

Crédito a muerte

La descomposición del capitalismo
y sus críticas

Pepitas de calabaza ed.
Apartado de correos 2.1792
21080 Lugoño (La Rioja, Spain)
pepitas@pepitas.net
www.pepitas.net

© Nueve y Cero Editores Lógicos, 2011

© De la edición española, Pepitas de calabaza ed.

ISBN: 978-84-9381407-6-8

Dep. legal: NA.3080-2011

Aires: Jorge Monero, Miguel Ripero,
Julian Lucille y María José Portero

Traducción de Diego Luis Sarmiento

Primera edición, noviembre de 2011

Crédito a muerte

*La descomposición del capitalismo
y sus críticas*

Anselm Jappe

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 *Kritik y Exist* y por su autor principal Robert Kurz, así como por Moishe Postone en los Estados Unidos. En 2003 publiqué *Los Avatares de la mercancía. Para una nueva crítica de la value*, 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 política con otros modos de criticar el capitalismo contemporáneo.

En los años siguientes he puesto a prueba dicha teoría utilizándola como marco de interpretación para calificar si permite, mejor que otros enfoques, comprender el mundo tal como va. Cuidado a suerte 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 *Los Arentamientos de la mercancía* ni los demás libros de este movimiento publicados en francés.¹ En efecto, cada texto resume

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*, 1992; *El libro negro del capitalismo*, 1999; *La guerra por el orden mundial*, 2007; *El capital mundial*, 2008.

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 ésta suscita. La primera parte, *partie théorique*, 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 «Veinticinco 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 15 (marzo de 2008), consagrado al tema «Descomposición / recomposición política». «Violencia, pero ¿para qué?» se publicó en el número 19 (mayo de 2009), consagrado al tema «Sobre la violencia en política» tras el «asunto Tarnop», 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 describió en la crisis del otoño de 2008. Esta última, en efecto, ha dado de golpe la mano 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 sólo de la autodestrucción del capitalismo y de su declinamiento hacia la barbarie, hablan igualmente de las reacciones asimismo destructivas y bárbaras que dicha descomposición suscita. Porciones enteras de la 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 ciudadaníaismo a la manera de arrac, 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 «clacha 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»; pero a pesar de sus alaridos 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 desplumado 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 *parte constructiva*— habría podido llevar por título «Tal vez». En ésta se examinan algunas de las respuestas recientes suscitadas por el evidente molliero 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 sue-

le llamarse un «diálogo crítico». «El «lado oscuro» del valor y del don», publicado en el número 14 de la *Revue de l'Art* (segundo semestre de 2005), consagrada 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 *so-cas* (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. «¿Comunes deuses y corporativismo? Observaciones sobre la obra de Jean-Claude Michéa» apareció, tras su paso por el sitio en Internet del *so-cas*, en el número 67 de la revista *l'Art* (primavera de 2010). Analiza una de las contribuciones más interesantes y originales a la crítica social publicadas en Francia durante la última década. «Decoconistas, un esfuerzo más...» apareció en primer lugar, aunque parcialmente, en el número 158-159 (julio de 2009) de la revista española *El siglo veintiuno*, como respuesta a una encuesta sobre el «decoconismo». Analiza los méritos y los límites de esta propuesta, que ha visto en los últimos años cómo su audiencia se amplía notablemente. «De una utopía a otra» apareció en el número 2 de *D'Ailleurs*, revista de la *École régionale supérieure d'art*

de Bourges, 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, por su lado, se refiere 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 México durante el «V Foro de arte público» y publicada en el número 285 (diciembre de 2009) de *El siglo veintiuno*. He retornado esta conferencia en varias escuelas de arte en Francia y me he topado con reacciones bastante positivas, a pesar del muy severo juicio —ya tal vez por su causa!— que trato sobre el arte contemporáneo y su similitud 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 «serminal», 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. *Mosa, Toiel, Pevs* 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 Belshasar de Babilonia, justo en el momento en el que éste se cría 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 saber «nuestro modo de vida». La teoría de la crisis se ha topado siempre con rechazos retardados, tanto del lado del pensamiento burgués como del lado de los marxistas tradicionales. Pero estos últimos años le han aportado confirmaciones innegables. En 1966 di una conferencia en Londres sobre los situacionistas en la que evocé igualmente la grave crisis del capitalismo. Una revista de mi conferencia en una publicación marxista inglesa admitía que mis palabras eran bastante interesantes, pero desgraciadamente estaban viciadas por «afirmaciones surrealistas» sobre el «cercaño derrumbe del capitalismo». No estoy seguro de que, seis años más tarde, hubiésemos 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». 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 sustriga a la exigencia permanente de señalar soluciones sobre el terreno. Aunque sea legítimo esperar que una crítica de la sociedad capitalista presente igualmente una praxis posible de reparación, 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

4. «Il ne faut désespérer Billancourt» palabras pronunciadas por Jean-Paul Sartre en 1946 tras un viaje a la zona. Billancourt era entonces uno de los principales centros de acederos libres de la región de Isla de Francia (pl. del T.).

crítica del valor no puede convertirse de inmediato en estrategia política, como es el caso, por ejemplo, de las teorías sobre la «rutinización» o del altermanáximo; 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 increíbles personas que viven hurgando en los montones de basuras —no sólo 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 feñido-capital. Hay cada vez más personas que ya no «sirven» para nada, ni siquiera para ser explotadas, mientras se les arroja 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 rec-

tas 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 estudio que se suceda de forma natural. No hay fuerzas creadas «a espaldas» del capital, que finalmente lo abolsen, 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 perfijado, 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 desarrollo espontáneo únicamente conducen al abismo. Si hay «lejos» de la historia, éstos van siempre en el real sentido: la libertad y

la felicidad humana no son nunca su resultado, sino que siempre se logran contra ellas.

La esperanza es que el capitalismo no sólo sea su propio sepulchro, como han proclamado generaciones de revolucionarios, sino en que también habría creado las bases de lo que lo reemplazará, no existe tan sólo en su versión «positiva» (heredar del capitalismo, hacer que triunfe lo que el 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 ésta, el capitalismo produce tales estragos que obligará a la humanidad a desentranarse 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 crisis económica tampoco implica una «liberación» a la emancipación, como tratan de demostrar varios ensayos de la primera parte de este libro.

La palabra «emancipación» no está todavía tan desvirtuada 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

3 Cf. E. Kiser y J. Sempere, *Catastrofismo, administración de desastres y sucesión de crisis*. Edicions de l'Observatori de l'Ebre, París, 2008. (Publicado en catalán por Espasa de calderes *Catastrofisme, administració del desastre y successió de crisis*. Logroño, 2011. Traducción de Susela Aguirre Ruiz).

polices, 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 extremado 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 McDonald's 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 desvalor la valorización del valor, el trabajo abstracto y el capital. Hay que atacar frontalmente al fetichismo en

cualquier 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 comprometidos en la emancipación social? En otro plano, podemos estar seguros de que la puesta a punto de técnicas insauditas de vigilancia y la disposición de multitud de personas a aceptarlas 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) harían casi imposible toda oposición social estructurada.

Es conocida la frase que Walter Benjamin escribió en la época del fascismo triunfante: «Más 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 apagar el freno de emergencia que hace el giro».

re humano que viaja en ese tren».⁴ Agarrar el freno de emergencia; algo que no podrá hacerse solo con las manifestaciones de los síndicos, y aún menos mediante elecciones o gracias a las «decisiones del con-servador». 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.

Con un cada artículo se encuentra una referencia a las ideas de Jaime Semprun (1947-2010), el impulsor de la *Enciclopedia del Nostrum*. Fue uno de los raras intelectuales de nuestra época por los que sentía admiración, a pesar de nuestras diferencias. A su memoria deseo dedicar este volumen.

4 W. Benjamin, «Notes préparatoires pour les idées sur le concept d'histoire», *Ouvres*, vol. III, Paris, Collinard, 2000, pág. 440. (La traducción al castellano está incluida en Walter Benjamin, *Trao sobre la historia y otros fragmentos*, México, Ureca-Ureca, 2005. Introducción y traducción de Belén Sánchez (M. del T.))

I. Pars destruens

La Princesa de Clèves hoy

LOS SOCIEDADES PRERACIONALES, así como la sociedad capitalista e industrial en su primera fase, se basaban en una organización dicotómica y jerárquica: artes 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 «valores» 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 sujeción 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 devocar 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 había 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 inculcado 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, sirvió 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 trabajo más avanzado que ha conocido 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 crea 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 «libertad» 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, compararon 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 ese entonces 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 es-

pecificidad 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 oprimido 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 autorreflexivo 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 «postmoderna», cuando ha llegado a convertirse 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 «dialéctica» no ha muerto; su versión principal es el concepto de «lucha de clases», que 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 Arnac 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: «Arráigame más, 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 *Kritik*. Contribu-

ciones a la crítica de la sociedad mercantil en el año 1986 (originariamente llamada *Marxistische Kritik*; otros títulos [trajidos 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 Michel Postone, en el año 1993,¹ y —desde una perspectiva parcialmente diferente— la publicación en Francia de *Critique du travail, Le fait et l'agir* de Jean-Marie Vincent, en 1987.²

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

1 M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, París, Mille et une nuits, 2000. [Traducción española: Michel Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Manant Prens, colección Poltopías, Madrid, 2008. Traducción de María Ferrero Jimenez].

2 J.-M. Vincent, *Critique du travail, Le fait et l'agir*, París, Prens universitaires de France, 1987.

y los gestos 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 período 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 caminos 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, conocieran una difusión más amplia. De un lado se encontraba la crítica de la «tecnología», articulada por autores como Iván Illich, Günther Anders, Jacques Ellul, Ben-

nard Charbonneau, Michel Henry, Lewis Mumford, Christopher Lasch o Neil Postman; pero también las teorías ecológicas y la crítica del «desarrollo» consagrada por el marxismo, 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 estatus de la humanidad. Al mismo tiempo, los situacionistas y, en términos más generales, la protesta procedente de la «crítica artística» (Boltanski y Chiappello), iniciada por los dadaístas y los surrealistas, así como una cierta sociología crítica inaugurada por Henri Lefebvre, pasaron 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 «muertos del mundo» contra «nuestra» voluntad de vivir.

La nueva teoría del fetichismo de la mercancía quisiera superar los límites de estas críticas. Para ella,

7 En un plano más teórico, la «estructuralismo» de los años 50 y 60 venía a significar lo mismo: rechazo del modo de vida propuesto por la sociedad capitalista antes que limitarse por los distribuidos para integrarse en ella.

no se trata del destino metafísico de la «humanidad ante la técnica», como pretendía Martin Heidegger, ni de una conspiración de los trabajadores 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 exacta aunque la misma para todos los sujetos. El sujeto es el narrador, 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 «trabajador»). 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 presuponia 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 extendiera a toda la sociedad, convirtiendo a todo el mundo en trabajadores. Como muchos, los sujetos deberían desembarazarse de ciertas influencias corruptoras, pero no tendrían ninguna necesidad de poner en cuestión su propia existencia en cuanto obreros, trabajadores indefinidos, 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 «reca-

perar» las críticas en su contra.⁶ La naturaleza de tal sujeto puede designarse de forma diferente e incluso de manera opuesta. Para el movimiento obrero tradicional, reside 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 «deser». 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.⁷

De ahí derivaba la famosa búsqueda del «sujeto revolucionario», que, según la ocasión, ha sido identificado con los obreros, los campesinos, los estudiant-

6. No hablamos aquí de las teorías postestructuralistas y postmodernas, que seriamente han evocado la cuestión de la dialéctica entre sujeto y objeto y apunto hacia la posibilidad de reconstruir la multiplicidad de los fenómenos sociales a la acción de ciertos principios que se mantienen detrás, tales como el valor mercantil y su fricción.

7. Esto explica el escepticismo por el que las corrientes «radicales», de los troskistas a los situacionistas, han atribuido siempre a la utopía de los dirigentes. Suponen necesariamente que «los proletarios» o «el pueblo» son revolucionarios en su esencia, «en sí», y que siempre seguirán las opciones radicales si los miembros de los dirigentes y de los burocratas no consiguen siempre —desgraciado e inevitablemente— apartarlos de ellas.

tes, 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 postestructuralismo, 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 inmatrimoniales, 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 movilizados 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 éste 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 atoran.

Con toda, conceptos actualmente muy en boga como el de «multitud», que es de lo más democrático, consisten precisamente en este panegirico de los sujetos en su existencia empírica e inmediata. Uno se evita así el esfuerzo de romper por sí mismo con su propia fuerza-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 agitación general de las condiciones de vida en el capitalismo no hace a los sujetos más aptos para deslizarlo, 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 éstos revelarían 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 dejaríamos a nuestros hijos?, deberíamos preguntarnos, como bien dijo Jaime Sempere¹² ¿a qué hijos dejaríamos este mundo?

12. Y como llegó, por algún caso misterioso, a repetirlo Nicolas Sarkozy durante la campaña electoral.

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 cambios de sentido, y no solo de modo de gestión. Esto implica también una mirada crítica sobre la actual de los grupos doctrinados; de forma que capitalistas y obreros, empleados y directivos, ricos y pobres no se presenten 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 se cuestiona 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 «evolución de las masas por la propaganda» (Serguei Tichachotini)¹³ 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;

13. Ver Serge Tichachotini, *Le Vieil des foules par la propagande politique*, Gallimard, Paris 1929.

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 atribuida 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

12. C. Lasch, *La Cultura de narcissismo* (1979), Continuum-Les Clivats, 2000. [Traducción española: Christopher Lasch, *La cultura del narcisismo*, Editorial Andrés Bello, Barcelona, 1998].

13. I. Illich, *Número veinte: L'Exploitation de la santé*, Paris, Le Seuil, 1975. [Traducción española: Iván Illich, *Número veinte*, Editorial Joaquín Mortiz, México D. F., 1976. Versión de Juan Torres. También Baral, Barcelona, 1975. Traducción de Carlos Gohard Baum-Saad].

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-supervisor 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 hacha por un parteel cada vez más pequeño la que lleva a la barbante en todos los niveles. El «señor de la guerra» o el alto ejecutivo están tan implicados como el pariente racista o el ladrón del poblado de chabolar: todos corren

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 éste 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 ex-

14 Por supuesto, las manifestaciones mundiales contra la guerra en Irak y, sobre todo, las inquietudes de cierto ecologista tienen un alcance que se supone universal. Pero el pacifismo sólo se manifiesta esporádicamente y sobre una base muy emotiva, mientras que la resistencia contra los recortes sociales sólo está hoy constituida por movimientos, y es más bien un asunto de exigencia y de controversias gubernamentales, salvo que se trate de huelgas, autodefensas o huelgas particularistas.

presiones 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 altermondismo continúen evocando un «frente popular» semejante, que a menudo va de la mano con ciertas teorías de la conspiración (todo es culpa de las élites financieras, 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 automatizado 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

tes, contra un fenómeno nuevo 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 (Incorporados de la mano, central social, 199, 201).

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 obvia. En una sociedad en la que los individuos viven exclusivamente para lograr venderse y ser comprados 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 descubierto 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 triángulo 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 ésta, 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 «avances» 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 izquierda» para radica-

lesarlos... Otras tantas ilusiones que se han disipado por sí mismas, lo que al menos tiene el mérito de despejar el terreno. La gente ha sentido que conversarse 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 sobreviva un sistema fuerte y difícil de combatir, cuyo caída, si se produjera, daría lugar automáticamente a algo mejor. Se trata más bien de prevenir 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» sale victorioso de esta guerra de fuerza, el advenimiento del socialismo, del comunismo o de cualquiera que fuera el nombre del radiante futuro previsto, era automático. Y con tanto: 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 reemplazarlo por otro orden social. Lo que debía provocar la caída del capitalismo era el adeseo de comunismo entre las masas, de manera que el fin del capitalismo y el comienzo de la sociedad liberada coincidían exactamente.²⁵ 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:²⁶ una bestia que se devora a sí misma, una máquina que se autodes-

25. En tanto los llamados comunistas «ortodoxos» (leninistas) ligaban la consolidación de este impulso emancipador en las masas a una operación dialéctica —considerada inevitable— de las condiciones de vida creada por la economía capitalista, los llamados corrientes «ultraizquierdas» (pupeteristas) eran más «voluntaristas» y «ultrapatristas», 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 cultivos.

26. Como bien lo describió el historiador marxista Karl Polanyi al analizar los comienzos de la Revolución Industrial en Inglaterra en su libro clásico *La Gran Transformación* (1944), tr. E., París, Gallimard, 1969. [Traducción española: Karl Polanyi, *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1969. Versión de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría.]

trape, una sociedad que, a la larga, no es soportable para nadie, pues consume todos los vínculos sociales y todos los recursos naturales para subvertirlos 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 restañar 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 colmored) es patente. Pero no es en modo alguno el resultado de la intervención consciente de hombres deseados de reemplazarla por algo mejor. Su fin llega por sí mismo, como consecuencia de su lógica biéica, que es dialéctica y autodestructiva, algo que la distingue de las sociedades precedentes. El capitalismo hace más contra sí mismo de lo que todas sus adversarias juntas 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 hubiera 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. Ésta 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 estradinos de las metrópolis. Abandonado a su propio dinamismo, el capitalismo no conduce al socialismo, sino a las ruinas. Si fuera capaz de tener intenciones, se le podría imponer 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 resistencias. 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 es

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 reconoces 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 —cuyo finis, 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 omnipotentes 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 clasista y elitista; el predominio de la racionalidad sobre la imaginación, del aborro sobre el gusto, 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 Chiappello llaman 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 los 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

tocaba por rangos 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 «seso expirito», no solamente ha hecho concesiones en este ámbito para tranquilizar los ánimos, sino que ha aposechado la ocasión para saltar lastres 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 sintiesen en la austeridad, la castidad y el aborro. 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 moertos, desfilando las mismas puertas abiertas y entusiasmándose por ayudar a la sociedad postmoderna a desvelbararse 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 telenovelas?

Hace mucho que el sistema capitalista ya no es el «partido del orden». Ha subido extrar grandes be-

reflexos de las protestas «artísticas» para reconstruir una sociedad caótica que sirva 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 fuerza mercantil. Desde luego que no se trata en absoluto de ceder a la nostalgia por los maestros que castigaban a reglones, por el servicio militar, el catecismo y los *patri-patroni* 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 recienste y ruidosamente al «permanente del 68» de ser responsable de todos los ma-

17 Ver a este respecto D.-B. Dubouat, *L'Art de éduquer les élites. Sur la nouvelle université de l'homme libre à l'ère du capitalisme global*, París, Desclée, 2009; I.-C. Michéa, *L'Enseignement de l'ignorance*, Castelnau-le-Lion, Clio, 2008; B. Gélis y P. Vassier, *Le Crise de l'Université française. Dixité ans de une politique de l'enseignement*, París, L'Harmattan, 2009. Hay traducción al castellano de los dos primeros libros: *Arte de educar a las élites*, de Dubouat, B. Gélis y P. Vassier, *La crisis de la universidad francesa*, de Michéa, Barcelona, Paidós, 2007; Jean-Claude Michéa, *La escuela de la ignorancia*, Madrid, Anagrama Libros, 2004.

les. Pero esto no quiere decir nada: es como el recurso indiferencial de 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 decirse 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 afuésimo) al escribir: «Releída ayer tarde la prisión de Cléon. Con el cul». Algunas décadas más tarde, el presidente de la República dijo lo mismo en un lenguaje más médicamente correcto, pero además con el poder de dar curso a su atención por las cosas inútiles.

Estas consideraciones pueden parecer poco alentadoras. Sin duda, no llevan el agua al molino del militante 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 con-

secuencias 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 servirlos 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 *Silesa*, Carl Schmitt. Pero desde hace tiempo es la inquietud «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 convenirse, 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 *liberals*, 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 *crisis de la crisis* del antagonis-