demostraron en el caso de la Antigüedad. <<

[55] En una sociedad fetichista, el holismo metodológico como el de Durkheim está, pues, más cerca de la verdad que cualquier «individualismo metodológico», aunque ontologice lo que es propio de una formación histórica particular. <<

[56] J. T. Godbout y A. Caillé, *L'Ésprit du don* (1992), París, La Découverte, 2000, pág. 28 [Traducción española: *El espíritu del don*, México, Siglo XXI. Traducción: E. Cazenave-Tapie]. <<

[57] La crítica marxiana del intercambio de equivalentes, por lo demás, no tendría sentido si este intercambio no se opusiera, implícitamente, a otras formas posibles de circulación. <<

[58] Robert Kurz lo resume así: «El fetichismo se ha vuelto autorreflexivo y constituye, por eso mismo, al trabajo abstracto como una máquina que es su propio fin para sí misma. En lo sucesivo, el fetichismo ya no se “extingue” en el valor de uso, sino que se presenta bajo la forma del *movimiento autónomo del dinero*, como transformación de una cantidad de trabajo abstracto y muerto en otra cantidad —superior— de trabajo abstracto y muerto (la plusvalía), y así como movimiento tautológico de reproducción y de autorreflexión del dinero, que no se convierte en *capital* —y, en consecuencia, en moderno— más que bajo esta forma» (R. Kurz, *Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasemensozialismus zur Krise der Weltökonomie* [El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo cuartelero a la crisis de la economía mundial], Eichbom, Frankfurt/Main, 1991, pág. 18. [Hay traducción portuguesa: *O colapso da modernização. Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1993]). <<

[59] La crítica del valor, como ya se ha dicho, no se preocupa por restablecer «lo que verdaderamente dijo Marx» o quiso decir, y admite pues que pueden encontrarse pasajes en Marx que van en otra dirección; por ejemplo, en lo que concierne a la universalidad de la razón económica. Lo que pretende, en cambio, es desarrollar con coherencia el *núcleo* conceptual de las intuiciones marxianas más importantes y más innovadoras. <<

[⁶⁰] *Cf.* la primera edición francesa de una selección de sus escritos: *Lo Pensée-marchandise*, Bellecombes-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2009. [En español se puede leer de A. Sohn-Rethel: *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología*, El Viejo Topo, Barcelona, 1979].
<<

[61] Ver el capítulo «¡Decrecentistas, un esfuerzo más...!», pág. 199 <<

[62] Aquí, por una vez, utilizamos la palabra «valor» en el sentido corriente de «norma de comportamiento», mientras que en otros casos no hablamos de valor más que en el sentido del «valor de una mercancía». Pero es evidente que existe un vínculo entre sus diferentes significados. <<

[63] R. Scholz: «Remarques sur les notions de “valeur” et de “dissociation-valeur”», *Illusion* n° 4-5 (2007), pág. 561. Se trata de la traducción del primer capítulo de *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats* [El sexo del capitalismo. Las teorías feministas y la metamorfosis posmoderna del patriarcado], Horlemann, Bad Honnef, 2000. Ver también, en el mismo número de *Illusio*, «Le côté obscur du capital. “Masculinité” et “féminité” comme piliers de la modernité», de Johannes Voegelé. <<

[64] Ver, a este respecto, el intercambio epistolar entre André Gorz y algunos autores de la crítica del valor que duró años y fue publicada en la revista austriaca *Streifzüge*. <<

[65] A. Caillé, *Anthropologie du don*, op. cit., pág. 246. <<

[66] A. Caillé, *Anthropologie du don*, op. cit., pág. 239. <<

[67] Principales publicaciones: *Orwell, anarchiste tory*, (1995); *L'Enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes* (1999); *Impasse Adam Smith. Brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche* (2002); *Orwell éducateur* (2003); *L'Empire du moindre mal: essai sur la civilisation libérale* (2007) (todas ellas publicadas por las Éditions Climats); *La double pensée. Retour sur la question libérale*, Paris, Champs-Flammarion, 2008. <<

[68] A. Jappe, *Les Aventures de la marchandise*, París, Denoël, 2002, pág. 12. <<

[69] Gilles Deleuze y Félix Guattari pasan todavía, en numerosos medios, por pensadores ultra-subversivos. En realidad, representan un caso de libro para estudiar la transición de lo libertario al liberalismo entre los años 1970 y 1990. Independientemente de lo que hayan podido ser sus intenciones subjetivas, representaron como pocos una crítica con trazas de radicalidad que iba bastante más allá de la política tradicional y parecía «en la onda» de las aspiraciones más profundas del post-68, pero que finalmente ha resultado ser una iniciación al «nuevo espíritu del capitalismo», al capitalismo posmoderno. En efecto, L. Boltanski y È. Chiapello los citan a menudo en su libro *El nuevo espíritu del capitalismo* (Gallimard, 1999; Akal, 2002). Pero para obtener una confirmación particularmente resplandeciente del papel «modernizador» que han desempeñado las ideas de Deleuze y Guattari, basta con visitar la realidad virtual conocida como Second Life. En esta especie de «juego», que hacía furor hace algunos años (y que no tiene nada de subversivo para nadie: la Iglesia, los partidos políticos y las multinacionales crearon en él sus avatares oficiales), se da una realización paroxística de los deseos del sujeto posmoderno, que eran tenidos por subversivos en la época del Anti-Edipo: el nomadismo permanente, la anulación del espacio y el desplazamiento inmediato hacia cualquier lugar, la posibilidad de elegir el propio sexo en cualquier momento, la abolición de la edad y del envejecimiento, la inmortalidad y la invulnerabilidad, la ausencia de necesidades físicas molestas (comer, beber, dormir), la inexistencia de actividades penosas, el ambiente de fiesta y de vacaciones permanentes... Este mundo sin límites, y tan bien «desterritorializado», se encuentra sin embargo con un límite importante y que no deja de recordar a la realidad de la First life: hay que pagar por todo, e incluso por tener órganos sexuales (porque el avatar que se suministra gratuitamente con la inscripción es asexual, un auténtico «cuerpo sin órganos»). Hay que pagar para empezar con dinero real (se aceptan tarjetas de crédito), que después puede multiplicarse milagrosamente mediante actividades virtuales variadas. No se trata, desde luego, de labrar la tierra o

trabajar en una fábrica, sino esencialmente de proponer «servicios» a otros avatares, servicios que van desde los negocios inmobiliarios hasta la prostitución. En efecto, la anulación del espacio es relativa: si bien uno puede desplazarse aun más rápido y más barato que con Ryanair, la Tierra es de todos modos limitada y, para alojarse o emprender una actividad, es necesario comprar un terreno, pagadero en dólares Linden (el tipo de cambio con el dólar real varía cada día, como toda moneda). Y la libertad de los deseos es igualmente relativa: no hay que acosar a los otros avatares, sino buscar relaciones consensuadas, eventualmente mediante pago. Es cierto que este último aspecto faltaba en la celebración original de las «máquinas deseantes», pero este es siempre el problema con la «letra pequeña» que uno olvida leer antes de afiliarse... *Second Life* es un resumen extremadamente logrado no solo de la economía capitalista (es fácil de entender), sino además de la vida contemporánea en general: ausencia incluso de los límites más naturales, biológicos, físicos, e hiper-presencia de límites creados por la sociedad. Es como en la realidad: se puede dar a luz a los sesenta años, cambiar de sexo o implantarse un nuevo rostro, pero hay que pagar incluso para instalar la propia cama en algún sitio. <<

[70] Sobre Antonio Negri, ver A. Jappe y R. Kurz, *Les habits neufs de l'Empire. Remarques sur Negri, Hardt et Rifkin*, Paris, Lignes/Léo Scheer, 2003. <<

[71] C. Lasch, *La Cultura du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances* [1979], tr. Fr. Climats, 2000. [Traducción española: Christopher Lasch. *La cultura del narcisismo*. Editorial Andrés Bello, 1999. Traducción: Jaime Collyer]. <<

[72] J.-Cl. Michéa, *L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2007, pág. 63. <<

[73] J.-Cl. Michéa, *L'Empire du moindre mal*, op. cit., pág. 69. <<

[74] También Jean-Claude Michéa se propone explicar el nacimiento de esta «excepción occidental», pero situando su génesis en el siglo XVII, lo que sin duda es demasiado tarde (*L'Empire du moindre mal*, op. cit., pág. 20). <<

[75] J.-Cl. Michéa, *L'Empire du moindre mal*, op. cit., pág. 63. <<

[76] J.-Cl. Michéa, *Impasse Adam Smith. Brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2002, pág. 130. <<

[77] J.-Cl. Michéa, *L'Empire du moindre mal*, op. cit., pág. 14. <<

[78] J.-Cl. Michéa, *L'Empire du moindre mal*, op. cit., pág. 68. Habría también que destacar que los liberales de hoy difícilmente pueden reivindicar a pensadores como Alexis de Tocqueville. Algunas consideraciones de este último se cuentan entre las mejores advertencias jamás pronunciadas contra los peligros del totalitarismo «suave» de una sociedad perfectamente liberal y mercantil. <<

[79] Ver W. Benjamin, «Le capitalisme comme religion» [1921], en *Fragments philosophiques, politiques, critiques, littéraires*, París, puf, 2000. [En Internet pueden encontrarse varias versiones en castellano de este brevísimo texto de Benjamin]. <<

[80] J.-Cl. Michéa, *Impasse Adam Smith*, op. cit., pág. 63. <<

[81] J.-Cl. Michéa, *Impasse Adam Smith*, op. cit., pág. 64. <<

[82] J.-Cl. Michéa, *L'Empire du moindre mal*, op. cit., pág. 67. <<

[83] J.-Cl. Michéa, *Impasse Adam Smith*, *op. cit.*, pág. 53. <<

[84] Resulta pues muy dudoso que, como afirma Jean-Claude Michéa, «el sistema capitalista desarrollado se hundiría de golpe (!) si los individuos no interiorizasen en masa, y a cada instante, el imaginario del crecimiento ilimitado, del progreso tecnológico y del consumo como manera de vivir y fundamento de la imagen de uno mismo» («Conversation avec Jean-Claude Michéa», *À contretemps* n.º 31, julio de 2008, pág. 8, incluida en J.-Cl. Michéa, *La Double pensée. Retour sur la question libérale*, Paris, Flammarion, 2008). Michéa afirma además, con mucha razón, que «somos libres en términos generales de criticar la película que el sistema ha decidido proyectarnos (...) pero estrictamente no tenemos derecho alguno a modificar el guión» (Ibíd., pág. 10). <<

[85] J.-Cl. Michéa, *L'Empire du moindre mal*, op. cit., pág. 207. <<

[86] Sobre la cuestión de la universalidad potencial de los movimientos indígenas y de las reivindicaciones de los grupos tradicionales en general, ver Luis Bredlow, «Notes sur la résistance, la tradition et l'indigénisme», *Illusio* (Caen), n.º 6/7, 2010, pág. 257-261 [Publicado originalmente en español: «Apuntes sobre resistencia, tradición, indigenismo», *Etcétera* n.º 43 (2008), pág. 33-36]. <<

[87] Quizá sería más justo decir que la decencia puede encontrarse por todos lados y en todos los estratos sociales, pero siempre como una excepción. Es el sentido de *El 93* de Víctor Hugo. <<

[88] Se podría criticar este uso de términos tales como «solidaridad», «calor humano» o «dignidad» como equivalentes de *common decency*. Pero la intederminación voluntaria de este término en Jean-Claude Michéa hace inevitables tales desplazamientos. <<

[89] Figura literaria del siglo XIX, encarnación del arribista cínico. <<

[90] Podemos recordar el hecho de que a menudo, entre los gitanos, el más «rico» no es el que más posee, sino el que más da a los demás. <<

[91] Casi resulta cómico que Jean-Claude Michéa, cuando quiere dar un ejemplo de «indecencia», hable de un restaurante de lujo para perros y gatos. ¡Por favor, si hasta Nicolás Sarkozy estaría probablemente de acuerdo en decir que es un poco excesivo! <<

[⁹²] J.-Cl. Michéa, *L'Empire du moindre mal*, *op. cit.*, pág. 162. <<

[93] El PACS (*Pacte Civil de Solidarité*) es un contrato que firman dos personas mayores de edad, del mismo o diferente sexo, para organizar una vida en común (N. del T.). <<

[94] Alusión a la obra de J.-Cl. Michéa, *Impasse Adam Smith*, citada a lo largo de este texto (N. del T.). <<

[95] J.-Cl. Michéa, *L'Empire du moindre mal*, op. cit., pág. 190. <<

[96] En este ejemplo, hacemos abstracción de la diferencia entre plusvalía y ganancia. <<

[97] La traducción de este texto es obra de José Manuel Rojo, y fue publicada en español en el n.º 19-20 de la revista *Salamandra*. <<

[98] Ver *Alliance pour l'opposition à toutes les nuisances, Relevé provisoire de nos griefs contre le despotisme de la vitesse à l'occasion de l'extension des lignes du TGV* (1991), panfleto reeditado en 1998 por Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, París. [Traducción española: *Contra el despotismo de la velocidad*, 1991, Barcelona, Ed. Virus]. <<

[⁹⁹] M. Riot-Sarcey (Dir.), *Dictionnaire des utopies*, Larousse, 2002. <<

[¹⁰⁰] Isaiah Berlin, *El Juste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 2002 (Edición original: 1990). <<

[101] *Karl Popper, La sociedad abierta y sus enemigos, Barcelona, Ed. Paidós, 2006 (Edición original: 1945). <<*

[102] *Norman Cohn, En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media, Madrid, Alianza Editorial, 1989 (Edición original: 1957). <<*

[103] *La responsabilité de l'artiste. Les avant-gardes entre terreur et raison*, París, Gallimard, 1997 [Traducción española: *La responsabilidad del artista: las vanguardias, entre el terror y la razón*, Madrid, Ed. Visor, 1998]. <<

[104] Boris Groys, *Obra de arte total Stalin*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2008 (Edición original: 1988). <<

[105] En Bali, isla conocida por la profusión de objetos de madera de todo tipo, sus habitantes se vieron en serias dificultades para comprender a un etnólogo de principios del siglo XX que se interesaba por su «arte». Al final le respondieron: «Nosotros no tenemos arte. Tratamos de hacer todo de la mejor manera posible». <<

[106] Para estos autores, se trataba de una expresión peyorativa, incluso de un oxímoron, pues «industria» y «cultura» se concebían como dos términos violentamente enfrentados. Hoy, sin embargo, ya no tiene nada de chocante: en Francia, existen universidades que ofertan másteres en «industria cultural»... <<

[107] Por cierto que Brzekinski negó ser el autor de este feliz hallazgo. Poco importa: es el concepto en cuanto tal el que resume muy bien lo que pasa realmente. Hay que subrayar que la denuncia del *tittytainment* no pretende afirmar que un complot de malvados haya impuesto una estrategia diabólica al mundo entero, sino que esta palabra resume una tendencia objetiva en la gestión de las sociedades contemporáneas. <<

[108] Cf, por ejemplo, B. Barber, *Comment le capitalisme nous infantilise* (2006), tr. fr., Paris, Fayard, 2007. <<

[109] Ver, «¿Existe un arte después del fin del arte?», pág. 249. <<

[¹¹⁰] C. Boudan, *Géopolitique du goût*, París, puf, 2004, pág. 35 (Capítulo 1, 7: «Le paradoxe de l'amer»). [Traducción española: Christian Boudan, *Geopolítica del gusto. La guerra culinaria*, Gijón, Editorial Trea, 2008]. <<

[111] Quienes piensan que Francia aún está a salvo de estas tendencias podrían meditar sobre los recientes esfuerzos de algunos viticultores franceses para adaptar su vino —violando al tiempo la legislación francesa— a las exigencias de los consumidores estadounidenses, que demandan en particular un sabor dulce y con toques de vainilla, y que termina asimismo por convertirse en el gusto de multitud de consumidores franceses (Cf. la película *Mondovino* de Jonathan Nossiter, 2003). En Italia, el famoso Barolo es motivo de una «guerra» entre los productores que quieren defender el sabor tánico tradicional y quienes desean adaptarlo a los estándares «internacionales», haciéndolo más ligero y afrutado. <<

[112] Ciertas obras, mientras las observamos, parecen observarnos a su vez y esperar una respuesta por nuestra parte. <<

[113] G. Debord, prefacio a *Potlatch* 1954-1957, París, Éditions Lebovici, 1985 (reeditado en *Oeuvres*, París, Gallimard, Colección «Quarto», 2006, pág. 131). Edición española: *Potlatch*, Literatura Gris, Madrid, 2002. <<

[114] Quizá era la única tentativa posible, la única posibilidad de progresar en el momento mismo en que los diferentes neodadaísmos no hacían otra cosa que retomar lo que ya se había hecho, admitiendo implícitamente que la historia del arte había concluido y que se trataba tan solo de desollar el cadáver. En este sentido, la I. S. fue efectivamente la última vanguardia. <<

[115] En general, se descuida el hecho de que los situacionistas utilizaban la expresión «superar el arte» en dos sentidos diferentes: en el sentido de «obsoleto», «agotado», «caduco», «falto de sintonía con la época»; y este tipo de superación, según ellos, era ya entonces un hecho consumado. Pero «superar» ha de entenderse asimismo en el sentido del *aufheben* hegeliano: avanzar aún más, crear algo nuevo conservando los elementos válidos de lo antiguo. Este tipo de superación todavía estaba para ellos por efectuar; no ya en la esfera artística, sino gracias a una revolución social. <<

[116] Por ejemplo, los que se citan en L. Boltanski y È. Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999, pág. 249. <<

[117] «Domination de la nature, idéologies et classes», *Internationale situationniste* n.º 8, 1964. <<

[118] T. W. Adorno, *Théorie esthétique* [1970], tr. fr. Klincksiek, París, 1982, pág. 276. [Traducción española: T. W. Adorno, *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2004, pág. 276]. <<

[119] Si está permitido mandar al diablo a todos los sistemas de gobierno contemporáneos, no hay razón por la cual debería estar prohibido *a priori* hacer lo mismo con el arte contemporáneo. Han existido épocas culturales que, junto con los teóricos que las ensalzaban, después han sido consideradas ridículas (por ejemplo, el eufuismo del siglo XVII, o la pintura «*pompière*») [*Eufuismo* (de la novela *Euphués* de J. Lyly, 1580): lenguaje amanerado que estaba de moda en la corte de Inglaterra bajo Isabel I. — Pintura *pompière* (de «bomberos»): denominación burlesca para cierto género de pintura académica, generalmente de tema mitológico, de la segunda mitad del siglo XIX (N. del T.)]. No se puede caer en la siguiente *petitio principii*: «Esto existe, muchas personas lo aprecian e incluso pagan por tenerlo, luego esto tiene valor». <<

[120] En cuanto a la pretensión del arte contemporáneo de ser subversivo, mejor dejarlo. En realidad, siempre existen, y se renuevan, tabúes en esta sociedad, pero el arte contemporáneo no se enfrenta a ellos jamás. Sin recurrir a lo repugnante o a lo ilegal, bastaría para provocar un escándalo con «poner en cuestión» ciertas cosas que pasan en general por naturales y positivas: la democracia liberal y el pluralismo, la fecundación artificial y la disección de cadáveres, el transplante de órganos, el divorcio fácil (C. Lasch), los transportes mecanizados, la enseñanza obligatoria... <<

[121] Citado por M. Jiménez en *La Querelle de l'art moderne*, París, Gallimard, 2005, pág. 83. <<

[122] En cambio, no era imposible seguir el camino abierto por Kandinsky o por los surrealistas, pues en este caso se trataba de *técnicas*. <<

[123] Una estudiante que dice escuchar habitualmente «música antigua»,
enseguida precisa: rock de los años 70. <<

[124] Al menos, la producción artística contemporánea, a diferencia de la gran mayoría de las otras actividades actuales, no resulta directamente nociva. Es inocente. Ni siquiera puede hablarse de una contaminación de las conciencias, pues la influencia real del arte contemporáneo es nula y los artistas del mundo entero cuentan menos que el último reality show. <<