

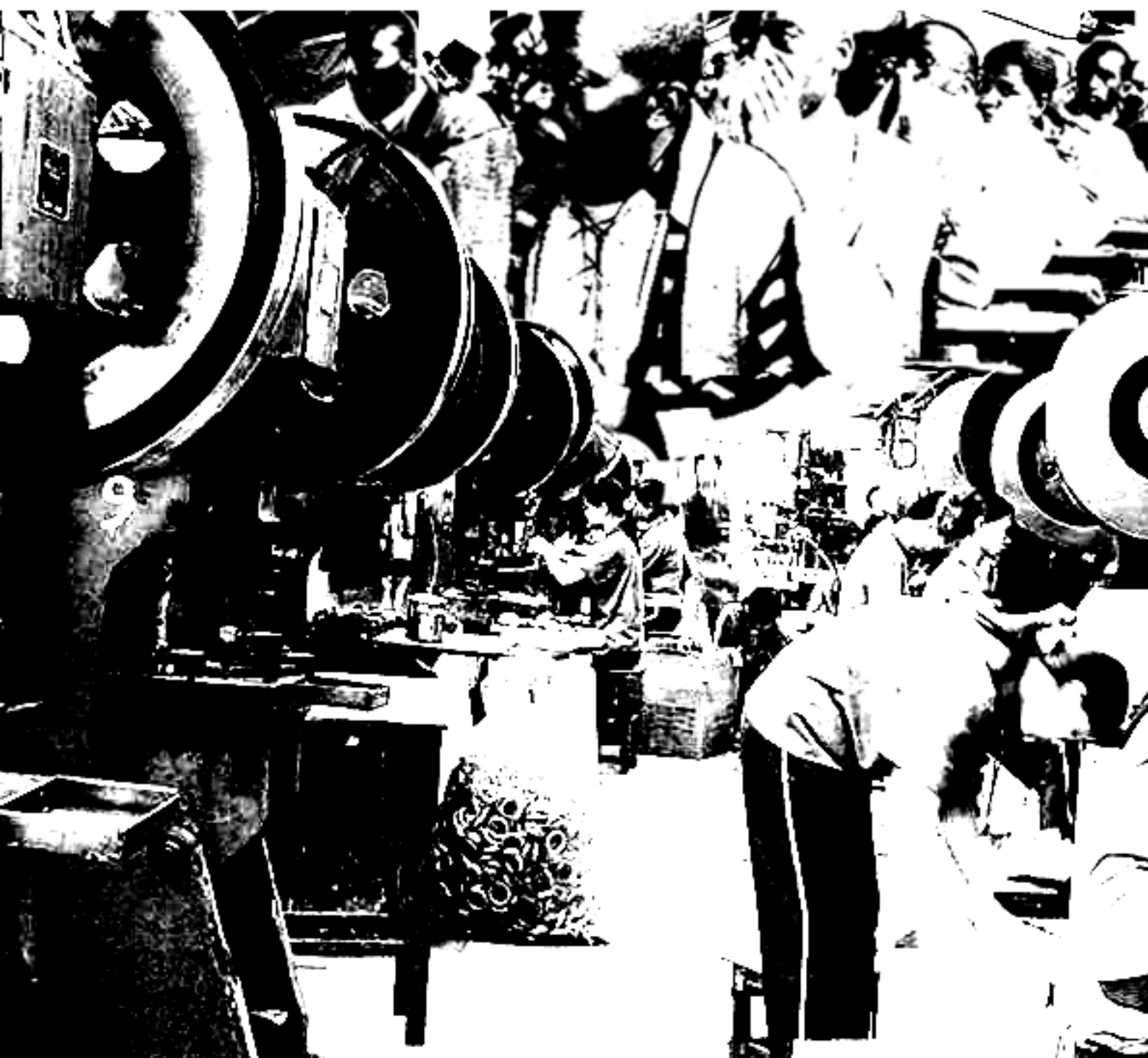


Y VALOR. TRABAJO Y VALOR. TRABAJO Y VALOR. TRABAJO Y VALOR.

YOUKALI

revista crítica de las artes y el pensamiento. número 5. año 2008.

TRABAJO Y VALOR. TRABAJO Y VALOR. TRABAJO Y VALOR. TRABAJO Y VALOR.



**Youkali: revista crítica de las artes y el pensamiento
nº 5, mayo-junio de 2008**

YOUKALI
revista crítica de las artes y el pensamiento

**revista semestral en formato electrónico
para encontrarla: www.youkali.net**

edita: tierradenadie ediciones, S.L.
I.S.S.N.: 1885-477X

las afirmaciones, las opiniones y los análisis que se encontrarán en el presente número de Youkali, son responsabilidad de sus autores.

© los autores

(copyright para los textos del tema central, elementos de producción crítica y análisis de efectos/reseñas)

coordinación: Montserrat Galcerán Huguet y Matías Escalera Cordero

participan en el número: Mario Domínguez Sánchez, Juan Domingo Sánchez Estop, Edgar-giovanni Rodríguez Cubero, Montserrat Galcerán Huguet, Matías Escalera Cordero, Rafael Carrión Arias, Rafael Reig, Maite Aldaz, Juan Pedro García del Campo, Aurelio Sainz Pezonaga, Antonio Orihuela, David Martín Prieto, Begoña Abad, Pedro del Pozo y Toscano, Silvia Delgado Fuentes, Antonio Martínez i Ferrer, Arturo Borra, Teresa Rejano Garcia, Miguel Alhambra Delgado, Jesús Ruiz Herrero y David Domínguez Gonzalez.

maquetación: tallerV
portada y contraportada: Maite Aldaz

Los fotogramas de la película *Cine-ojo*, de Dziga Vertov, que salpican las páginas de este número han sido capturados a partir de una copia digitalizada del original.



Í N D I C E

pág.

| | |
|---|-----|
| Breve editorial | 4 |
| Trabajo y valor | |
| - Mario Domínguez Sánchez: <i>Trabajo material e inmaterial</i> | 5 |
| - Juan Domingo Sánchez Estop: <i>Del "valor-trabajo" a la excepción. Peripeccias del trabajo abstracto</i> | 25 |
| - Aurelio Sainz Pezonaga; <i>Performatividad y explotación simbólica en Judith Butler: una lectura crítica</i> | 37 |
| - Montserrat Galcerán Huguet: <i>Autonomía y subjetividad. Por una lectura crítica de algunos textos de A. Negri</i> | 53 |
| - Edgar-Giovanni Rodríguez Cubero: <i>Cronofilia & cronofobia 'en tiempos' laborales de posfordismo: de cómo construir una línea de fuga sin afán</i> | 69 |
| - Rafael Carrión Arias: <i>El espíritu del capitalismo y el fantasma del comunismo. Un acercamiento crítico a la teoría económica de Max Weber desde la teoría del valor</i> | 77 |
| Inter(w)express... | |
| - Rafael Reig: <i>siete (7) respuestas rápidas para siete (7) preguntas clave</i> (cuestionario de la redacción) | 101 |
| Elementos de producción crítica | |
| - Recomendado por... Antonio Orihuela: <i>David Martín Prieto, Begoña Abad, Pedro del Pozo y Toscano, Silvia Delgado Fuentes, Antonio Martínez i Ferrer</i> | 103 |
| - Matías Escalera Cordero: <i>La cajera generosa</i> (narración) | 107 |
| - Arturo Borra: <i>Poesía, crítica y acción constituyente</i> (reflexión) | 110 |
| Poesía leída [por poetas] | |
| - Antonio Martínez i Ferrer: <i>Grito y realidad</i> , de Matías Escalera Cordero: <i>poesía hacia los vértices</i> | 119 |
| Análisis de efectos / Reseñas | |
| - Ecos de un libro colectivo: <i>La (re)conquista de la realidad</i> | 123 |
| - Teresa Rejano García: <i>Las transformaciones históricas del yo; sobre La hermenéutica del sujeto, de Michel Foucault</i> | 133 |
| - Montserrat Galcerán Huguet: <i>El sexo de los ángeles y el estado de derecho; sobre los libros de Carlos Fernández-Liria y Luis Alegre, Comprender Venezuela y Educación para la ciudadanía</i> | 143 |
| - Juan Pedro García del Campo: <i>notas a propósito de la exposición De afecto y poder, de Maite Aldaz, seguido de entrevista con la autora</i> | 151 |
| - Miguel Alhambra Delgado y Jesús Ruiz Herrero: <i>Molinos satánicos, sobre La gran transformación de Karl Polanyi</i> | 159 |
| - David Domínguez González: <i>Historiografía y trabajo en R. Castel; para una lectura teórica de La metamorfosis de la cuestión social</i> | 163 |
| - Aurelio Sainz Pezonaga: <i>La filosofía como producción de sentido, sobre Opaco, demasiado opaco, de Juan Pedro García del Campo</i> | 173 |
| - Matías Escalera Cordero: <i>DelEste, una colección de Baile del Sol</i> | 179 |
| Un clásico, un regalo | |
| - <i>Por una sociología del capital</i> , de Jean Lojkin | 181 |

ISSN: 1885-477X

www.tierradenadieediciones.com

www.youkali.net

BREVE EDITORIAL

Esta vez, a punto, aquí está el número 5 -esto es, el sexto número, en realidad- de *Youkali*, que equivale a tres años de trabajo y de ilusión por mantener y enriquecer esta verdadera perla de nuestro proyecto editorial de Tierradenadie Ediciones. Sus visitas, el número de descargas de la revista entera, siguen creciendo; señal inequívoca de que *Youkali* se está convirtiendo en espacio de encuentro y de referencia de muchos.

En este número que os presentamos, los artículos de reflexión giran en torno al binomio “trabajo y valor”; y esa dirección siguen los trabajos de Mario Domínguez Sánchez, Juan Domingo Sánchez Estop, Aurelio Sainz Pezonaga, Montserrat Galcerán Huguet, Edgar-Giovanni Rodríguez Cubero y Rafael Carrión Arias.

De *Inter(w)expresss*, nuestro habitual cuestionario, en esta ocasión, da cuenta el crítico y periodista Rafael Reig. Y en *Elementos de producción crítica*, inauguramos una nueva sección: *Recomendado por...*, donde amigos de solvencia reconocida o emergente: la inaugura uno de los mejores, Antonio Orihuela; nos recomendarán textos, producciones, nombres, que merecen ser tenidos en cuenta por todos nosotros. Matías Escalera Cordero continúa desgranándonos sus “historias de este mundo”; ahora, con “*La cajera generosa*”. Y Arturo Borra, desde Alzira, Valencia, reflexiona en torno algunos aspectos del pensamiento de Theodor Adorno en su “Poesía, crítica y acción constituyente”.

En *Análisis de efectos / reseñas*, reproducimos, en “Ecos de un libro colectivo: *La (re)conquista de la realidad...*”, algunos de las reseñas más significativas sobre el libro, que se ha convertido ya en punto inequívoco de referencia y de debate. Además, encontraréis numerosas reseñas y noticias sobre libros, eventos y exposiciones de nuestra orilla. Y, para finalizar, como siempre, os ofrecemos un clásico inédito como regalo. De Jean Lojkin, “*Por una sociología del capital*”. Todo un lujo (valga la paradoja).

Tres años acudiendo a nuestra cita semestral, no es fácil en los tiempos que corren, pero sabemos que muchos estáis, ahí, esperando el fruto de nuestro trabajo, y eso nos reconforta y anima a continuar.

Que lo leáis bien. Tenéis seis meses por delante (y toda una vida para repasar los números atrasados). Salud.

Tierradenadie ediciones
Ciempozuelos
Mayo/junio de 2008

TRABAJO MATERIAL E INMATERIAL. POLÉMICAS Y CONCEPTOS INESTABLES, MARCO TEÓRICO Y ESTADO DE LA CUESTIÓN.

por Mario Domínguez Sánchez

Posfordismo y esquemas interpretativos del trabajo

El derrumbe del socialismo real y la crisis de la modernidad capitalista no pueden negar el proceso simultáneo de constitución de la subjetividad, de recomposición de la organización social que se trasladan directamente a la concepción del trabajo. El capitalismo tardío es así portador de conflictividades y antagonismos de nuevo tipo.

En primer lugar, nos encontramos frente a una formidable asimetría entre un sistema de hegemonía internacional -consustanciada con los instrumentos de control monetario y financiero de enorme peso y poder- y las necesidades de la valorización productiva del capital. Asimetría que implica crisis, porque este dominio monetario y financiero se muestra impotente para canalizar las demandas sociales que exigen poner en marcha una producción que reclama la participación y colaboración de la clase trabajadora, la recuperación de los mecanismos de cooperación productiva y legitimidad política, y que necesita igualmente de la inversión capitalista.

En segundo lugar, somos testigos de nuevos antagonismos en la organización de la producción que reflejan los cambios producidos en el trabajo, es decir, en la composición de la clase obrera. Mientras la empresa automatizada edifica la nueva valorización del capital apelando al “alma” del obrero y al compromiso de su inteligencia, el sector terciario basa su productividad en la capacidad del sujeto que trabaja recogiendo y utilizando en el acto productivo la propia relación social. La valorización en el trabajo de la comunicación se construye sobre la creatividad de la cooperación y el despliegue de la subjetividad interactiva.

En tercer lugar, no caben dudas acerca del surgimiento de antagonismos, dinámicas de resistencia y nuevas modalidades de cooperación en espacios que las políticas hoy en boga no logran saturar. Así, junto a

los problemas del desempleo que ocupan el centro del debate político de nuestros días, ha cobrado importancia el planteamiento acerca de la reducción del tiempo de trabajo, así como el de las distintas variantes de redistribución de los ingresos que deberían acompañar a estas medidas: seguro de desempleo, ingreso ciudadano, etcétera. A pesar de haber alcan-



zado el control de la inflación y la estabilización de la tasa de cambios, las políticas de “desinflación competitiva”, orientadas a la búsqueda de la competitividad sobre la base de la disminución de todos los costos que la cooperación productiva y las condiciones sociales de su reproducción exigen, se han revelado incapaces de alcanzar desarrollos económicos sustentables y socialmente inclusivos. La secuencia virtuosa de rentabilidad-competitividad-empleo adquiere características de verdadera parodia ante la persistencia de tasas de desempleo con notoria rigidez a la baja. En ese contexto, se reinstalan políticas orientadas al desmantelamiento definitivo del *Welfare State*: mercantilización de la salud y mayor flexibilización laboral, complementadas por un déficit fiscal interrumpido. Discutir la eficacia social o política de cualquiera de

estas medidas nos remite previamente a la crítica del capitalismo, a la del estatuto del trabajo y a la de las políticas que ellas presuponen, así como a analizar los procesos de constitución política y las subjetividades de nuevo tipo que surgen.

En la era posfordista donde el sistema capitalista se ha expandido a nivel global incorporando todos los espacios sociales, donde la producción asistida por computadora ha triunfado y la informatización se ha extendido en la sociedad, el trabajo y la cooperación social han devenido en una sustancia "social común". Los logros alcanzados por el capitalismo en los últimos tiempos y la extensión de sus relaciones a todos los órdenes de la sociedad generalizaron la ley del capital y sus formas de explotación y delimitaron autoritariamente las fronteras de las verdades posibles, extendiendo el mundo de la disciplina y el control y transformando la sociedad capitalista global en un sistema "sin exteriores". No obstante, lo que llama la atención es que a pesar de que el trabajo se expresa como sustancia común, la teoría no lo ha tenido en cuenta. Somos testigos de una paradoja: mientras el



trabajo ocupa el centro de la escena y el corazón del debate, los discursos teóricos dominantes terminan marginándolo. Mientras los horizontes monetarios y políticos buscan suplir la ley del valor trabajo como elemento constitutivo del vínculo social por diversas regulaciones políticas y monetaristas y excluyen al trabajo de la esfera teórica, no pueden hacerlo de la realidad. Esta situación no ha impedido que el Estado y su organización dependan de la construcción de un orden de producción y reproducción social que se asienta en el trabajo, dado que las formas del Estado y sus leyes evolucionan en función de las mutaciones

que experimenta la composición de aquel. Pero si la naturaleza del trabajo y el trabajo concreto han cambiado, ¿no significa esto un cuestionamiento a la posición central que ocupaba el proletariado industrial en la sociedad fordista?

A este respecto entendemos que únicamente el análisis de la composición técnica puede ofrecernos, aunque de manera paradójica, la dimensión real de la potencia antagónica del nuevo sujeto-fuerza de trabajo. La paradoja reside en que -a pesar de que la nueva fuerza de trabajo tiene una potencialidad productiva mayor que la fordista y que se encuentra instalada en un lugar esencial de la producción, dado que dispone de su propia fuerza intelectual- posee un poder político mucho más débil que el de la clase obrera fordista. Dicho de otra manera, a pesar de que las fuerzas del saber están del lado obrero, de que la socialización de la producción permitió al nuevo proletariado aparecer con toda su fortaleza en la producción y reproducción social, el nuevo proletariado se encuentra dividido, segmentado y con bajo nivel de conciencia de su potencialidad. La actual composición política (CP) de los trabajadores -es decir, su organización política, sus modalidades de lucha y de enfrentamiento y sus políticas de alianzas- se corresponde con una composición técnica arcaica, debilitada y en proceso de extinción. Se relaciona con una composición técnica (CT) obsoleta, incapaz por tanto de hacer frente a las exigencias políticas de la etapa. El surgimiento de un nuevo sujeto político requiere poner en consonancia a la CP con la CT; la organización política y la determinación social del nuevo sujeto deben dar cuenta de la riqueza material y las dinámicas de la nueva CT. Esto significaría proponer en primer lugar un proyecto de sociedad donde se privilegie el saber-trabajo y el saber-cooperación.

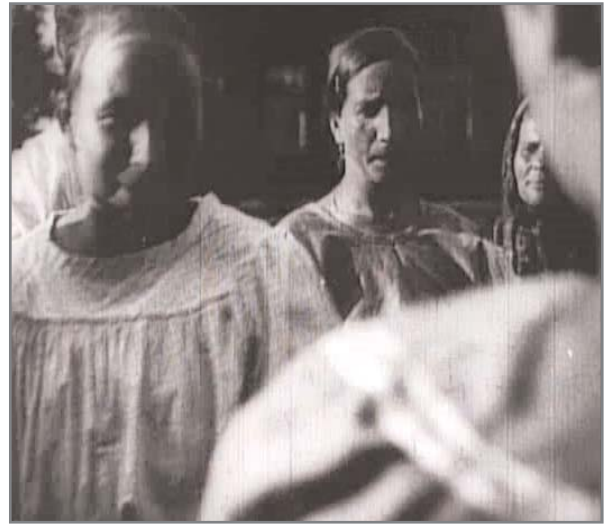
El debate económico sobre la crisis de los modelos fordistas del trabajo se ha desplazado hacia la definición de nuevos esquemas interpretativos del posfordismo y su espacio, cuya definición en muchas propuestas se inserta en el antagonismo entre trabajo material e inmaterial. Entre los varios ejes posibles de análisis de ese supuesto antagonismo y siempre dentro de la tradición marxista/crítica, elegiremos el posicionamiento de los actores en tal confrontación, teniendo en cuenta además tres premisas:

- 1.- Se trata de un análisis marxista del marxismo, esto es, de someter a los autores a una crítica histórico-práctica que mida la capacidad de situar la inevitable discontinuidad y las variaciones de análisis político en el marco de una coherencia de diseño

estructural. Ello se debe ante todo a que las fuerzas subjetivas imponiéndose en la historia cambian nuestros modos de conocimiento de la historia, de modo que el movimiento de las mismas reinterpreta a la misma realidad.

- 2.- El pensamiento crítico no es crítico porque condena a priori los efectos sobre las personas de los fenómenos y procesos que decide estudiar. Lo es porque piensa las raíces de la consistencia de lo real, muestra la relación entre lo vivido y los procesos de carácter general que son radicalmente sociales e históricos. Así, al localizar la condición de posibilidad de los fenómenos, señala los espacios para una acción eficaz y transformadora.
- 3.- Por último, hablamos, incluso en esta tradición marxista/crítica, de un debate sesgado por el determinismo tecnológico donde la mayoría de las contribuciones teóricas o empíricas a este esfuerzo de definición de los nuevos mecanismos de producción/ reproducción concentran su crítica únicamente en las condiciones industriales de éxito (o fracaso) de los nuevos modelos. Por ello debe buscarse en dichos análisis del espacio posfordista las modificaciones de la estructura de clase, de la sociedad, de lo ideológico, de lo político.

Una buena forma de comenzar a considerar el problema consiste en enfocarlo desde el punto de vista de la práctica capitalista. Ahora bien, para el capital no existe problema: la reestructuración del sistema es la condición para la estabilización del régimen y viceversa. Los problemas tácticos surgen en el interior de la rigidez relativa de esta relación, no fuera de ella -por lo menos desde que el desarrollo capitalista ha convertido en indeseables las operaciones de fuerza (en el sentido de mera fuerza física) sobre la clase obrera y el proletariado. Para el capital, la solución de la crisis consiste en una reestructuración del sistema que diluya y reintegre a los componentes antagonistas del proletariado en el proyecto de estabilización política. En este sentido, el capital conoce perfectamente la relevancia -y a menudo la calidad- del antagonismo proletario. Cabe pues aceptar que el capital ha aceptado muchas veces que la lucha obrera fuese el motor del desarrollo, e incluso que la autovalorización proletaria dictase las motivaciones del desarrollo; lo que sí se ha visto siempre obligado a cancelar es el significado antagonístico, pero no la realidad, del movimiento obrero. En el límite, y paradójicamente, se podría decir que para el capital no hay estabilización política eficaz (es decir, posibilidad de imponer su ley y su explotación en la dimensión de una reproducción ampliada del beneficio) si no es en la medida en que se dan posibilidades de reestructuración a partir del movimiento proletario.



El interés proletario se mueve en otra dirección. La de captar críticamente el nexo existente entre estabilización y reestructuración, y atacarlo. Destruir esta relación en un proyecto de desestabilización y, conjuntamente, de desestructuración, representa el interés obrero. Para varias corrientes críticas es pues la continua presión de la clase obrera sobre el capital la que acentúa las contradicciones y genera las crisis. Cada vez que el capital responde a las demandas de los trabajadores con la expansión del capital fijo y la reorganización del proceso de trabajo (ciclos del taylorismo, fordismo, toyotismo), la clase obrera se recompone políticamente en un nuevo ciclo de luchas. Si otros insisten en que se trata de un periodo de mundialización de la economía, aquí se indica que también de la internacionalización de la clase trabajadora. Desde esta perspectiva el capital sólo puede responder al ataque de aquella reorganizando su moderno aparato productivo a nivel internacional, e incluso tratando de reorganizar la reproducción global del trabajo y del mercado de trabajo. El desarrollo del capital en el fondo no es más que el uso capitalista de la crisis, que su precariedad reside en su dualidad funcional: por un lado resistir la presión masificada de la clase obrera, pero por otro tiene que solicitar el antagonismo para su propio mantenimiento. Entre desarrollo y crisis se da pues una relación dialéctica.

La respuesta ensayada por el capital ante la ofensiva obrera de los setenta buscó desarticular la composición de clase cuya homogeneidad había dado sustento al ciclo de luchas. La ofensiva capitalista se propuso recrear los mecanismos de contención y dominación del trabajo. Es en ese contexto de permanente disputa entre el capital y el trabajo donde debe enmarcarse la introducción de las nuevas tecnologías

la desconcentración o deslocalización de la producción fuera de las fábricas y el consiguiente desarrollo de los mecanismos de subcontratación; el crecimiento del trabajo precarizado así como la redefinición de las relaciones entre empresa y Estado; el desarrollo de políticas oficiales de contención salarial, el desmantelamiento de las viejas relaciones keynesianas. Los grandes consensos keynesianos, responsables de la integración social, fueron sustituidos por la ruptura de la unidad de clase, fractura interna que se expresa en el avance de las negociaciones individuales y en la creciente disminución de la sindicalización y en la constitución de una nueva minoría, los parados.

¿Cuáles son entonces las características de la etapa presente? En primer lugar una creciente modificación de los procesos laborales debidos a la automatización de las fábricas y la informatización de la sociedad. Son los servicios que han penetrado en el corazón de la estructura fabril productiva provocando sustanciales modificaciones en la organización del trabajo y los procesos productivos. Pero se trata también de la diseminación de los diversos procesos productivos en el área de los servicios. Los modos de regulación de los flujos comerciales trascienden las barreras nacionales, articulados ahora por los conglomerados transnacionales que han alcanzado una entidad espacial mundializada.

Este proceso ha provocado la potenciación de la circulación en tanto espacio ocupado por el capital en su ciclo de producción y reproducción. Ya no bastan ni el control global keynesiano de la producción ni el control social. El problema sustantivo pasa a ser el control político de la circulación en tanto espacio articulador entre la producción y la reproducción del capital. El tiempo de circulación ocupa un lugar central: la producción es subsumida por la circulación y viceversa, y el trabajo productivo ya no se limita a la producción de capital sino también a la reproducción social.

Puede decirse que uno de los fenómenos más importantes de mutación del trabajo es la modificación espacial experimentada por los procesos de trabajo, que han traspasado la fábrica para diseminarse en la sociedad en su conjunto. Ya no es posible considerar a la fábrica como el lugar paradigmático de la concentración del trabajo y la producción. Sin embargo el aparente declive del estatuto de la fábrica no equivale en realidad a una desaparición del régimen y disciplina laboral, sino más bien a que no están localizadas. Como contrapartida de estos cambios, las relaciones de producción propias del capitalismo pertenecientes al régimen de fábrica se han expandido por la socie-

dad. Bajo estas circunstancias, ¿qué validez adquiere hoy seguir pensando en las distinciones entre trabajo productivo y no productivo, entre producción y reproducción, e incluso entre trabajo material e inmaterial? ¿Acaso no es discutible hoy la validez de estos adjeti-



vos cuando se disuelven las distinciones entre producción y reproducción, economía y sociedad, sometiendo todos los aspectos de la actividad humana a la lógica de la dominación capitalista? En la sociedad posfordista los espacios sociales que escapan a la lógica de la explotación y la dominación capitalista se han visto notablemente reducidos.

De forma más reciente aún asistimos a un cambio en la naturaleza del trabajo que tiende a convertirse en "inmaterial", intelectual, cognitivo, tecno-científico, y que deriva de una nueva condición histórica el desarrollo de una fuerte capacidad de proliferación y multiplicación de las formas de vida, un exceso subjetivo o social imprevisto y no planificado por el capital. Estas mutaciones han dado lugar a cambios en el proceso de trabajo que se caracterizan por el surgimiento de una red cada vez más densa de cooperación de distinta índole, por una integración del trabajo de apoyo en todos los niveles así como por una interrelación informatizada de todos ellos. Marx llamó a este tipo de trabajo *General Intellect*. Debe quedar claro que si bien el trabajo tiende a la producción inmaterial no es menos físico que intelectual. Lo que se ha producido es la integración de periféricos computadorizados al campo tecnologizado de la producción, modificando sustantivamente el proceso de producción, promoviendo su calidad y dando lugar a maquinarias y sistemas de producción de nuevo tipo: la *infoproducción* (Bifo, 2003).



Esta gran transformación surgió hacia mediados de los setenta del siglo pasado cuando las tareas manuales comenzaron a incorporar procedimientos intelectuales y las nuevas tecnologías comunicacionales demandaron exigencias de conocimiento. Sin embargo, la oposición entre trabajo inmaterial y material, entre trabajo intelectual y manual, no puede dar cuenta por sí de la nueva naturaleza de la actividad productiva que integra y transforma esta separación. La división entre concepción y ejecución, entre trabajo y creación, superada en el proceso de trabajo, será posteriormente reimpuesta como dominio político capitalista en el proceso de valorización. En estos tiempos, el anticipo marxiano del *general intellect* adquiere verdadero sentido.

Las nuevas formas de trabajo son constitutivamente sociales en la medida que ellas determinan y construyen una red de cooperación productiva responsable de la reproducción social. De esta naturaleza de la producción del conocimiento se deriva una imposibilidad de separar la fuerza de trabajo de la persona del trabajador, con lo que queda anulada la vieja separación entre medios de producción y fuerza de trabajo. La producción de conocimiento como producción transversal que comprende la totalidad de las tramas de la cooperación social, no conoce un principio definido y tampoco un fin preciso, es un flujo continuo o en otras palabras una externalidad pura. Toda la diferencia con el viejo paradigma puede ser también reconocida en la nueva naturaleza de la mercancía cognitiva: no es mensurable en unidades-producto o unidades tiempo, es imprecisa, irreductible a cualquier ecuación de tiempos sociales medios (el trabajo cognitivo sería así, para quien lo defiende, la expresión palpable de la implosión de la ley del valor trabajo).

Además el conocimiento no es un bien escaso, con lo que no sirve ya el principio de escasez que regía la producción de mercancías materiales: todo ello pronuncia un severo límite a las viejas técnicas de apropiación capitalista fundadas en la salarización de la fuerza de trabajo y la propiedad de los medios de producción. El control y apropiación del *General Intellect* por parte del capital se concentra así en una nueva batalla sobre los derechos de propiedad del conocimiento, sobre los lugares de corte en el flujo de la producción de conocimiento o lo que es lo mismo sobre la explotación de la subjetividad y creatividad obreras.

El trabajo inmaterial puede ser entendido en primera instancia como aquel trabajo productor del contenido informativo y cultural de la mercancía, concepto que se refiere a dos aspectos diferentes del trabajo concreto. El primero está relacionado con el contenido de información de que es portadora la mercancía y alude a las modificaciones del trabajo provocadas en las grandes empresas industriales y las grandes organizaciones pertenecientes al sector de los servicios. En efecto, en estos grandes centros de producción las tareas referidas al trabajo inmediato han cambiado y se encuentran subordinadas de manera cada vez mayor a la capacidad de tratamiento de la información. El trabajo a desarrollar compromete la habilidad para elegir entre diversas alternativas por lo que requiere de responsabilidad para la toma de decisiones. El concepto de interfase complementa de manera acertada las nuevas tareas: interfase entre diferentes funciones, entre distintos grupos de trabajo, entre niveles diferentes de jerarquías. El segundo, relacionado con el contenido cultural de la mercancía, alude a una serie de actividades que, si bien no se encuentran codificadas como tareas, tienden a definir el contenido cultural, artístico, de moda, gustos y consumo estándar; apoyados por lo que se conoce como opinión pública.

La composición de la fuerza de trabajo se ha modificado debido a los mayores niveles de formación exigidos y a la inversión de la relación entre saber y poder. A su vez, la importancia creciente del componente inmaterial del trabajo incorporado en el saber viviente de los seres humanos y en el saber muerto de las máquinas modifica el concepto tradicional de trabajo productivo. Este deja de estar ligado directamente a la producción material de mercancías y al papel motor de la manufactura mientras el sector de los servicios comienza a ocupar un lugar preponderante e independiente. El trabajo inmaterial, que se constituye bajo formas inmediatamente colectivas, vuelve casi obsoleta la concepción de productividad individual, mientras las ganancias de productividad adquieren

un contenido social fuertemente cooperativo. De cualquier manera, esta hegemonía del trabajo inmaterial no es hoy más que una tendencia en la medida en que el taylorismo es todavía hoy una realidad tangible para millones de trabajadores. Hablar de la centralidad del trabajo inmaterial permite tan sólo arrojar algo de luz sobre los intentos del capital por apropiarse de los usos lingüísticos, los comportamientos subjetivos y los propios deseos del obrero inmaterial. Permite también pensar en un nuevo sujeto obrero situado en el corazón de la nueva composición de clase en formación, algunos lo han denominado el obrero social.

El capitalismo tardío es así testigo de notables incrementos y cambios en la cooperación social productiva. Con una fuerza de trabajo cada vez más abstracta, inmaterial e intelectual, la producción de riquezas depende cada vez más de la salud, de la formación y la educación de las fuerzas psicoafectivas y de la capacidad de comunicación y trabajo de cada uno de los sujetos comprometidos en el proceso de producción. Por ello, la problemática del empleo exige analizar previamente la nueva naturaleza social productiva así como su socialización que sin duda ha desbordado a la clásica empresa. Abordar la empleabilidad ligada a la fábrica como único espacio productor de riquezas es un contrasentido, aunque sea éste el tratamiento otorgado por los teóricos del capital y del gobierno. La empleabilidad fabril en todo caso implica la subordinación renovada del trabajo al capital. El problema se plantea porque el espacio fabril sigue siendo considerado como el único espacio de validación social de las formas de cooperación productiva. La lucha de los parados en este contexto invierte los términos del debate en la medida en que ya no se trata de financiar las empresas o el empleo, sino de financiar la nueva naturaleza social productiva, es decir, la salud, la formación, la movilidad, la comunicación.

Los cambios producidos en el universo productivo en los últimos veinte años han afectado la dinámica y la composición de los diversos grupos sociales. Asistimos ante todo a los cambios en la composición técnica de la fuerza de trabajo que adquieren relevancia por dos razones:

a) *Cualitativamente*: el pasaje del fordismo al posfordismo alteró el proceso de producción, al autonomizarlo e informatizarlo. Este fenómeno ha provocado cambios en la naturaleza del trabajo, haciéndolo, como hemos visto, más inmaterial. Asistimos a una progresiva hegemonía de los instrumentos lingüísticos y comunicacionales en la producción

de mercancías, por lo que el trabajo inmaterial y el trabajo intelectual han devenido componentes cada vez más importantes de la fuerza de trabajo productiva.

b) *Cuantitativamente*: asistimos a una especie de disolución de la manufactura y la gran industria en una red que integra la producción y los servicios. El trabajo productivo se disemina en la sociedad y la sociedad como tal se subsume en el proceso de producción. Mientras la fábrica se deslocaliza y la cooperación social alcanza el rango de cooperación productiva, la jornada de trabajo se flexibiliza y el mercado de trabajo se precariza.



En conclusión, mientras la cooperación ha devenido cada vez más inmaterial y la fuerza de trabajo más cooperativa, la composición técnica del asalariado se ha vuelto más y más precaria.

Los cambios en la composición técnica provocan alteraciones en la composición política de la clase trabajadora, induciendo rupturas históricas. Si esto es así, ¿no nos encontramos en la antesala de cambios sustantivos de la recomposición política de los trabajadores? ¿No estamos en presencia de mutaciones significativas en las modalidades de organización y resistencia de los trabajadores a la dominación capitalista? Poco tienen que ver las modalidades de lucha y resistencia de los trabajadores en la época del *New Deal* y del Estado de bienestar democrático con las movilizaciones y planes de lucha de los tiempos posfordistas motorizados por la confluencia de las viejas y nuevas capas proletarias. Ahí están las luchas francesas de diciembre de 1995 que bajo la consigna de "todos juntos" paralizaron momentáneamente la política de privatizaciones y las últimas movilizaciones de este año

en Seattle que dieron al traste con la reunión de la OMC.

Si aceptamos estos presupuestos y formas de enfocar el problema, la nueva composición técnica del proletariado y el trabajo en sí mismo dependería entonces no sólo de la iniciativa del capital sino también y en medida variable del antagonismo de la clase obrera, tal y como han teorizado (1) aquellos contagiados del economicismo y/o determinismo tecnológico, acentuando siempre el principio de racionalidad económica; (2) los “postmodernos” quienes han subrayado ante todo la mercantilización total y el simulacro de la sociedad; (3) los críticos de la tecnología, quienes enlazan el desarrollo criminal de las nuevas técnicas y la desestructuración de la clase obrera; y (4) la corriente de la “autonomía” obrera que ha partido de la sospecha, a nuestro juicio correcta aunque con problemas, que antecede el antagonismo de la clase obrera a la iniciativa del capital.

El principio de racionalidad tecnológica

A finales del siglo XX, particularmente en los años ochenta y noventa, se registró en la llamada sociología del trabajo el desarrollo y la expansión de las tesis acerca del “fin del trabajo”, con la consecuente tesis sobre el “fin de la vigencia de la teoría del valor”. Ésta habría sido sustituida por la ciencia, abriendo el espacio para el desarrollo del mundo de la vida y la consecuente preeminencia de la “esfera comunicacional”, de acuerdo con la conocida idea de Habermas (1987). Estas tesis tuvieron fuerte repercusión en diversos autores como André Gorz, entre otros, que vislumbraban el advenimiento de la era de la especialización productiva y científica sin trabajo y sin valor; todo esto, en plena vigencia del capital y su sistema de metabolismo social.

Este principio de racionalidad tecnológica postula además la pérdida de centralidad del mundo del trabajo en el capitalismo actual, de modo que las fuerzas del conocimiento y de la ciencia lo habrían sustituido tras el desplazamiento del fordismo-taylorismo que se extendió después de la Segunda Guerra Mundial. Pero quienes sostienen tal hipótesis suele olvidar que esas fuerzas existen articuladas con los paradigmas organizativos y de explotación que han surgido de la reestructuración del capital y de la crisis del sistema. Así ocurre que al contrario de lo que imagina entre otros Jürgen Habermas (1984), las transformaciones por las que pasa el modo de producción capitalista avanzan en el sentido de una racionalización brutal

del trabajo vivo, en tanto fuente productora de valor.

En el núcleo de la separación ficticia de las esferas del trabajo y del sistema radica la concepción habermasiana del desplazamiento del trabajo por el dominio absoluto de la esfera comunicativa como campo de las transformaciones y utopías de la sociedad actual. Sin embargo, es evidente que más allá de esa ficción, el mundo del trabajo, su organización, su sujeción a la dominación y explotación del capital, a la dictadura de las empresas, no sólo es “parte” del sistema capitalista, sino que constituye su premisa, sin la cual perecería. En este sentido, la cientifización de los procesos de producción no ha prescindido del trabajo vivo como fuente importante de producción de riqueza. Siendo así, parece un poco apresurado anunciar el fin de la teoría del valor, basándose solamente en una visión cuantitativa de los factores que entran en la producción de la riqueza. Habermas, en efecto, proclamó el fin de la teoría del valor al plantear que: “la técnica y la ciencia se tornan en la principal fuerza productiva, con lo que caen por tierra las condiciones de aplicación de la teoría del valor del trabajo de Marx”. Como si la *ciencia* y la *técnica* no fueran *fuerzas productivas materiales* que sólo gracias a la acción de la fuerza de trabajo y al modo cómo la utiliza el capital en el proceso productivo participan en la formación de valor y plusvalía. Sin la acción de la fuerza de trabajo y el consiguiente desgaste físico e intelectual del obrero *cesaría* la producción de riqueza para toda la sociedad y, finalmente, se provocaría el derrumbe del capitalismo.

Incluso este planteamiento rígidamente determinista es inconcebible para Jeremy Rifkin (1997, 2000), al situarse al margen de la generalización del trabajo social como trabajo abstracto en la sociedad capitalista, puesto que las empresas transnacionales y multinacionales lo *utilizan* como un “empleado más”, un miembro del obrero colectivo del capital social en la producción de plusvalía a nivel mundial. Para sustentar su “teoría de la acción comunicativa, como campo antagónico y excluyente del valor, Habermas separa anticipadamente el mundo del trabajo tanto de la esfera que él denomina de la vida (o “esfera comunicacional” o de la “intersubjetividad”) como del “sistema”, regulado por la “razón instrumental”, la cual incluye las esferas del trabajo, de la economía y del poder. Una vez realizada esta separación, afirma que “la centralidad se transfirió de la esfera del trabajo a la esfera de la acción comunicativa”, porque “aquí se deposita el núcleo de la utopía transformadora”, de la “emancipación”, debido a que dicha centralidad fue racionalizada y entregada al dominio del capital, particularmente después

de la Segunda Guerra Mundial. La supuesta pérdida de centralidad de la categoría trabajo y el pretendido “adiós al proletariado” de André Gorz (1990) eran repetidos efusivamente como aspectos que no sólo afectan al ámbito profesional, sino que atañían directamente a la sociedad en su conjunto. Por una parte, su elaboración suponía una excepción notable a los enfoques tradicionales sobre el trabajo industrial y la mediación sindical. Por otra, su intento de formular una propuesta alternativa cobraba forma precisamente a partir del *impasse* en que se ha encerrado el debate actual, al plantear que “ya no vivimos en una sociedad de productores, ni en una civilización del trabajo”.



En otros términos, la ley del valor trabajo ya no permite evaluar ni cargar de sentido el carácter cada vez más social de la producción; su reproducción ya no corresponde a ninguna racionalidad económica objetiva. Mientras que una formidable reducción del tiempo de trabajo necesario abre el horizonte de una liberación progresiva del trabajo manual y asalariado, parece que su imposición sea socialmente anti-económica, improductiva, un despilfarro insensato del tiempo y el *savoir-faire* colectivos. Encontramos curiosa-mente la misma concepción en Toni Negri y Michael Hardt (2001) cuando proclaman, sobre la base de la separación artificial de la esfera del trabajo de la del sistema, la “necesidad” de crear una “nueva teoría política del valor” que, por lo tanto, descarte a la teoría del valor-trabajo de Marx: “El lugar central de la producción del superávit [sic], que antes correspondía a la fuerza laboral de los trabajadores de las fábricas, hoy está siendo ocupado progresivamente por una fuerza laboral intelectual, inmaterial y comunica-

tiva. De modo que es necesario desarrollar una nueva teoría política del valor capaz de plantear el problema de esta nueva acumulación capitalista de valor que está en el corazón mismo del mecanismo de explotación (y por ello, quizás, en la médula de la sublevación potencial). En su obra estos autores no esgrimen un solo argumento que explique por qué se debe crear una “nueva teoría política del valor” que corresponda a la categoría de *Imperio* que utilizan en su libro ni por qué es insuficiente la economía política marxista.

De este modo, según una dinámica cuyo caso ejemplar es el norteamericano, lo esencial de los empleos creados atañe a los servicios a las personas (improductivos) que cada cual podría hacer por su cuenta. En realidad, la profundización de las desigualdades que deriva de ello ya no tiene ninguna justificación social y mucho menos económica, a saber la extracción de un *plus* para la acumulación futura. En nombre de la ideología del empleo por el empleo debería reducirse al estatuto de “servicio” (para una minoría de privilegiados) la riqueza del saber social acumulado por una generación entera crecida en la escolarización de masa. Frente a esta irracionalidad, Gorz exalta la autonomía y la creatividad de la sociedad civil hasta llegar a la propuesta de una “renta universal”. Esta renta debería constituir un “derecho regular que ya no descansa en el valor del trabajo ni se concibe como una remuneración del esfuerzo. Tiene como función esencial distribuir a todos los miembros de la sociedad una riqueza que resulta de las fuerzas productivas de la sociedad en su conjunto”. Sin embargo, esta intuición que une renta garantizada y socialidad de los mecanismos de producción, pierde buena parte de su alcance desde el momento en que Gorz la concibe únicamente como una radicalización del tiempo privado. Desconecta la cuestión del tiempo liberado de la del trabajo y en esa medida de las formas de cooperación que aseguran la producción de riqueza. Por último, en contradicción con la propia lógica de su análisis, Gorz deja a un lado la cuestión central, la del mando del capital sobre la cooperación social productiva. La problemática de un “rédito universal” sólo cobra su verdadero sentido en la medida en que está unida a la liberación del trabajo no sólo como fuga hacia el tiempo libre, sino, sobre todo, como reapropiación de las condiciones sociales de la producción de riqueza.

Se trata además de tesis fuertemente eurocéntricas que, en gran medida, desconocían lo que realmente ocurría en el universo del trabajo a nivel mundial y en particular subestimaban lo que sucedía en países importantes como China, India, México, Brasil, entre tantos otros. Curiosamente, mientras más se esmera-



ban estos autores en el plano gnoseológico por desarticular el trabajo, paralelamente, el trabajo resurgía en el plano ontológico como una cuestión crucial en el viraje hacia el nuevo siglo XXI. Con un espíritu menos eurocéntrico pero no obstante con un criterio fuertemente determinista por la vía tecnológica nos encontramos a Castells (1997, 2003). Las innovaciones tecnológicas imparables plantean un sometimiento de modos, tiempos, sujetos y movilizaciones a sus imperativos que se nos aparecen como una caja cerrada, ya establecidas en cuanto a sus usos, y que a pesar de las tensiones y diferencias estructurales, anuncian una etapa de promisión.

Por otra parte son también teorías que enlazan con el vicio original de la economía política: reducir las dinámicas sociales a un simple epifenómeno, variable dependiente del espacio económico. De este modo, el debate girará en torno a las diferentes modelizaciones de la lógica objetiva que había asegurado el cierre armonioso del “fordismo” y su continuación determinada por la crisis de aquel. Por esta razón, por encima de los diferentes diagnósticos, las interpretaciones de la crisis permanecen encerradas en el análisis de los límites objetivos del modelo “fordista”. Es aquí donde se encuentran los enfoques institucionalistas americanos como el paradigma de la “especialización flexible” de M.J. Piore y C.F. Sabel (1990). Su obra pionera (*The New Industrial Divide*) marca un giro en la definición de las formas y modalidades de la transición del rígido modelo fordista de producción a otro de producción multi-producto y flexible, elevando los fenómenos de descentralización productiva al rango de nuevo modo de funcionamiento global de la economía. El problema es que este análisis del espacio posfordista se ve sesgado por la formalización del período fordista que acepta.

En efecto, para Piore y Sabel, el fordismo se basaba en condiciones técnico-económicas de producción (producción en serie) cuya viabilidad se veía asegurada por las dimensiones de los mercados y la composición de la demanda. En este sentido, el “productor fordista” como “productor en masa” se organizaba para producir en grandes volúmenes un único bien poco diferenciado. De este binomio, producción en serie/consumo de masa, se desprendería una organización correspondiente del trabajo (y por tanto de la relación salarial) basada en la doble jerarquización taylorista: horizontal (parcelización de las tareas) y vertical (entre concepción y ejecución). Pero, a consecuencia de la inestabilidad cuantitativa y cualitativa de la demanda, y del paso a un crecimiento lento e inestable, marcado por una demanda sometida a una obsolescencia rápida, se llega a la nueva centralidad de las pequeñas unidades productivas. Gracias a su flexibilidad, incluso a su capacidad de reaccionar casi instantáneamente a las fluctuaciones de la demanda, estas unidades superarían a las grandes empresas “rígidas”, de ahí la instalación tendencial de un nuevo paradigma industrial, más descentralizado y más innovador, cuyas condiciones técnicas y relaciones sociales representarían una verdadera superación del modelo fordista.

La “bifurcación” hacia el nuevo paradigma aparece entonces como un “desplazamiento de centralidad”, del segmento de la gran industria al de la pequeña empresa innovadora y dinámica. Más en general, habría una especie de retorno a las tradiciones artesanales y a sus instituciones. Precisamente, la inercia institucional de las tradiciones y las formas sociales antiguas permitiría a determinados países y regiones, más que a otros, realizar con éxito esta mutación (Bagnasco, 1977; Benko y Lipietz, 1994; Brusco, 1992). Además, la noción de “flexibilidad” que emerge de este análisis se determina de manera cada vez más cualitativa; se trata de un concepto que aparece como un crisol de técnicas y tecnologías que pueden unir: cambios rápidos y frecuentes de modos, estilos y tipos de producto; adaptaciones o re-programaciones fáciles de procedimientos y actuaciones; efectos de vuelta (*feed back*) rápidos en términos de calidad y cantidad, entre productores, vendedores y usuarios (Boyer, 1986). Se traza un verdadero desplazamiento cualitativo en la medida en que la caracterización del nuevo paradigma se debe a la visualización de las relaciones deterministas que se establecen entre agenciamientos técnicos y agenciamientos organizativos.

Las explicaciones tecnológicas han recibido muchas críticas metodológicas. Algunas se dirigen contra explicaciones concretas (por ejemplo, porque se apo-

yan en muy pocos datos o en una selección interesada de los mismos); otras van contra la explicación funcional y esta estrategia explicativa en su conjunto que concibe a la tecnología como una variable independiente y a las otras como factores a adaptarse. Probar esto es trivial. “La noción de ventaja adaptativa es indeterminada: estipula groseramente lo que es imposible, pero hace aceptable cualquier cosa que sea posible. O banal: desde el momento en que una sociedad existe, funciona y es una banalidad decir que una variable es adaptativa porque cumple una función necesaria en el sistema. También cabe cuestionar la neutralidad axiológica de estas teorías, apuntando a un sustrato ideológico subyacente y/o señalando ciertas implicaciones políticas: las explicaciones tecnodeterministas convierten a la Humanidad en “yunque” del cambio, nunca en el martillo; y las actuaciones políticas, más allá de la denuncia de las supuestamente necesarias desigualdades subordinadas a la lógica de los procesos de transformación social, no hacen sino insistir siempre en la adaptación y la oportunidad.

Mercantilización total y globalización

Frente al determinismo tecnológico del anterior modelo teórico, esta corriente insiste en plantear una denuncia, en ocasiones elitista, de la tendencia a la homologación, a la desnaturalización de las diferencias que conjugan múltiples esferas del trabajo y la vida para decantar el estilo general del universo producción/reproducción. Se trata de una imputación culturalista, sin apenas capacidad de movilización política. Y no se trata de un efecto mecánico de las leyes de la técnica o la economía sino una lenta creación política del capitalismo dirigida a establecer las mejores condiciones para su funcionamiento y dominación, pero disipándose como un sistema de coerción, filtrado en nuestra existencia como si fuera un medio ambiente. Transición pues del capitalismo de producción (trabajar sin vivir: fordismo como último capítulo) donde la vida era un producto del trabajo, al capitalismo de consumo (vivir sin trabajar: el capitalismo convierte en mercancía todo cuanto encuentra, de la cultura a la política: la vida como producto de la compra); al capitalismo de ficción: la vida como juego mediático, como espectáculo: de ahí su carácter flexible, mediático, mediador, capaz de transformar la aspiración de “otro mundo es posible” en su proyecto, en su necesidad.

El trabajador de la nueva economía parece poseer su medio de trabajo, el conocimiento, con el que se desplaza de un lugar a otro y con frecuencia, la organiza-

ción parece necesitarlos más a ellos que al revés: crece la autonomía, se premia la iniciativa y la invención. Nada que ver con los tiempos del capitalismo de producción y sus cadenas donde el cronometraje de las tareas acentuaba el desmenuzamiento cosificador y se aglomeraba la conciencia de los explotados. Lo que ahora se denuncia es la integración, compleja y plural: ausencia de identidades sólidas que impliquen la adscripción sin ambages a un solo marco de movilización (partido, sindicato) y la proliferación de nuevos movimientos sociales. Aquí por ejemplo encontramos la corriente que representa el pensamiento más *tópicamente postmoderno*, cuyo máximo exponente es Jean Baudrillard. Sin posibilidad de distancia respecto a una realidad hecha simulacro, sólo nos queda hundirnos en la evanescencia sin fondo de las pantallas que la componen. Hundidos en la pantalla... porque hemos abandonado el barco.

Es cierto que la demanda de profesionales y técnicos es mayor que la de no profesionales y personal descalificado o semicalificado sobre todo en los servicios. Pero este mercado de trabajo no se desarrolla en procesos y empresas de tecnología de punta informatizados. Según la OIT (1999) la demanda de trabajadores calificados ha aumentado tanto en los países desarrollados como en los países en vías de desarrollo. Entre 1981-1996 los nuevos empleos creados en las economías avanzadas han sido sobre todo para profesionales y técnicos. En los países en desarrollo estas mismas categorías ocupacionales han experimentado crecimientos notables, pero en menor grado. Por el contrario, el aumento de empleos para los trabajadores de producción, entre los que se incluyen trabajadores manuales y artesanos diestros, pero principalmente trabajadores no calificados o poco calificados, ha sido pequeño tanto en los países en desarrollo como en los desarrollados, y en algunos casos no ha habido aumento, sino disminución. La única excepción a esta regla se encuentra en el sector de ventas y de servicios. La creciente incorporación a este sector de trabajadores no calificados refleja el auge de los servicios en las economías desarrolladas, así como una tendencia de los que buscan trabajo a capacitarse en las destrezas demandadas por los empleos del sector de los servicios.

Ciertamente el sector de los servicios ha entrado en un proceso estacionario porque “La automatización y la reingeniería ya están empezando a sustituir el trabajo humano en un amplio espectro de campos relacionados con este sector” (Rifkin, 2000: 29). Sin embargo, esta pérdida de dinamismo de los servicios en la creación de empleos no significa, ni mucho menos,

que el trabajo asalariado deje de existir o quede minimizado frente a otras fuentes de producción como la tecnología o la ciencia. Como dice James Petras cuando critica a los partidarios de la “tercera vía” socialdemócrata: “las pretensiones de los ideólogos de la tercera vía acerca de que estamos ingresando en una nueva era económica, postindustrial, una economía de alta tecnología informática, son de una falsedad patente. En Estados Unidos, las industrias de computadoras representan menos de 3% de la economía. Su impacto en la productividad ha sido insignificante y el valor de sus acciones ha sido enormemente inflado por los ideólogos de la tercera vía y los especuladores del mercado de valores. Los sistemas informáticos de alta tecnología son un elemento subordinado a una economía predominantemente financiera e industrial, más que una fuerza dinámica independiente. El intento de los ideólogos de la tercera vía de darles un brillo tecnológico posmoderno, al ligarlo a los magnates financieros multimillonarios, simplemente hace agua. Las realidades económicas, una vez más, desmienten las pretensiones ideológicas.” (Petras, 2000: 151-152). El desarrollo de la sociedad informática no permite justificar la tesis relativa a que el trabajo asalariado ya no es el eje del conflicto social y de la reproducción del sistema debido a la disminución del volumen de empleo en el sector industrial y al crecimiento del mismo en sectores como los servicios. Por el contrario, es una realidad palpable que el sistema capitalista —y, por tanto, el trabajo asalariado— ha ensanchado su esfera de acción, y las “nuevas formas” de trabajo que generalmente se ponen como ejemplo para “comprobar” la supuesta pérdida de centralidad del trabajo (como el trabajo a domicilio, el trabajo a destajo, los servicios, el trabajo por cuenta propia, el trabajo intelectual en las industrias de la computación y de microchips, etcétera) corresponden a la lógica del capital global. Por lo demás, es evidente que la informalidad y la marginalidad no se sustraen a las determinaciones del ciclo del capital, particularmente a la dinámica capitalista de los precios y por ende de los salarios, tasas de interés, moneda, tipo de cambio, etcétera y de la circulación capitalista en general.

La gestión directa del capital sobre actividades que antes eran de la incumbencia del Estado, tales como el desarrollo de la informática y de los medios electrónicos de comunicación de masas, el diseño y ejecución de políticas económicas y sociales, no cambia la *esencia contradictoria* del modo capitalista de producción, sino que confirma su vocación global de convertir toda actividad humana, social, política y cultural en atributo mercantil del capital. Muy lejos se está del “advenimiento” de sociedades postmodernas susten-

tadas en “terceras vías”, porque esas sociedades siguen reposando, hoy más que nunca, en la propiedad privada de los medios de producción y de consumo, así como en la explotación de la fuerza de trabajo. Esta es la realidad del “nuevo capitalismo” que autores como Jeremy Rifkin (1997, 2000) ocultan con consignas ideológicas del “fin del trabajo” y la “era del acceso” que supuestamente vienen a reemplazar a la propiedad privada dentro del mismo capitalismo.

En otro orden de cosas, esta corriente ha introducido un debate sesgado a través de la globalización del capital por las estrategias de las empresas para enfrentar la inestabilidad de los mercados en condiciones de una globalización cada vez más grande, dotando con ello a dicho término de una lógica objetiva que asegura el cierre de un modelo de producción/reproducción fordista básicamente nacional y una diagnosis de su sustitución necesaria. Sin embargo, la problemática conceptual “globalización-mundialización” del capital no constituye un debate cerrado, como tampoco supera la relativa a la actual fase del capitalismo sustentada en el predominio de las grandes corporaciones multinacionales, en el capital financiero y en la formación de la *tríada hegemónica* expresada en los bloques comerciales y económicos liderados por Estados Unidos, Europa Occidental y Japón. Las cuestiones relativas al Estado-nación y a la internacionalización del capital tampoco agotan la discusión, aunque son componentes esenciales de la mundialización. Al referirse a la globalización algunos de estos autores acentúan su carácter o bien comercial o productivo; otros se centran en la informática y los sistemas de comunicación, y otros más en los sistemas financieros y monetarios o el fortalecimiento de los servicios, sin olvidar a quienes privilegian los pro-



blemas culturales y ecológicos. Todas estas características indudables de la actual fase de globalización creemos resultan insuficientes para explicar su naturaleza, pues se ignora el eje central que caracteriza a la globalización capitalista: la *ley del valor trabajo* tal como la planteó Marx por cuanto describe y explica el proceso de generalización del trabajo abstracto en la sociedad capitalista contemporánea. Este nuevo orden internacional tiende a acortar los ciclos de rotación del capital fijo, intenta elevar la productividad del trabajo y obtener ganancias extraordinarias mediante la revolución constante de los precios y la apertura de nuevos y variados mercados para la realización mercantil de la producción.



Samir Amin constata esta idea cuando indica que: “la ley del valor no funciona entonces más que si la mercancía presenta dos caracteres: *i)* que es definible en cantidades físicas distintas —un metro de tela de algodón estampada por ejemplo—; *ii)* que es resultado de la producción social de una unidad de producción claramente separable de las demás, teniendo fronteras definidas —aquí por ejemplo, una fábrica de tejidos y estampados que compra los hilados de algodón y vende la tela estampada. Entonces se puede en efecto calcular la cantidad de trabajo socialmente necesario para producir una unidad de la mercancía considerada.” (Amin, 2001: 75). En los mercados globalizados la realización del valor de cambio y de la plusvalía contenida en las mercancías requiere que las antiguas y nuevas empresas (pequeñas, medianas o grandes) planeen y tomen en consideración una serie de factores para poder subsistir y expandirse. Uno de ellos es la simultaneidad de la producción de un producto en varios países del mundo, digamos, la fabricación de

un automóvil que es propiedad de una empresa transnacional, cuyas partes se producen en cinco o seis países diferentes. Pero no basta con eso; además, se necesita garantizar el suministro de materias primas, de instrumentos de trabajo y de fuerza de trabajo requeridos por la competencia y la productividad media en el plano mundial, como condición para la formación de “ventajas comparativas y competitivas” respecto a otras empresas, capitales o naciones que están expuestos a la competencia internacional. Lo anterior incide en la fase distributiva de mercancías y, por ende, en la realización de las ganancias. Es así como Jeremy Rifkin llama la atención sobre lo que significan los retrasos en el diseño de productos de la industria automotriz: “Diferentes estudios realizados en los últimos años sugieren que hasta el 75% del costo total de un producto queda determinado en la etapa de concepción”, perdiendo eficacia, desde el punto de vista empresarial, la fase de ejecución del producto representada por el 25% restante de su valor. Sólo seis meses de retraso bastan para que las empresas de ese ramo pierdan alrededor de 33% de sus ganancias. Otro fenómeno adicional es la “subcontratación” (*outsourcing*). En la actualidad empresas transnacionales como Chrysler consiguen de proveedores externos más del 70% del valor de sus productos, lo que implica una extensión de las características de calidad, productividad y competitividad de las grandes empresas transnacionales a las empresas subcontratistas que aspiren a convertirse en sus beneficiarias y de este modo en dependientes de aquellas. Debido al estrechamiento e intensificación de la competencia en escala mundial, así como al extendido fenómeno de subcontratación, debe determinarse el valor de las mercancías, de los servicios y de los procesos de investigación, ciencia y desarrollo encaminados a la producción de nuevas mercancías y tecnologías, que en la práctica de la competencia *real*/intercapitalista están monopolizadas por las grandes corporaciones multinacionales, de las cuales más de 50% son norteamericanas. Estas empresas son las que en realidad se apropian la masa de plusvalía que producen en el mundo millones de trabajadores. Por supuesto, todo esto requiere una codificación institucional, es decir, legislaciones, normas, estatutos y reglamentos encaminados a romper las trabas y obstáculos que, desde el punto de vista del capital, “estropean” la globalización (flexibilidad). La flexibilidad laboral y la fase especulativa del capital que bloquea la producción de valor no alteran, sino confirman, la estructura del orden capitalista y sus leyes, particularmente la ley del valor-trabajo que rige la mundialización del capital.



Desestructuración de la clase obrera

A partir de la crisis del fordismo y en el contexto de despliegue general del capitalismo y como resultado de la dialéctica trabajo-capital, la recomposición del capital significa la desestructuración de la clase obrera, interpretando la crisis como crisis de la clase obrera. Esto significa que el capitalismo no está en crisis, sino en un proceso de recomposición que implica la salida de determinados capitales (individuales, estatales y a niveles geoestratégicos) del proceso de valorización, siendo un proceso posible gracias a la desestructuración de la clase obrera, resultado de la ausencia de un proyecto alternativo de la fuerza de trabajo frente al capital. A estas precisiones es posible añadir la complejización de la clase obrera, vinculada a la dilatación de la esfera de la producción hacia la esfera del consumo, y la proyección de un Estado planificador (colonizador de los mundos de vida) sobre la sociedad. Esto es, de la supeditación formal del trabajo bajo el capital a la supeditación real, de modo que el capitalismo se realiza como totalidad. Este despliegue, que es el despliegue de la sociedad capitalista, ha girado sobre dos espacios: 1. la utilización de trabajo como valor de uso (entre sus mecanismos encontramos el alargamiento e intensificación de la jornada de trabajo) y 2. la reducción del valor de cambio del trabajador; todo ello mediante:

- Un ataque directo al salario gracias entre otras a la desprotección sindical, la constitución de un ejército de reserva de mano de obra, pese al aumento de la capacidad productiva del salario por innovaciones tecnológicas que permiten incluso la sustitución de trabajo por maquinaria.

- El propio capital se ha encargado de restituir el viejo sentido del trabajo, instrumento de tortura y sujeción política, aunque ahora se intente vender como bien escaso. Este desplazamiento del trabajo hacia lo residual deja paso a un nuevo ídolo que se coloca en el centro de las relaciones sociales: el dinero. La consecuencia es obvia, la monetarización general de todas las relaciones y mercantilización absoluta. Todo ello unido a la ausencia de necesidad alguna de trabajo humano en multitud de actividades ligadas al ciclo productivo origina, entre otras cosas que el salario en sus varias modalidades (salario del empleado, subsidio de paro, renta mínima de inserción) se convierta en “salario del miedo”: remuneración a cambio de orden, de un uso adecuado, funcional (trabajo, formación, civismo). El capital nos somete a un doble vínculo: ser trabajadores sin trabajo y por otra parte nos impone políticamente la ley del valor trabajo (solo se puede intercambiar salario por trabajo).
- Aparición del salario indirecto, desmercantilización (y dependencia) progresiva de un contingente cada vez mayor de la sociedad (Offe, 1984) inserto en la intensificación de los procesos que tienden a individualizar la negociación de las condiciones salariales. Un proceso que se desarrolla en dos líneas paralelas: una que rompe la estructura de la negociación colectiva, otra que facilita las formas de negociación individualizada.
- Un proceso de fragmentación de la producción (descentralización productiva, externalización, subcontratación) y la generación de un mercado de trabajo fragmentado que ha actuado disolviendo a la clase obrera como realidad político-organizativa.
- Quiebra de las organizaciones obreras que permite actuar libremente en la reconfiguración del mercado de trabajo con cambios en las relaciones jurídico-laborales (trabajo precario, sumergido), en las condiciones de trabajo y en las condiciones salariales (no sólo descenso sino inseguridad, nominalización salarial). Tres rasgos caracterizan esta crisis: la caída de las tasas de afiliación, el progresivo estrechamiento de sus bases sociales lo cual conlleva que el hecho sindical aparezca circunscrito casi en exclusiva a grandes empresas y determinadas ramas de la producción y se encuentre prácticamente ausente en sectores donde predomina la temporalidad; y la aparición y desarrollo de sindicatos circunscritos a ámbitos concretos de trabajo. Todas ellas se podrían resumir en la baja representación, dependencia y cooptación, y la necesaria corporativización.

Pasaje en definitiva desde la clase obrera a la fuerza de trabajo, con tintes más o menos miserabilistas que contemplan con claro pesimismo los nuevos cambios acaecidos en la sociedad actual y que anuncian la ruptura de cualquier capacidad por parte de la fuerza de trabajo de sustraerse a las determinaciones de la lógica del mercado. Para profundizar en esta disyuntiva han sido de utilidad los enfoques teóricos que consideran la dualidad de la estructura del mercado de trabajo, por un lado, arrastrando elementos del pasado y, por otro, estableciendo premisas de que en realidad son las nuevas formas de trabajo de la sociedad postindustrial (VV.AA, 1993). En este sentido, el sociólogo francés Robert Castel (1997) se refiere en su diagnóstico del modelo social actual de dos zonas contrapuestas que conviven en la realidad social: las zonas integradas y las zonas de vulnerabilidad social, otorgándole en su modelo social una relevancia importante al ámbito espacial. En cuanto a las zonas integradas o zonas sociales, entendidas como autoconcentradas y soberanas, cabe entender que la integración se produce tanto a nivel social como a nivel espacial representando zonas de alto consumo, alta innovación, dinamismo tecnológico, disponibilidad de servicios, etc. Éstos son capaces de generar una situación de hegemonía política y social y en ellas se mueven las clases dominantes en ese universo cosmopolita de grandes ciudades interconectadas, haciendo uso de un consumo cada vez más individualista y productivista.

Las otras zonas son espacios geográficos y sociales más distanciados de las primeras (no necesariamente alejados de forma física). Las zonas de vulnerabilidad social, que cada vez generan más riesgo y mayor empleo precarizado, y por tanto con menores situaciones de seguridad, no poseen ninguna hegemonía en el orden de lo económico, ni capacidad de decisión. Estas zonas dependen de las decisiones ajenas y “tenden a generar una dinámica de tipo secundario, una dinámica de características residuales, donde se concentran de manera porcentualmente significativa las actividades más degradadas y los mayores niveles de actividad precaria, imperfecta, de baja innovación y de irregulares condiciones de contratación y realización del trabajo” (Alonso, 1998: 54).

El modelo de Castel acepta la proliferación de estas zonas en la estructura social de Europa, llegando a reproducirse tanto de forma social como de forma territorial. Estas zonas tienden a tener una fuerte dependencia de recursos económicos, tecnológicos, educativos, informacionales, comunicacionales y culturales, de las zonas de decisión. Las distancias no se hacen



importantes a través del orden físico sino por la dimensión social. En este sentido, cabe pensar que el trabajo de la confección, las organizaciones productivas y el contexto en el cual se desenvuelven, en el caso de que tuvieran lugar las atribuciones anteriores, podrían identificarse con este espacio vulnerable ubicado en los espacios más favorecidos por la economía, que se asimila perfectamente con una dimensión social determinada como consecuencia de esa vulnerabilidad productiva, y a una dimensión territorial, afectando de forma homogénea a un espacio determinado.

En la mayoría de los casos la exclusión es un concepto perverso que hace suponer que hay gente que está en fuera de lo social, cuando nadie en realidad lo puede estar. Por eso parece más válida la noción de marginalidad, porque el hecho que estas personas se encuentren en el borde no significa que hayan cortado su relación con el centro. Por eso es que, más que la exclusión, Castel (1997: 14-17) intenta introducir la desafiliación para ubicar a la gente en dificultad. “La exclusión se impuso hace poco como un concepto al cual se recurre a falta de otro más preciso para dar a conocer todas las variedades de la miseria en el mundo: el desempleado de larga data, el joven de los suburbios, el sin techo, etc. (...) La cuestión de la exclusión deviene entonces en la “cuestión social” por excelencia. El impacto no cesó desde entonces”.

Según Castel, hay fuertes razones para rechazar el uso conceptual de la noción de exclusión: “La primera razón para desconfiar de la exclusión, es justamente la heterogeneidad de sus usos. Ella nombra una infinidad de situaciones diferentes, borrando la especificidad de cada una. Dicho de otro modo, la exclusión no es una noción analítica. No permite llevar a cabo investigaciones precisas de los contenidos que pretende abarcar”.



Y agrega: “En efecto -la segunda y principal razón para desconfiar de esta noción- hablar de exclusión conduce a autonomizar situaciones límites que toman sentido únicamente si las reubicamos en un proceso. De hecho, la exclusión se da como el estado de todos los que se encuentran por fuera de los circuitos activos de intercambios sociales. En última instancia, esta señalización puede valer como una primera localización de los problemas que deben ser analizados, pero habría que agregar enseguida que estos “estados” no contienen su sentido en sí mismos. Son el resultado de diferentes trayectorias que los marcan. Efectivamente, no nacemos excluidos, no fuimos siempre excluidos, a menos que se trate de un caso muy particular”.

Qué es posible hacer para reintroducir en el juego social a los individuos excluidos por la coyuntura y poner punto final a una cascada de desafiliación que amenaza con dejar debilitado el conjunto social. Cae preguntarse si es el Tercer Sector quien evita que los individuos caigan, utilizando la terminología de Castel, de la vulnerabilidad a la desafiliación social. Al respecto es necesario explorar las condiciones de constitución y mantenimiento del tejido social. Este autor alerta sobre el peligro para la construcción del tejido social de aquellos individuos que se hallan en permanente dependencia. Este concepto nos permite realizar una mirada crítica sobre los efectos, tanto a nivel individual como social, del Tercer Sector.

En el mismo sentido, Andrés Bilbao (1999), con su contribución a la perspectiva del conflicto social, señala que éste es generado por las irregularidades existentes en las condiciones de trabajo y que aún permanecen ocultas a ojos de la justicia social. La precariedad laboral, según este autor, es una degeneración

del mercado de trabajo en una de sus formas más hostiles, una tendencia que supone un claro síntoma de hacia donde se dirige la nueva configuración del mercado de trabajo. El origen de esta deformación se sitúa en las reformas del mercado de trabajo que han tenido lugar en los últimos años y que han favorecido la flexibilización del mismo. De este modo, el crecimiento del desempleo, la ruptura de la negociación colectiva, la introducción de las nuevas modalidades de contratación, etc. han invertido la anterior tendencia hacia la rigidez iniciando un proceso de flexibilización.

Desde este punto de vista, las irregularidades visibles en ciertos sectores productivos no corresponden a la otra cara de la modernización, sino que por el contrario son una consecuencia de la misma, y tal vez su máxima representación es la nueva morfología del mercado de trabajo, caracterizado por unas relaciones laborales regidas exclusivamente por la lógica del mercado que lleva incluso a la pérdida de la noción del derecho al trabajo.

Se plantean dos posiciones políticas todavía hegemónicas respecto a la cuestión del trabajo y el empleo:

- La nostalgia de los viejos tiempos del pacto social fordista, reactiva y conservadora en tanto que parece aclamar y admitir la explotación del pleno empleo. Representa pues una realidad laboral vieja, caracterizada todavía por la homogeneidad de las condiciones de vida de la fuerza de trabajo.
- Pero lo que nos encontramos es con una hegemonía tendencial de las nuevas figuras del trabajo atípico (y ya con un carácter estructural) caracterizadas por la precariedad de las condiciones de trabajo y de los niveles de renta. Ante esta ampliación exponencial del trabajo atípico, la estrategia sindical ha basculado entre el refuerzo de su vocación corporativa y el sueño involucionista del retorno al pleno empleo de los tiempos del *welfare*, gracias a diversas fórmulas de reparto del trabajo.

En un primer bloque situaremos algunas de las más relevantes entre las ‘posibilistas’ o ‘alternativas’, respetuosas por lo general con las reglas de juego que regulan la esfera macro y microeconómica, cuyo denominador común radica en el propósito de atenuar las consecuencias generadas por la dualización social producto del cambio tecnológico-político. Yendo un poco más allá, en algunos casos se presupone que el desarrollo de algunos de los sectores desmercantilizados, acabará por transformar la organización capitalista de

la sociedad (versión socialdemócrata de fin de siglo). En esta última se puede distinguir escuetamente:

- a) En el contexto de la redistribución del trabajo (se concibe que el trabajo es condición necesaria para la obtención del complemento económico) instaurar un contrato social renovable que permita percibir una remuneración, 'segundo cheque', como compensación por la disminución en los ingresos a causa de la reducción en horas de trabajo.
- b) Derecho a una 'renta básica', modesta sin contrapartidas (obligaciones) como compensación por haber renunciado voluntariamente a concurrir en el mercado de trabajo.
- c) 'Renta básica' garantizada para todo excluido calculada a partir de las posibilidades que ofrece el PIB (producto interior bruto).

La corriente de la autonomía obrera

Por último autores como T. Negri, M. Lazzarato, M. Tronti, S. Bologna... parten de una sospecha: la curiosa fascinación de los marxistas con los mecanismos capitalistas del despotismo fabril o de la dominación cultural burguesa y la instrumentalización de la lucha de la clase obrera. Ello les había impedido contemplar la visión de un auténtico sujeto antagonista; sólo se reconoce a la clase capitalista como único sujeto activo de la historia, ya que incluso el desarrollo de la clase obrera se percibe como una derivación más o menos sometida al despliegue del capital. Pero lo que estos autores sostienen es que no ha habido sólo uno sino dos sujetos en la historia del capitalismo, y por tanto una creciente tensión entre la dialéctica del capital y sus leyes de expansión por una parte, y una lógica antagonista de separación de la clase obrera por otra.

La dialéctica no es aquí una ley metafísica ni un desenvolvimiento cronológico, sino más bien la forma en que el capital trata de anular la lucha de clases. En otras palabras, cuando el capital logra someter la subjetividad de la clase obrera a la condición del desarrollo capitalista imponiendo una unidad de movimiento, lo que necesariamente debe hacer es anticipar, desbordar a este otro sujeto -la clase obrera- que se desenvuelve con su propia lógica separada, una lógica que no es dialéctica, sino más bien antagonista: no trata de establecer un control sobre el otro sujeto, sino más bien de destruirlo para liberarse. Dos lógicas distintas para dos clases diferentes y opuestas.

La gran transformación en curso y su paradoja residen en que en la medida que el trabajo inmaterial,

convertido ya en un componente importante del proceso de trabajo, pertenece completamente al obrero, el sujeto-productor ya no se integra en la producción sólo con el ropaje del capital variable, sino que es portador simultáneamente de componentes de capital constante. Así, el mando capitalista bajo estas condiciones deviene más y más parasitario más y más superfluo. Imposibilitado de dirigir y movilizar unilateralmente el proceso de trabajo, como lo hacía anteriormente a través de la distribución arbitraria entre trabajo intelectual y trabajo manual, el capital se ve obligado a utilizar más frecuentemente el poder político en términos de función represiva. Mientras la democracia se hace cada vez más restringida, el nuevo sujeto obrero reivindica para sí toda la hegemonía en el proceso de trabajo. Sobre esta potencialidad política se asienta la nueva composición de clase.



Es la hora entonces del *obrero social*. El concepto de obrero social pertenece a la época en la que el ciclo del capital productivo no puede ser más identificado con la fábrica, sino con un proceso que transcurre en toda la sociedad. El obrero social es el sujeto social constituido en la dinámica del antagonismo cotidiano, portador, tanto en sus comportamientos como en su subjetividad, de la respuesta radical a la explotación y a la dominación capitalista en la época de la "subsunción real". Conforman la nueva figura obrera posfordista, de la misma manera que lo fue el obrero profesional calificado en la fábrica taylorizada, o el obrero masa en la fábrica fordista y del *Welfare State* keynesiano. La categoría del obrero social no está referida a una figura de clase abstracta o sociológica, sino a un sujeto colectivo que se define en y por su relación conflictiva con el estado de cosas presentes. El obrero social es la figura obrera hegemónica potencial.

La composición de clase del proletariado social alcanza por su forma un grado esencialmente social con características polivalentes, alto grado de movilidad y contenido inmaterial e intelectual desde el punto de vista de la sustancia del trabajo. Es el tipo de trabajo abstracto marxiano el que se ve modificado.

Simultáneamente se ha operado un proceso de fragmentación en el propio proletariado. Un sector protegido sindical y provisionalmente; y otro descentralizado y marginal, desprovisto de seguro social y profundamente explotado. En este marco se construye una “sociedad de asistencia” vergonzante que convierte a los pobres y precarios en sujetos de control al someterlos a técnicas de individualización y sumisión sustentando lo que se ha dado en llamar los “gobiernos de la individualización”. Las amplias capas de trabajadores sometidos a esta vida transitoria entre el empleo y el desempleo son testimonio de la forma violenta que adopta la subsunción real en nuestras sociedades. El hecho de que casi el 80% de los nuevos contratos de trabajo sean contratos “precarios” nos habla de un deslizamiento del modelo de relación salarial, del corrimiento del trabajo asalariado hacia el empleo, que crean un mercado de trabajo donde el término medio son los empleos precarios y sus extremos el desempleo y el empleo. Nadie está excluido de esta dinámica. Y son las políticas estatales las que legislan sobre el paso de una situación precaria al paro o al empleo. Hay en esto un particular interés en modelar y regular la fuerza social productiva. Ni las políticas de apoyo al empleo son productivas ni el seguro de desempleo es asistencia, sino formas sutiles de control y regulación de la fuerza social. Expresan de la manera más encubierta la moderna política de dominación y control del capital sobre el trabajo.

Pero la desestructuración de la clase obrera repercute sobre la propia lógica de la reestructuración capitalista. El capital experimenta una presión social que lo desestructura. Y el centro del proyecto capitalista pasa a ser la conjugación del mando y el control social. Nunca como hasta ahora el Estado fue tan intolerante con aquellos espacios sociales ambiguos donde se constituyen las minorías sociales, entre ellos los parados. El Estado capitalista se refuncionaliza de acuerdo con la lógica del capital que procura su estabilización.

Ha surgido un nuevo tipo de sujeto proletario que trasciende los términos del trabajado productivo o improductivo. Pero también la composición de clase del proletariado se ve brutalmente alterada por la irrupción de los parados que cuestionan en su dinámica no sólo la disciplina de la empresa sino también

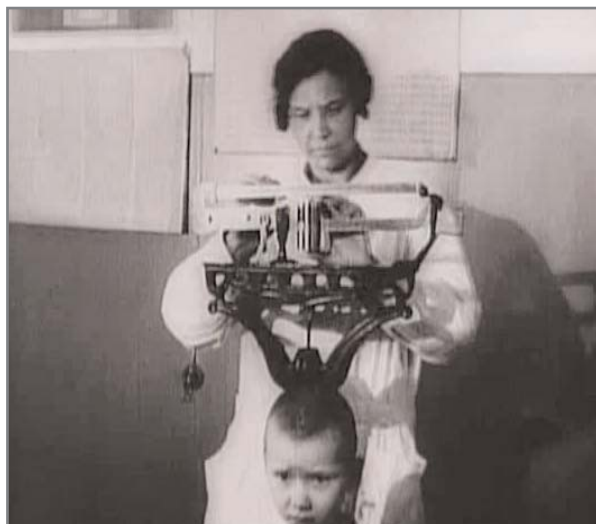
su dependencia del Estado. Todo parecería indicar que la tendencia previsible es a la hegemonía del obrero social; mientras tanto, la virulencia de la oposición estará en manos de los excluidos sociales con fluctuaciones imprevisibles.

El punto de vista que articula la obra de estos autores en su búsqueda de los nuevos antagonismos de clase es el de la independencia del proceso de autovalorización proletaria. Y no sólo en una de las obras pioneras, *Dominio y Sabotaje*, toda la producción posterior de Negri por ejemplo se organiza, de un modo u otro, a partir de los supuestos básicos que en aquella se presentaban. El carácter activo, anticipador, no sólo resistente del proletariado, permite y exige una “autovalorización”. La “autovalorización” proletaria es, por decirlo de ese modo, la forma que asume el (contra)poder obrero, el conjunto de prácticas y formas de lucha, de instancias de resistencia, de materializaciones de su potencia de cambio, que el proletariado es capaz de levantar contra el poder del capital entendido como régimen y como sistema. La autovalorización proletaria y sus resultados constituyen la actuación colectiva que anula la dependencia y la explotación y que, además, proyecta la posibilidad de una articulación de la socialidad que se sitúe al margen del dominio capitalista.



Negri es consciente de que al introducir el punto de vista de la independencia está haciendo saltar por los aires en buena medida el modo habitual de entender las cosas por parte del movimiento obrero: si éste venía considerando a los capitalistas como los auténticos sujetos del curso de la historia (los que ejercen el poder -mientras el proletariado simplemente lo pade-

ce- y los que obtienen el plusvalor -mientras el proletariado es explotado o, a lo sumo, resiste a la explotación-), la nueva perspectiva insiste en el carácter también activo del proletariado, y en él cifra su capacidad de anticipación, de enfrentamiento y de revuelta. Para Negri el papel que el proletariado desempeña en la lucha de clases no es el de la resistencia sino, antes bien, el de la fuerza productiva que la burguesía se ve obligada a dominar para afirmar su poder y obtener su beneficio.



Sucede que la propia perspectiva adoptada, de manera paradójica, hace que la opción de la independencia de clase lleva a unas consecuencias cuya virtualidad teórica y práctica no está tan clara. En un primer término, tanto frente al insurreccionalismo como frente al oportunismo de la "utopía pacífica", Negri plantea la necesidad de construir la independencia de la clase obrera como proyecto de autovalorización, es decir, de buscar en la independencia frente a la explotación y el dominio la clave desde la que entender el objetivo práctico del movimiento; si el proletariado es una fuerza creadora y activa (no sólo de mercancías sino, fundamentalmente, de socialidad y vida, de relaciones sociales), la opción revolucionaria tiene que insistir en la necesidad de una apuesta por la construcción de redes de cooperación que anulen el dominio capitalista haciendo inviable el mantenimiento del dicho orden: lucha eficaz por la independencia proletaria, lucha por la autonomía (independencia proletaria = autonomía = comunismo); sin embargo, desde el momento mismo en que nos adentramos en esta obra, lo que era proyecto o afirmación de un deseo empieza a entenderse como una tesis sobre la realidad, lo que era exigencia se convierte en determinación "ontológica", hasta el punto de convertirse en un

discurso que crece sobre sí mismo y conlleva el peligro letal de verificarse a sí mismo siempre y tan sólo mediante los sucesivos pasajes de su propia lógica formal. Asumir el punto de vista de la independencia del proceso de autovalorización proletaria deja de significar "pretendemos construir la independencia y la autonomía respecto del capital y del mando" para pasar a entenderse como "el proceso de autovalorización obrera es radicalmente distinto del proceso de producción y reproducción capitalista". En otros lugares y en otros autores la cuestión recibirá una nueva vuelta de tuerca según la cual la clase trabajadora "se mueve y desarrolla con su propia lógica separada".

La lógica de la separación es, entonces, el elemento que permite la recomposición teórica y estratégica que la autonomía obrera despliega de forma programática; esa lógica de la separación es, pues, un artefacto desde el que es posible pensar en términos de autovalorización, esto es, en términos de no-compromiso con el orden capitalista: una lógica desde la que pensar una práctica que conduzca a la independencia de clase y la autonomía, desde la que levantar un proyecto (constituyente) frente al poder y frente a la resignación o el consentimiento, frente a la mediación que imponen las viejas instituciones del proletariado fabril y de la balanza geo-estratégica. Sin embargo, los "saltos" que se constituyen como instrumento necesario de la nueva categorización de la alternativa, acaban transformándose en la propia obra de Negri (y de algunos otros autores del ámbito) en determinaciones ontológicas supuestas, esto es, inducen derivaciones del pensamiento que de ningún modo pueden ser aceptadas sin crítica. El "salto" de método que explícitamente fundamenta la apuesta teórica que Negri realiza es un peligroso salto mortal que no se da sin consecuencias; supone una redefinición completa del proyecto de la "autonomía", de su concepto mismo: de entender la autonomía como anhelo de liberación (respecto del capital y respecto de cualquier tipo de mediación jacobina de las vanguardias) a entenderla como afirmación fáctica del carácter fundante del proletariado; el proletariado (social, ciertamente, pero proletariado) como sujeto de la historia, como entidad primordial, como la nueva *natura naturans* frente a la que el capital es puro momento reactivo, simple parásito del que habría que librarse. Pero tal vez, y aún aceptando la pertinencia del análisis de la composición de clase e incluso de la necesaria imaginación para anticiparse al futuro, el nudo del que la autonomía arranca explícitamente para fundamentarlos, en primer lugar es erróneo y en segundo término innecesario.

Es innecesario porque para producir una ruptura teórica con la vieja ortodoxia como para abrir la posibilidad de una nueva práctica política, es imprescindible (y basta con) mostrar la profunda esclerosis y la barbarie de pensamiento que supone mantener sus fórmulas y sus recetas, recuperando el verdadero sentido materialista que no anida sólo en una determinada versión ortodoxa de la teoría del valor. Es erróneo, simplemente, porque las tesis en la que se asienta es problemática y es precisamente en dicha discusión donde hallamos las líneas de fractura o bien las limitaciones de esta corriente:



1. En principio y ante todo, ausencia de correspondencia empírica entre lo enunciado y las realidades: no es un problema de las estadísticas, sino más bien de ontologización de las descripciones locales y coyunturales del propio ámbito de los autores. Véase por ejemplo la tan traída metáfora obrero masa-obrero social, surgida de la descripción de la emigración sur-norte y la proletarianización de estas masas campesinas en las cadenas fordistas del norte italiano, que ha acabado convirtiéndose en una categoría ontológica aplicable a cualquier ámbito del universo productivo, si no mundial al menos occidental.
2. En segundo lugar, un cierto "proudhonismo", porque se entiende el trabajo como una actividad humana genérica (hacer cosas que produzcan bienes y servicios de utilidad para los demás) y al mismo tiempo concreta. La unidad natural y original entre productores y obras y entre individuos y comunidades se encontraría coyunturalmente rota en el capitalismo (alineación, anomia, vampirismo) y necesariamente habría de ser reconstruida sin esa pesada carga que como lastre supone el capital. Pero

en realidad el trabajo da cuenta de unas relaciones sociales históricamente específicas, aquellas para las cuales su determinación salarial sitúa a la actividad productiva como mediación social dominante sobre el conjunto de las actividades sociales. Esto remite a la obra de Marx y sin embargo se contradice punto por punto con lo hasta aquí planteado: ni la emancipación posible consiste en la liberación del trabajo humano de sus corsés capitalistas (ese trabajo humano es una realidad capitalista), ni el desarrollo histórico viene impulsado por una contradicción esencial entre la producción (fuerzas productivas) y el mercado (relaciones de producción).

3. En tercer lugar porque el proletariado no es "autónomo"; no es cierto que su actuación en lo social esté determinada por una lógica propia, por la lógica de la autovalorización: otra cosa distinta es que pretenda construir su socialización al margen de la valorización capitalista. En este sentido el capital no es pura fagotización de la productividad obrera: si algo es constituyente de realidad (de realidad monstruosa, pero realidad: el mundo en el que vivimos) es el capital mismo; los tres tomos de *El Capital* están escritos, precisamente, para demostrarlo (y logran hacerlo). La sociabilidad, que aparecería aquí como el patrimonio exclusivo y arma fundamental de la organización política frente a la asocialidad (mercantilización, individuación, deshumanización) que caracterizan al capital, no es un monopolio de la clase obrera: el capital, la relación capital-trabajo, también crea sociabilidad.
4. La lógica de la separación, la que se ha manifestado en las luchas obreras durante siglo y medio como anhelo de ruptura de los marcos de la (re)producción capitalista, como anhelo de comunismo, no necesita ser pensada como un necesario momento del devenir dialéctico (y parece que es eso lo que estos autores hacen cuando convierten el paréntesis de método en determinación ontológica), ¿qué problema (teórico o político) encuentran en mantener el comunismo (el comunismo del aquí y ahora, el comunismo de la afirmación presente) en el terreno de los objetivos? El proletariado no es expresión del comunismo, no es comunidad libre (autónoma, autonormada) fagotizada por la avidez capitalista. Es, como el capital mismo, resultado de la articulación social capitalista con la que —como con el capital mismo— hay que acabar cuanto antes.

En nuestra opinión, la cuestión que se plantea es muy importante, sobre todo porque si se toma en consideración tiene consecuencias trascendentales. Señalaremos sólo tres de ellas:

Por un lado, hay que tener cuidado cuando se afirma, sin más explicaciones, que la dominación capitalista hoy es una dominación política.

En segundo término, hay que tener cuidado cuando, sin más explicaciones, se dice que hoy el obrero social es el sujeto revolucionario por el que circula el flujo del *General Intellect* que modula afectos e inmateria- liza los ciclos (re)productivos. Hay que tener cuidado porque cualquiera podría pensar que al comunismo “sólo” le falta la materialización política, algo así como tomar el poder o ganar unas elecciones: que el mundo “ya ha” cambiado y que sólo hay que cambiar el gobierno. La tesis de la autonomía de lo político no deja de causar estragos incluso entre quienes la criti- can explícitamente.

Por último, la lógica de la separación, la orientación de toda acción y de toda hipótesis teniendo como horizonte de la liberación (llamémosla así, de la auto- valorización posible) es una exigencia para cualquier opción política que no quiera hundirse en la resigna- ción o la complicidad. La lógica de la separación, sin embargo, no tiene porqué ser pensada como determi- nación ontológica.

Bibliografía y sitografía

- ALONSO, L.E. (1998): “Crisis de la sociedad del trabajo, exclusión social y acción sindical: notas para provocar la discusión”. En M.A. García y A. Santos, *El reparto del tra- bajo*. Vol. 1. Alzira, Germania.
- AMIN, S. (2001): *Crítica de nuestro tiempo, a los ciento cin- cuenta años del Manifiesto Comunista*, México, Siglo XXI.
- ARONOWITZ, S. Y DI FAZIO, W. (1994): *The jobless future. Sci-Tech and the dogma of work*, Minneapolis, The University of Minnesota Press.
- BAGNASCO, A. (1987): *Las tres Italías*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- BAUDRILLARD, J. (1993): *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas, Monte Ávila.
- BENKO, G. y LIPIETZ, A. (eds.) (1994): *Las regiones que ganan. Distritos y redes. Los nuevos paradigmas de la geografía económica*, Valencia, Alfons el Magnànim.
- BIFO (2003): *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento social*. Madrid, Tafricanes de sueños.
- BILBAO, A. (1999): *El empleo precario. Seguridad de la economía e inseguridad del trabajo*. Madrid, Los libros de la catarata.
- BOLOGNA, S. (1998): *Nazismo y clase obrera*. Madrid, Akal.
- BOYER, R. (dir.) (1986): *La flexibilidad del trabajo en Europa*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- BRUSCO, S. (1992): “El concepto de distrito industrial: su génesis”, en PYKE, F.; BECATTINI, G. y SENGENBERG- ER, W. (comps.): *Los distritos industriales y las pequeñas empresas. I. Distritos industriales y cooperación interempresarial en Italia*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- CASTEL, R. (1997): *La metamorfosis de la cuestión social*, Barcelona, Paidós.
- COCCO, G. y VERCELLONE, C.: *Los paradigmas sociales del posfordismo*, <http://www.nodo50.org/cdc/textos.html>
- GARCÍA DEL CAMPO, J.P.: *Una lógica de la separación (Para discutir con Negri)*, <http://tallerv.contrarios.org>
- HABERMAS, J. (1984): *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Tecnos.
- HARDT, M. y NEGRI, T. (2002): *Los trabajos de Dionisios*. Madrid, Akal.
- LAZZARATO, M. y NEGRI, T.: *Formas de vida y producción de subjetividad*, <http://www.nodo50.org/dado/textosteo- ria.html>
- MÉSZÁROS, I.: *La teoría económica y la política: más allá del capital*, <http://www.herramienta.com.ar/>
- NEGRI, T. (1979): *Dominio y sabotaje*, Barcelona, El Viejo Topo.
- NEGRI, T. (1980): *Del obrero masa al obrero social. Una entrevista sobre el obrerismo*, Barcelona, Anagrama.
- NEGRI, T. (2003): *Marx más allá de Marx*. Madrid, Akal.
- NEGRI, T. y HARDT, M. (2001): *Imperio*. Barcelona, Anagrama.
- OFFE, C. (1984): *La sociedad del trabajo. Problemas estruc- turales y perspectivas de futuro*. Madrid, Alianza.
- OIT (1999): *Informe sobre el empleo en el mundo 1998-1999, Tendencias del empleo en el mundo: un panorama desalentador*, Ginebra, OIT.
- PETRAS, J. (2000): *Globaloney, el lenguaje imperial, los int- electuales y la izquierda*, Antídoto-Herramienta, Buenos Aires.
- PIORE, M. J. y SABEL, C. F. (1990): *La segunda ruptura industrial*, Madrid, Alianza.
- RIFKIN, J. (1997): *El fin del trabajo*, Barcelona, Paidós.
- RIFKIN, J. (2000): *La era del acceso, la revolución de la nueva economía*, Buenos Aires, Paidós.
- TRONTI, M. (1999): *Obreros y capital*. Madrid, Akal.
- VV.AA. (1993): *La larga noche neoliberal*. Barcelona, Icaria.
- VV.AA.: *Posfordismo y producción inmaterial*, <http://- www.nodo50.org/dado/textosteo- ria.html>

DEL “VALOR TRABAJO” A LA EXCEPCIÓN. PERIPECIAS DEL TRABAJO ABSTRACTO

por Juan Domingo Sánchez Estop

“Quiero ser el presidente del valor trabajo”
Nicolas Sarkozy¹

La posibilidad de la economía política como disciplina y la correlativa afirmación de la existencia de una esfera económica autorregulada dependen de la formulación de una teoría coherente del valor. Sólo disponiendo de una medida uniforme -el valor de cambio- que permita el intercambio de mercancías de calidades y cantidades distintas es posible que el mercado funcione como dispositivo central de la “autorregulación” de la esfera económica y en último término, que exista la esfera económica como tal². La teoría del valor traba-



jo formulada en su versión clásica por David Ricardo pretende constituir una solución a este problema³. El trabajo humano incorporado en cantidades distintas en cada una de las mercancías constituye según esta teoría la sustancia común de todo valor, el fundamento, por lo tanto, de todo intercambio. Marx aceptará y a la vez criticará este planteamiento. Por un lado, la posición ricardiana tiene el mérito incontestable de constituir una teoría general del valor que va más allá de la teoría del valor trabajo limitada a épocas primitivas de escasa división del trabajo que formulara Adam Smith. Los distintos epígonos de la economía clásica, para los cuales el cálculo de los precios y de sus variaciones en función de la oferta y de la demanda -en el marco de una teoría del equilibrio general- es base suficiente para comprender los intercambios omitirán cuidadosamente esta teoría. No obstante, si en lugar del punto de vista de la pragmática comercial, -el del tendero según Marx-, se adopta una perspectiva teórica, resulta indispensable una explicación de la naturaleza del valor para saber no sólo cómo funciona el mercado, sino qué ocurre en él y fuera de él. Con todo, una teoría del valor trabajo cuyo único objetivo sea entender la posibilidad de los intercambios mercantiles como la formulada por los ricardianos no puede satisfacer a Marx. En primer lugar, porque la teoría del valor trabajo de Ricardo sigue conservando un aspecto moral, manifestando cierto grado de filiación con la tesis lockeana de

1.-Durante la campaña electoral que le condujo a su cargo actual, el presidente de la República Francesa y conocido showman, Nicolas Sarkozy adoptó una muy curiosa retórica “marxista” a la hora de defender la necesidad de que todos trabajaran más: según él era necesario defender el “valor trabajo”. En un primer momento pudo resultar sorprendente el descarado oportunismo del muy casadero presidente, que defendía una política neoliberal como la liberalización de los horarios y la ampliación del tiempo de trabajo en nombre de algo que suena tan “marxista” como el valor trabajo. Sin embargo, su intuición no era a fin de cuentas tan errada y tal vez fuera la izquierda heredera del marxismo la que cometiera un error asumiendo como propio un tema que pertenece más a la economía que a su crítica marxiana.

2.-Cf. Karl Polanyi, *La gran transformación*.

3.-“The value of a commodity, or the quantity of any other commodity for which it will exchange, depends on the relative quantity of labour which is necessary for its production, and not on the greater or less compensation which is paid for that labour.” David Ricardo, *On the Principles of Political Economy and Taxation, Chapter One, Section 1* (“El valor de una mercancía, o la cantidad de cualquier otra mercancía por la que esta se intercambia, dependen de la cantidad relativa de trabajo necesaria para su producción, y no del mayor o menor salario pagado por ese trabajo”)

la propiedad fundamentada en el trabajo y apunta hacia la utópica perspectiva de una sociedad de propietarios que se afirmará entre los ricardianos de izquierda. Si Locke y Ricardo plantean una continuidad entre trabajo y propiedad, Marx, al analizar el modo de producción capitalista, afirmará la rotunda discontinuidad entre ambos términos, como consecuencia de unas relaciones sociales -las capitalistas- en las que el propio trabajo incorporado al proceso de valorización del capital como trabajo abstracto perpetúa la expropiación del trabajador. El trabajo en el capitalismo no se conforma con no ser la causa de la propiedad: en realidad es el principal obstáculo para el acceso a ella⁴. En segundo lugar, el problema fundamental de la teoría abstracta y ahistórica del valor trabajo propugnada por Ricardo es que sigue siendo una teoría económica.

El principal objetivo teórico del autor del *Capital* es realizar una *crítica de la economía política*, no hacer una aportación, por original o crítica que sea, a esta disciplina pretendidamente científica que, no casualmente, inaugura la ya larga serie de las “ciencias humanas”. Por ello mismo, un logro teórico indiscutible como es la teoría del valor trabajo no puede quedarse en una fórmula abstracta, económica. Es necesario desde el proyecto teórico de Marx mostrar en qué condiciones sociales, jurídicas y políticas se efectúa el trabajo que sustenta el valor de las mercancías. Ve así Marx que la producción del valor en el contexto de las relaciones capitalistas, a pesar de la apariencia pacífica que le confieren la pragmática comercial y el derecho, es simultáneamente producción de plusvalía en el marco de un proceso que integra producción de mercancías y explotación de la fuerza de trabajo como sus dos aspectos indisolubles. La explotación no es, sin embargo, un fenómeno natural, respecto del cual los individuos explotados deban permanecer pasivos, tampoco es una condición particularmente deseada por nadie. Los presupuestos sociales de la explotación/producción capitalista resultan no ya de una dinámica económica, sino de una violencia social y política originaria a resultados de la cual están en el mercado los dos elementos cuyo “encuentro” es condición de posibilidad del capitalismo: los

trabajadores libres y la riqueza monetaria también libre. Esta violencia de carácter constituyente cuyo objetivo principal es producir y perpetuar la expropiación de los trabajadores, se mantiene en las fases posteriores, si bien no de manera abierta, sí como posibilidad latente siempre dispuesta a actualizarse en caso de “necesidad”.

La mera existencia de fuerza de trabajo disponible en el mercado a título de mercancía es resultado de la expropiación del trabajador, expropiación que tras una fase inicial de violencia abierta pasa a realizarse en el impecable marco de la libertad jurídica y del intercambio entre iguales de valores equivalentes⁵. La



crítica marxista del valor trabajo es un elemento fundamental de la crítica de la economía política, pero también la base de toda posible crítica del derecho y la política⁶. Los derechos humanos, los principios de libertad e igualdad que sirven de base al derecho y al Estado de derecho, encuentran su fundamento, no ya en la naturaleza como pretenden sus defensores, sino en la universalización de las relaciones de mercado. El proyecto (neo)liberal de una *sociedad de mercado* en la que todas las relaciones interindividuales tienden a

4.- “La separación de la propiedad del trabajo se presenta como una ley necesaria de este cambio entre capital y trabajo”, K. Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Primera mitad, Grijalbo, Barcelona, 1977, p. 235

5.- En el régimen feudal la explotación es un fenómeno exterior a la producción, por lo cual el trabajador conserva siempre no ya la propiedad, pero sí la apropiación, el control efectivo, de sus medios de producción. Por mucho que el trabajador del feudalismo sea explotado mediante el tributo, normalmente puede subsistir materialmente por sus propios medios. La liberación del trabajador feudal respecto de los lazos de dependencia personal será concomitante con su separación respecto de sus medios de producción tanto individuales como colectivos.

6.- Cf. Eugen Pasukanis, *La théorie générale du droit et le marxisme*, Paris, EDI, 1979

convertirse en relaciones de intercambio basadas en el consentimiento y el contrato, está ya incluido en el planteamiento de un mercado cuya autorregulación se basa en la actuación de agentes libres, iguales y propietarios.

Por otra parte, el misterio de la acumulación primitiva, esa acumulación originaria de capital por un lado y de mano de obra disponible por otra, que se habría producido según el mito caro a los economistas clásicos como resultado de la confrontación de dos tipos morales: el ahorrador y el dilapidador, encuentra en Marx una explicación histórica en la violencia característica de las primeras fases del capitalismo. Esta violencia inicial sigue siendo reconocible en las relaciones coloniales e incluso en la posibilidad nunca abandonada por los gestores políticos del orden capitalista de una violencia estatal restablecedora del orden “normal”. La teoría de la soberanía como posibilidad permanente del “*coup d'Etat*” no es incompatible, como suponen tanto Carl Schmitt como los propios liberales, con la perspectiva liberal de un gobierno basado en la economía y en el derecho. Gracias al otro Karl (Marx) sabemos que el hilo conductor de la expropiación permanente une las formas normales y las formas excepcionales de dominación capitalista.

No hay una economía marxista

No es extraño oír hablar de economía marxista, pues tanto para los académicos de los países socialistas cuya voz se hacía oír aún en un pasado aún reciente, como para los marxistas occidentales y sobre todo para los economistas liberales resulta una evidencia que Marx es autor de una teoría económica, que es un



“gran economista”. Se trataría de una teoría crítica respecto de la economía burguesa, pero ello no es óbice para que esté inequívocamente integrada en una disciplina cuya legitimidad teórica no está en discusión. Sin embargo, todo intento de situar las tesis del *Capital* en la historia de la disciplina Economía Política choca con un detalle relevante de esta como es el subtítulo que, no por descuido, diera Marx a su obra principal: *Crítica de la economía política (Kritik der politischen Ökonomie)*. La presencia de este subtítulo que se encuentra también en los cuadernos de trabajo que sirvieron parcialmente de borradores al *Capital* (los *Grundrisse*) nombra y explicita conceptualmente el programa de trabajo teórico de Marx. No por haber sido escasamente tenida en cuenta por una inmensa mayoría de marxistas y de liberales resulta esta circunstancia anodina.

El *Capital* no es la exposición de una nueva doctrina económica que venga a corregir los “defectos” de las anteriores criticándolos, sino un radical cuestionamiento de la disciplina teórica que constituye la economía política y de su objeto, el análisis de las leyes por las que un mercado autorregulado gobierna a la vez la producción y la distribución de la riqueza. En realidad, lo que se propone Marx es realizar una crítica que vaya más allá de la crítica de la religión o de la ideología de un Feuerbach o un Bruno Bauer. No se trata por consiguiente de una mera “puesta sobre sus pies” de una teoría que andaba de cabeza debido a su fundamentación idealista al modo de la “crítica de la crítica crítica”. Se trata de mostrar, y en eso la crítica de Marx recupera el impulso de la gran empresa crítica kantiana, que *la economía política es una disciplina carente de objeto*. De manera análoga a como Kant aborda en la *Crítica de la razón pura (Kritik der reinen Vernunft)* la cuestión de la legitimidad de los objetos de la metafísica en tanto que objetos posibles de un conocimiento teórico humano, Marx abordará el problema del objeto de la economía política en una obra, *El Capital - Crítica de la economía política*, cuyo subtítulo tiene una estructura formal análoga a la del título de la principal obra kantiana: *Crítica de la razón pura*. Ambas obras negarán la posibilidad misma de estos objetos. En ambas también se fundamentará esta imposibilidad en una *contradicción*: en el caso de Kant, en los paralogismos que entraña necesariamente una utilización de los conceptos más allá de la experiencia posible, en el de Marx en el hecho de que el fundamento mismo de todo intercambio, el valor, remita necesariamente, en tanto que valor fundado en el trabajo abstracto, a la expropiación originaria y continuada de los trabajadores y a la resistencia de estos. El *campo de batalla (Kampfplatz)* que constituye a ojos de Kant la metafísica tiene en la crítica mar-

xiana un correlato agonístico real: la lucha de clases. De este modo, afirmará Marx en el Prefacio de la segunda edición alemana del *Capital* que “*mientras sea burguesa, esto es mientras vea en el orden capitalista no ya una fase transitoria del progreso histórico, sino la forma absoluta y definitiva de la producción social, la economía política sólo puede seguir siendo una ciencia a condición de que la lucha de clases permanezca latente o sólo se manifieste a través de fenómenos aislados*”⁷. Y es que, para Marx, una economía ahistórica ha dejado de tener sentido, pero una economía que atienda a la lucha de clases y a la historia deja de ser una economía, pues debe forzosamente abandonar toda pretensión de describir un orden autorregulado. La distinción entre “política” y “economía”, entre “sociedad civil” y “Estado” pierde por consiguiente también toda vigencia. La producción, el intercambio y la distribución de la riqueza en el capitalismo se rigen, no por leyes naturales, sino por correlaciones de fuerzas históricamente consolidadas como un orden jurídico y político “normal”, que se mantiene y perpetúa mediante una constante intervención del poder político y de poderes de tipo disciplinario. Esta constante intervención produce, entre otras cosas la apariencia de naturalidad y de autorregulación del sistema económico (a través del mercado), así como el tipo de sujetos individuales libres, iguales e independientes en que se basa el funcionamiento del propio mercado. Como recuerda Marx, el capitalismo no sólo produce mercancías, produce también a sus propios agentes como sujetos. En los expresivos términos de Marx: “*La producción de capitalitas y trabajadores asalariados es [...] un producto fundamental del proceso de valorización del capital*”⁸. El trabajo abstracto como medida del valor tendrá a este respecto una función determinante.

Valor y trabajo abstracto

La fundamentación del valor en el trabajo exige que este trabajo sea, no ya un trabajo concreto cualquiera,

sino de manera muy precisa, trabajo abstracto, libre de toda cualidad útil y de toda referencia social o cultural⁹. Si no fuera así, si el trabajo fuese tan concreto como los objetos que produce, el problema del fundamento del intercambio se habría desplazado, sin resolverse, del objeto producido al trabajo que lo ori-



gina pues se habría pasado de lo particular a lo particular sin encontrar ninguna sustancia común que permita establecer un patrón de medida¹⁰. Sólo un trabajo del que se abstraiga cualquier otra característica que no sea el uso de capacidades físicas y mentales humanas permite entender que puedan intercambiarse entre sí, peras y manzanas, vacaciones en el mar y tratados de metafísica.

Por otra parte, no sólo deben abstraerse del trabajo concreto sus características útiles, deben también ignorarse todas las circunstancias sociales, lingüísticas, afectivas y en general “comunicativas” que fundan la cooperación entre trabajadores¹¹. El hecho de que un trabajador colabore con otros gracias a estas

7.- Karl Marx, *Le Capital*, Livre premier, Préface de la deuxième édition allemande, p. 17, Paris, Editions sociales, 1976

8.- K. Marx, *Líneas fundamentales, primera mitad*, p. 466

9.- “...como fuente de valor, el trabajo del hilador en nada difiere del del perforador de cañones, o incluso, del del plantador de algodón o del fabricante de brochas, es decir de los trabajos realizados en los medios de producción de los hilados. Si estos trabajos, a pesar de la diferencia de sus formas útiles, no tuviesen una esencia idéntica, no podrían constituir porciones, indistintas en su cualidad, del trabajo total realizado en el producto.” K. Marx, *Le Capital*, Livre premier, p. 144

10.- Es el problema que se encuentra Aristóteles en la *Política*. Marx se referirá a la aporía aristotélica en una nota del *Capital* donde explicará que la imposibilidad para Aristóteles de formular una teoría del valor radicaba en la imposibilidad correlativa de pensar la igualdad humana en una cultura esclavista. K. Marx: *Le Capital*, I, 1, Cap. 1, p. 59. La expresión de Aristóteles a propósito de la imposibilidad de concebir la “sustancia común” que subyace a las distintas mercancías, es paralela a la muy enérgica negación con la que en los *Metafísicos* (1028 a-1029b) descarta que la materia pueda ser la *ousia*. Estos dos imposibles marcan el destino de la historia de la metafísica y del pensamiento político.

11.- “Aparte de la nueva potencia resultante de la fusión de numerosas fuerzas en una fuerza común, *el mero contacto social produce una emulación y una excitación de los espíritus animales (animal spirits) que elevan la capacidad individual de ejecución lo bastante para que una*

capacidades que son comunes a los distintos miembros de la especie humana debe permanecer oculto o al menos ignorado, para que sólo entre en escena el trabajador individual que contrata individualmente una prestación laboral por un tiempo definido a cambio de un salario y que es puesto a trabajar por los representantes del capital que se ha apropiado contractualmente de su fuerza de trabajo. Y sin embargo, la cooperación, la capacidad comunicativa y afectiva de hacer sociedad es un requisito indispensable de la producción social en general y de la capitalista en particular. Por trabajo abstracto se entiende por consiguiente un trabajo humano del que se abstraen su finalidad concreta como trabajo creador de bienes de uso y su inscripción social en formas de cooperación.

El trabajo abstracto constituye para Marx una “*abstracción real*”¹². No se trata de una media ideal, sino del resultado de la imposición disciplinaria de una norma que corresponde a la media social de intensidad y productividad del trabajo a un trabajador que una serie de dispositivos políticos, jurídicos y disciplinarios han puesto en el mercado como trabajador libre e independiente¹³. **Abstracción real** significa aquí abstracción radicada en la historia del modo de producción capitalista y en las formas políticas y jurídicas en que se expresa la dominación capitalista. En modo alguno este producto de la expropiación y de la disciplina que es el trabajo abstracto puede considerarse una mera abstracción mental, una media conceptual como podían serlo los géneros y especies de la escolástica.

Para pensar en términos “económicos”, hay que asumir la norma del trabajo abstracto e ignorar sistemáticamente que detrás de éste existen cuerpos e individuos y tramas sociales en las que estos están integrados, esto es, aquello que Marx denomina “*trabajo vivo*” en oposición a la vez al *trabajo muerto* o trabajo acumulado que representa el capital fijo y al trabajo abstracto que sirve de fundamento al intercambio de

mercancías y a la valorización del capital. A partir del momento en que la existencia del trabajo abstracto se ve como dependiente de un conflicto entre el capital y



el trabajo vivo, en el que lo que se juega es que este último se haga funcional a la valorización del capital, la abstracción del trabajo se abre sobre un espacio de contradicción y de lucha que impide pensar la producción y el intercambio como aspectos de un proceso autorregulado. Para poder afirmarse como una disciplina autónoma y pensar su objeto como algo análogo a las dinámicas naturales caracterizadas por su capacidad de autorregulación, la economía política tiene así que ocultar y reprimir en lo más recóndito de su “inconsciente” todo un aspecto de la realidad que está relacionado con la historia y la fundación del capitalismo como sistema. De ahí el eclipse en la tradición de la economía clásica -tal vez con la excepción de Steuart- de toda alusión a la violencia expropiadora que propició la acumulación originaria de capital. Para que la presencia en el mercado de una riqueza libre y de una fuerza de trabajo libre aparezca como un dato natural, hay que impedir por todos los medios

docena de personas ealicen en su jornada combinada de 144 horas un producto mucho mayor que doce obreros aislados cada uno de los cuales trabajase doce horas o que un solo obrero que trabajase doce días seguidos”. K. Marx, *Le Capital*, I, p. 239

12.- K. Marx, *Líneas fundamentales*, p. 28: “...esta abstracción del trabajo en general no es sólo el resultado ideal de una totalidad concreta de trabajos. La indiferencia frente al trabajo determinado corresponde a una forma de sociedad en la que los individuos pasan con facilidad de un trabajo a otro y en la que el género determinado de trabajo es para ellos casual y, por lo tanto, indiferente. El trabajo se ha convertido aquí no sólo en cuanto categoría, sino en la realidad en el instrumento para la creación de la riqueza en general, y como determinación ha dejado de formar una unidad con los individuos como una particularidad suya”.

13.- Cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, K. Marx, *El Capital*, I, Sección VIII. Se trata de la sección dedicada a la acumulación originaria de capital donde entre otras cosas se describe la historia de la expropiación de los trabajadores y el surgimiento del primer capitalismo. Marx acomete aquí la genealogía real de los personajes de la economía capitalista que la economía política clásica omitió sistemáticamente.

que sea posible preguntarse cómo han llegado hasta ahí, cómo han surgido estos dos principales “factores de producción”.



La codicia y la pereza

La respuesta clásica que da Adam Smith a este problema fundamental, respuesta que ya está implícita en la ejemplarizante fundamentación lockeana de la propiedad privada en el trabajo es de orden moral. Del mismo modo que pudo considerarse fundamento de la esclavitud el que una categoría de individuos prefiriese la vida a la libertad, mientras que sus amos libres preferían la libertad a la propia vida, la ideología “espontánea” del capitalismo afirma que la acumulación originaria de riqueza monetaria, por un lado y, por otro, la presencia en el mercado de individuos que necesitan vender su fuerza de trabajo se deben a la contraposición de dos caracteres: el del ahorrador que ansía acumular y el del dilapidador improvidente. “*Capitals are increased by parsimony, and diminished by prodigality and misconduct*”¹⁴ sostiene Adam Smith. El problema de esta explicación es que no permite entender el surgimiento histórico de la sociedad y de la economía modernas, pues estos tipos de caracteres son eternos, mientras que su encuentro en el mercado sólo ha constituido la forma dominante de relación productiva en los dos últimos siglos. La ocultación de la historia real de la acumula-

ción originaria de capital detrás de una fantasmagoría psicológica y moral permite otorgar un carácter casi natural a los dos factores de cuyo encuentro depende la reproducción ampliada del capital.

Ya Aristóteles había invocado para justificar su propia sociedad de clases la existencia de los esclavos “*por naturaleza*” y por consiguiente de los “*hombres libres por naturaleza*”. La diferencia entre el esclavo y el hombre libre era de tipo intelectual: el esclavo tenía suficiente capacidad para comprender y ejecutar las órdenes, mientras que el amo, con su conocimiento más universal era capaz de concebir finalidades generales y dar órdenes para su realización. En la ideología espontánea del capitalismo también se plantea la diferencia entre los distintos actores de la relación capital como una diferencia natural siempre ya dada. Marx rompe, al indagar la historia concreta de la acumulación originaria de capital, con este planteamiento naturalista para buscar el origen de la riqueza libre y del trabajo libre en los momentos de transición entre el feudalismo y el capitalismo, aquellos en los que el modo de producción capitalista está tomando forma dentro de un marco político y jurídico que todavía le es ajeno. Estos primeros momentos se caracterizan por algo muy distinto de la plácida determinación natural de lugares y funciones en la sociedad y en la producción. Lo que tiene lugar en el período de acumulación originaria de capital es una irrupción sumamente violenta del poder político y de su cohorte de poderes disciplinarios en la sociedad tradicional con el fin de destruir las relaciones comunitarias y poner término a la apropiación individual o colectiva de los medios de producción por parte del trabajador. La legislación, pero también la violencia armada, producen el doble efecto, sólo en apariencia paradójico, de liberar al trabajador respecto de sus medios de producción y comunidades de pertenencia y de encerrar masivamente en fábricas, prisiones, cuarteles, cárceles y otros dispositivos de vigilancia a una población poco proclive a convertirse “*por naturaleza*” en trabajadora por cuenta ajena. Las descripciones y análisis de Marx y de Foucault sobre este periodo resultan, a pesar de las diferencias de planteamiento, esencialmente complementarias. Encierro y liberación crean el trabajador libre dispuesto a vender su capacidad de trabajar en el mercado y a permitir, a pesar de la inevitable resistencia, que la utilice su comprador. Concomitantemente, la expropiación de campesinos y artesanos, al “libe-

14.- “Los capitales aumentan merced a la parsimonia y disminuyen como efecto de la prodigalidad y la conducta licenciosa”. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, p. 431

rar” a su vez tierras y medios de producción anteriormente comunes, converge con la rapiña colonial a la hora de crear la masa crítica de riqueza fungible necesaria para poner en marcha el proceso de acumulación de capital. Cuando el Mackie Navaja de Brecht exclama “Cómo se puede comparar robar un banco con fundar un banco!”, su irónica sorpresa halla respaldo histórico en este negro período inicial del capitalismo.

Estado de derecho y derechos humanos

La violencia directa acaba, al menos como fenómeno masivo, cuando llega a normalizarse la relación capital y a generalizarse el capitalismo como modo de producción. El derecho, el acuerdo entre voluntades de sujetos libres e iguales, la independencia de cada individuo y la protección de la propiedad de cada uno de ellos por los poderes públicos se convierten en los elementos del funcionamiento normal de las relaciones capitalistas. La expropiación, ciertamente, se perpetúa, pero sin violencia directa permanente y con la activa e involuntaria participación en ella de los sujetos libres que son los propios trabajadores. Los derechos humanos y los principios del Estado de derecho se afirman como fundamentos de un orden liberal pacífico donde el Estado sólo tiene que dejar que funcione libremente el orden natural de las relaciones económicas. Las “armonías económicas” cantadas por el liberal Bastiat coinciden con las armonías sociales. Detrás de este cuadro idílico cuyo centro son las relaciones de intercambio mercantil, persiste sin embargo un sistema de explotación y de perpetuación de la expropiación perfectamente articulado.

El fundamento de este sistema y de sus expresiones ideológicas es el trabajo abstracto. La comparabilidad del valor de las distintas mercancías se basa en el hecho de que cada una de ellas contenga una cantidad determinada de una sustancia única: el trabajo humano. Se trata aquí, naturalmente, no de cualquier trabajo humano, pues la cantidad de valor que en un mismo tiempo de trabajo pueden incorporar a una mercancía un trabajador eficaz y diligente y otro que lo sea menos puede ser muy distinta. Lo que permite comparar las mercancías entre sí es un trabajo abstracto de intensidad y destreza medias. Esta intensidad y esta destreza serán el resultado de la habilidad del comprador de la fuerza de trabajo a la hora de utilizar productivamente la mercancía que ha adquirido y de su capacidad de someterla a una disciplina. Ello supone naturalmente la puesta en funcionamiento de toda una serie de disposi-

tivos de control y disciplina destinados a doblegar el rechazo del trabajo por parte del trabajador o, dicho en otros términos, la resistencia del *trabajo vivo* a convertirse en *trabajo abstracto*. La imposición del trabajo abstracto reproduce el doble acto que dio nacimiento a la acumulación originaria, pues al igual que ella, mantiene al trabajador separado de los medios de producción y de los demás trabajadores con los que coopera, pues la máquina y en general, el proceso de producción escapan enteramente a su control e incluso a su comprensión. Esto ocurre, sin embargo, al mismo tiempo que el trabajador se ve integrado en un sistema de maquinarias y de relaciones de cooperación con otros trabajadores enteramente dominado por el capital. El trabajo abstracto, despojado de cualidades e incluso de finalidad propia iguala a las mercancías entre sí según proporciones variables, siendo el propio trabajo abstracto la única posible sustancia común a todas ellas.

El trabajo abstracto tiene como correlato el trabajador libre, pues sólo éste se ve en la necesidad y tiene a la vez la posibilidad de vender su fuerza de trabajo en el mercado. El trabajador que no es libre, que se encuentra coartado por una multitud de lazos sociales de dependencia, y no ha sido desposeído -liberado- de sus propios medios de producción y subsistencia, ni puede vender su fuerza de trabajo ni necesita hacerlo para subsistir. La libertad del trabajador como poseedor y vendedor exclusivo de la mercancía fuerza de trabajo sólo se expresa en el capitalismo como libertad del “hombre” en general. El paradigma de esta libertad es la capacidad de actuación en el mercado¹⁵. Los derechos humanos, por mucho que se afirme su origen na-



15.- “Igualdad y libertad son por lo tanto no solamente respetados en el cambio que se basa sobre los valores d cambio, sino que el cambio d valores de cambio es la base productiva, real, de toda *igualdad y libertad*.[...]La igualdad y la libertad en esta extensión son exactamen-

tural, no son más naturales que el trabajo abstracto. En lo esencial, constituyen la serie de condiciones que posibilitan la contratación mercantil: libertad de las partes, independencia de sus voluntades, igualdad jurídica, propiedad y seguridad. Así lo veía ya el muy ilustrativo resumen de los derechos humanos que hace la Declaración de 1789: “*Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme, ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l’oppression*”¹⁶.



Libertad, propiedad y seguridad son condiciones del contrato¹⁷. Sin libertad, es imposible que se manifieste sin trabas el acuerdo entre las partes, que también supone la igualdad -o la *libre igualdad*- de las partes, al menos en cuanto a su capacidad de contratar. Sin propiedad, al menos la de su propia fuerza de trabajo, no tendrían tampoco los individuos nada que contratar entre sí. La seguridad garantiza, por lo demás la conservación de la libertad y de la propiedad frente a la injerencia más o menos violenta del otro en la esfera individual. La resistencia a la opresión supone por

su parte la posibilidad siempre existente de que el ciudadano se rebele contra un poder que al no respetar su libertad, su propiedad y su seguridad, se comporte de manera opresiva. La rebelión de que aquí se trata es naturalmente una rebelión encaminada a restablecer el orden del mercado y la hegemonía de las relaciones interindividuales de carácter mercantil (los derechos naturales) que caracterizan la independencia de la sociedad civil propia del orden liberal.

La sociedad civil, los derechos humanos y el Estado de derecho dependen de la existencia del trabajo abstracto como fundamento general del valor. *Sólo existe entre los individuos igualdad y libertad cuando se los considera dentro del orden del mercado, cuyo fundamento, como se ha visto, es el trabajo abstracto.* Fuera del mercado los derechos humanos, la igualdad, la libertad y la seguridad, el propio Estado de derecho, se ven sustituidos por la realidad de la imposición disciplinaria del trabajo abstracto que permanece latente detrás de las relaciones jurídicas y de la estructura política representativa que persigue el “interés general”. También en ese mismo más allá se encuentran las relaciones de cooperación así como las demás relaciones afectivas y lingüísticas que, incluso en el capitalismo, hacen posible la producción y la vida social así como la propia resistencia a la dominación del capital. Estas relaciones que definen como tal al trabajo vivo mantienen por debajo de las relaciones mercantiles o disciplinarias una base *materialista común* necesaria para la reproducción y la existencia material y productiva de cualquier formación social¹⁸. El capital, imponiendo la lógica del trabajo abstracto ignora enteramente esta realidad a la vez que la explota, afirmando las virtudes autorreguladoras del mercado o la capacidad productiva del mando del capital sobre los trabajadores. Sin embargo, poco duraría el modo de producción capitalista si tuviese que contar sólo con sus propias fuerzas, esto es con individuos reducidos a agentes del mercado y por ende meros soportes de trabajo abstracto. La propia existencia so-

te lo contrario de la libertad y la igualdad antigua, que precisamente no tienen el valor de cambio desarrollado como su fundamento, sino que más bien desaparecen con su desarrollo.” K. Marx, *Líneas fund.*, primera mitad, p. 183

16.- “El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre, estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”

17.- Cf. por ejemplo, *Código civil español*: Art. 1254. “El contrato existe desde que una o varias personas *consienten* en obligarse, respecto de otra u otras, a *dar alguna cosa o prestar algún servicio*.” y Art. 1258: “Los contratos se perfeccionan por el mero consentimiento, y desde entonces obligan, no sólo al cumplimiento de lo expresamente pactado, sino también a todas las consecuencias que, según su naturaleza, sean conformes a la buena fe, al uso y a la ley.”

18.- K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, I, cap. II: “Se manifiesta, por tanto, ya de antemano, una conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente nuevas formas y que ofrece, por consiguiente, una «historia», aún sin que exista cualquier absurdo político o religioso que mantenga, además, unidos a los hombres.”

cial humana quedaría destruida, pues elementos tan indispensables para ella como las capacidades lingüísticas y comunicativas no pueden en ningún modo derivarse de la interacción mercantil de los individuos. El lenguaje, la comunicación, los afectos suponen todos ellos una comunidad de los individuos, son bienes comunes que el capital se apropia fuera de cualquier contrato. En ese sentido, la acumulación originaria de capital, lejos de ser un proceso enteramente concluido desde la instauración de las dinámicas fundamentales del capitalismo, sigue, por el contrario, siendo actual. De hecho, la expropiación del trabajador no ha hecho más que radicalizarse a lo largo de la historia del capitalismo, pues si esta empezó con la expropiación de los comunes de las sociedades agrícolas precapitalistas, hoy, en pleno régimen biopolítico, se centra en la expropiación y explotación de las facultades mentales y físicas, afectivas, intelectuales y comunicativas características de la especie humana¹⁹.

Soberanía, valor y trabajo abstracto

El correlato político de este proceso de expropiación es la soberanía. No por casualidad la idea de soberanía constituye uno de los escollos fundamentales del pensamiento político moderno, en lo cual manifiesta cierta analogía con el valor en el ámbito de la economía. Tanto la soberanía como el valor son conceptos que remiten a una *dualidad de planos*: por un lado a la *legalidad*, que tratándose de la soberanía se expresa como derecho público y en el caso del valor como el derecho privado que rige los intercambios mercantiles, y por otro a la *violencia* que se manifiesta como posibilidad por parte del soberano de *situarse legalmente más allá de las leyes* a fin de restablecer el orden que hace posible la aplicación de estas, y por parte de los agentes del capital en la explotación y expropiación del trabajador que, ocurre *“dentro y fuera del mercado”*. Legalidad y violencia no se oponen sin más, en realidad se interpenetran. Naturalmente, el

plano de la excepción, aquel que no es contemplado por las leyes nunca se expresa como tal: en cierto modo siempre se ve arropado por la legalidad. La violencia de la explotación y la violencia del estado de excepción se expresan a través del derecho. El soberano declara la suspensión del derecho en el estado de excepción amparándose en una norma jurídica y aun en la propia constitución. La explotación y la expropiación perpetuada del trabajador se expresan en los términos del contrato laboral como una relación entre sujetos libres, iguales y propietarios.

Para un régimen como el liberal que ha pretendido desde sus inicios limitar al mínimo la intervención del poder político en los asuntos de la sociedad civil, el poder se presenta necesariamente como Estado de derecho, esto es como poder sometido a sus propias leyes. Ello no descarta que más acá de estas leyes y amparándose en la libertad negativa que estas conceden a la sociedad civil respecto de toda “opresión” por parte del soberano, la sociedad de clases, la expropiación y la explotación prosigan tranquilamente. Sin embargo, más importante aún que esto, es comprobar que *la legalidad no es un mero disfraz que oculta la violencia, sino la expresión necesaria y la condición de posibilidad de esta violencia*. Cualquier reivindicación política que pretenda oponerse al capital y su dominación en nombre de los derechos humanos, que no son sino el otro nombre de los derechos del propietario -incluidos, naturalmente, los del propietario de fuerza de trabajo- termina necesariamente reproduciendo el propio marco de opresión que procura superar. Como afirmaba Michel Foucault en su debate con Noam Chomsky de 1971 - frente al planteamiento de este último conforme al cual es necesario tener un ideal de justicia y de dignidad humana para rebelarse frente al capitalismo- exigir que las relaciones de mercado se rijan por la igualdad y la libertad no es oponerse al capitalismo, sino reafirmar sus condiciones jurídicas de existencia²⁰. A pesar de que en determi-

19.- K. Marx, F. Engels, *Ibidem*: “El «espíritu» nace ya con la maldición de estar «preñado» de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del *lenguaje*. *El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios de relación con los demás hombres.* Donde existe una actitud, existe para mí, pues el animal no tiene «actitud» ante nada ni, en general, podemos decir que tenga «actitud» alguna. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos.”

20.- Así sintetiza Foucault su oposición a las tesis de Chomsky: “Y contrariamente a lo que usted piensa, no puede impedirme pensar que estos conceptos de naturaleza humana, justicia, realización de la esencia de los seres humanos son todos ellos nociones que se han formado dentro de nuestra civilización, dentro de nuestro tipo de conocimiento y nuestra forma de filosofía, y por consiguiente forman parte de nuestro sistema de clases; y por lamentable que sea, no pueden invocarse estas nociones para describir o justificar una lucha que debería derribar -y en principio derribará- los propios fundamentos de nuestra sociedad”. (“And contrary to what you think, you can't prevent me from believing that these notions of human nature, of justice, of the realisation of the essence of human beings, are all notions and concepts which have been formed within our civilisation, within our type of knowledge and our form of philosophy, and that as a result form part of our

nadas circunstancias este tipo de reivindicación pueda ser útil desde el punto de vista meramente defensivo, su virtualidad de subversión del sistema es nula. El derecho, los derechos, las libertades de la sociedad civil sólo permiten reproducir el orden de libertad, igualdad y propiedad que hace posible el trabajo abstracto.

En el terreno político, lo que caracteriza a la soberanía, según la tradición del Estado moderno europeo, es su potestad legislativa. Marca de la soberanía es según Jean Bodin el “Poder de hacer y deshacer la ley” (*de faire et de casser la loi*). Soberano es quien tiene el poder legislativo. Esto implica ya el carácter esencialmente bifronte de todo poder dotado de la compe-



tencia legislativa: por un lado, soberanía implica gobierno legal, esto es gobierno basado en la ley y por consiguiente, unicidad de la fuente del derecho positivo. Sólo hay soberanía cuando todo derecho queda subsumido bajo la norma del soberano, la “*loy du Roi*” en términos de Bodin. Esto no impide, sin embargo, que quien es origen de la ley pueda ponerse al margen de ella para cambiarla o para restablecer las condiciones de su vigencia efectiva. El Estado en el orden capitalista a través de sus distintas fases y de sus distintas expresiones políticas (absolutismo, liberalismo, fascismos, socialdemocracias, neoliberalis-

mos) siempre ha mantenido esta posibilidad de ir más allá de sus propias leyes, interviniendo de manera directa en el ámbito de la explotación y la expropiación para restablecer el “orden normal”. Este orden normal corresponde en lo fundamental al orden del trabajo abstracto.

Nuda vita

Más allá del derecho, del orden del trabajo abstracto, existe una “vida desnuda” (*nuda vita*), vida despojada de toda cualificación política y de todo reconocimiento jurídico. Tal es el reverso tenebroso de los derechos humanos explorado por Hannah Arendt a propósito de los apátridas y demás refugiados y descrito por Giorgio Agamben como el otro lado del poder en Occidente. Creemos que las posiciones de Arendt y Agamben, que podemos aceptar en lo esencial, plantean algunas dificultades si no se integran a la realidad de la explotación capitalista. Hannah Arendt describe en un texto famoso del capítulo sobre “El declive del Estado nación y el fin de los derechos humanos” con que concluye la segunda parte -“Imperialismo”- de su trilogía *Los orígenes del totalitarismo* la situación del refugiado apátrida en los siguientes términos: “*Los derechos humanos, supuestamente inalienables, resultaron inaplicables incluso en países cuyas constituciones se basaban en ellos en cada ocasión en que hicieron aparición personas que ya no eran ciudadanos de un Estado soberano*”²¹. Lo que Arendt describe como situación excepcional de las personas sin patria, a saber que los derechos que se les reconocen en tanto que humanos dejan de ser aplicables cuando son sólo humanos y no ciudadanos de un Estado, esto es cuando pierden su existencia política, es a nuestros ojos la situación “normal” de todo trabajador ante su patrón capitalista una vez ambos personajes han salido de la mera relación jurídica propia del mercado de trabajo para realizar la finalidad del contrato: la utilización de la mercancía fuerza de trabajo en el proceso de producción. En ese proceso, el trabajador desaparece como agente y se convierte en una pieza del mecanismo productivo global sometido al mando del capital²². La experiencia de la vida desnuda en el ámbito laboral es así una experiencia diaria y generalizada del portador de trabajo abstracto.

class system; and one can't, however regrettable it may be, put forward these notions to describe or justify a fight which should-and shall in principle—overthrow the very fundamentals of our society.” Cf. <http://www.chomsky.info/debates/1971xxxx.htm>

21.- Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and Company, Londres, 1973, p. 293

22.- Si el trabajo es utilización de la fuerza de trabajo por el organizador del proceso de trabajo, podría llegarse a afirmar que *el trabajador en el capitalismo no trabaja* y quien trabaja utilizando las capacidades del trabajador es el propio capital representado por sus distintos gestores.

Ciertamente, en situaciones excepcionales tales como la absoluta desaparición de toda cobertura jurídica y de toda pertenencia política como en el caso de los refugiados, la vida desnuda resulta más visible, al convertirse la reducción del hombre a animal de la especie humana en condición permanente de exposición directa a la violencia. En cuanto a la tesis de Agamben que reconoce en la vida desnuda el otro lado de la soberanía²³, creemos problemática su aplicación a regímenes distintos del capitalismo. En primer lugar, porque el propio concepto de soberanía es poco compatible con regímenes que reconocen el pluralismo de las fuentes de derecho e ignoran el derecho positivo. Ciertamente existen analogías entre el *homo sacer* del derecho romano primitivo y la vida desnuda del capitalismo, pero no es ni posible ni necesario recurrir al anacronismo de la soberanía para explicarlas. En el caso romano, la condena a la condición de *homo sacer* (no poder ser condenado a muerte, pero estar expuesto a ser matado impunemente por cualquiera) no procede siquiera de una autoridad explícitamente política, sino de instancias religiosas. Creemos que es mucho más provechoso restringir esta problemática al ámbito del modo de producción capitalista pensándola como reverso necesario e indispensable del mercado y de la expresión jurídica del mercado que son los derechos humanos y el propio poder soberano. Esto permite, por lo demás, ver en esta reducción del ser humano a mera vida una excepción permanente, cuya permanencia corresponde a la perpetuación de la ex-



propiación del trabajador y por ende del orden del trabajo abstracto. El *homo sacer* moderno se convierte así en una *abstracción real*.

Más allá del trabajo abstracto

El postfordismo, la modalidad tendencialmente hegemónica del capitalismo actual se contraponen a la anterior cultura “fordista” que estaba centrada en la fábrica y el trabajo abstracto. El fordismo ofrecía al trabajador, a cambio de la disciplina laboral, estabilidad en el empleo y perspectivas de mejora de su nivel de vida garantizadas por formas de contratación laboral rígidas y una fuerte capacidad de negociación de los sindicatos. Este modelo se completaba en el plano macroeconómico con políticas keynesianas de impulso de la demanda solvente a través del gasto público. El abandono progresivo de este modelo se inició en los años 70 como respuesta al gran aumento del valor de la mercancía fuerza de trabajo en el primer mundo y de las materias primas en el tercer mundo independiente, que permitieron las políticas keynesianas. La “gubernabilidad” de las democracias estaba en peligro, según los autores del famoso informe sobre la Crisis de la Democracia elaborado por la Comisión trilateral. Era necesario en tales circunstancias abandonar la combinación fordismo-keynesianismo y pasar a otro modelo. La reacción que ya comenzó en Chile con el golpe de Pinochet, prosiguió en Gran Bretaña y en los Estados Unidos con los gobiernos de Thatcher y Reagan para extenderse prácticamente al conjunto del planeta con su difusión en Europa y Asia y la imposición del modelo neoliberal a los países ex-socialistas y al conjunto del tercer mundo a través del mecanismo de la deuda.

El postfordismo, es el correlato de las políticas macroeconómicas neoliberales en el plano de la organización del trabajo y de las relaciones laborales. Se caracteriza por la sustitución masiva de la disciplina de fábrica por un empleo precario y flexible generalizado y por el fin de la especificidad de la contratación laboral. Asimismo, la producción en el postfordismo abandona el territorio de la fábrica para ocupar todo el espacio de la vida social, sustituyendo la ciudad a la fábrica como espacio productivo. El tiempo y el espacio laborales se liberan así de todo límite y el espacio de la economía viene a coincidir con el de la vida confun-

23.- “El protagonista de este libro es la vida desnuda, es decir la vida matable e insaclicable del *homo sacer*, cuya función esencial en la política moderna hemos querido mostrar. Una oscura figura del derecho romano arcaico, en la que la vida humana está incluida en el orden jurídico sólo bajo la forma de su exclusión (es decir en su posibilidad de ser matada sin sanción), da así la clave gracias a la cual los textos sagrados de la soberanía, pero de manera más general los códigos mismos del poder político pueden desvelar sus arcanos”, Giorgio Agamben, *Homo Sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil 1997, p. 16.

diéndose cada vez más el valor de uso de las mercancías con su condición de signo de determinados “estilos de vida”²⁴. El trabajo que se explota en el postfordismo no es ya trabajo abstracto, sino trabajo vivo: las relaciones sociales, las capacidades comunicativas y afectivas se integran de manera activa y directa en la producción de la mercancía, al tiempo que el conjunto de las relaciones sociales tiende a adquirir una dimensión mercantil²⁵. Esto no impide que las estructuras jurídicas y políticas propias de la explotación del trabajo abstracto sigan todas ellas en vigor, desde el Estado soberano hasta el mercado, desde los derechos humanos al Estado de derecho. Lo que ocurre es que han dejado de tener cualquier tipo de función real en la producción y en la organización de la sociedad. El capitalismo actual se ha convertido en una fuerza tan parasitaria como el feudalismo o el despotismo oriental respecto de las capacidades productivas de la sociedad. La imposición a bombazos de la lógica del trabajo abstracto con sus figuras político-jurídicas del Estado de derecho y de los derechos humanos no es un mero capricho de gobernantes enloquecidos sino una necesidad intrínseca de un sistema que debe seguir imponiendo la apariencia de una “situación normal” a una sociedad cuyas relaciones reales le son cada vez más ajenas. Deben simular, aunque sea por la fuerza más extrema que su derecho y sus formas de representación política siguen vigentes, cuando, en la práctica la capacidad productiva de la sociedad se basa en relaciones comunistas de cooperación. Tal es la paradoja del “comunismo en el capitalismo” que hoy nos toca vivir. Por un lado, una enorme potencia productiva que ya no conoce limitaciones espaciales se expresa como mundialización; por otro, el Estado, los Estados, multiplican las fronteras y las desplazan a su antojo. El espacio, las leyes, los derechos se aplican de manera arbitraria y terrorista: el Estado de derecho se impone contra sí mismo, como excepción permanente.

Es fuerte la tentación de volver atrás hacia formas más “decentes” y controlables de capitalismo y hacia una democracia con algo más de contenido. Tal fue en su momento el objetivo del eurocomunismo y de cierta socialdemocracia, tal es aún hoy el de movimientos como Attac. Recuperar cierto control del capital desde un Estado nación redivivo. El problema es que la contrarrevolución neoliberal es una respuesta a una revo-

lución: la del proletariado y la juventud urbana contra el fordismo que suele asociarse con el año 1968, pero que en realidad va mucho más allá de esa fecha. La precariedad no es sólo una estrategia del capital, es también la forma que adopta la libertad del trabajador que rompe con el fordismo bajo el mando capitalista mundializado. La propia mundialización es la única salida que permite al capital no volver a verse preso de las rigideces fordistas, pero para el trabajo vivo también es una estrategia de éxodo. En el espacio abierto del planeta se yerguen barreras que ya no dividen a Europa u Occidente del espacio colonial del tercer mundo, sino que intentan con eficacia limitada contener y canalizar este éxodo. No hay pues vuelta atrás que no suponga una enorme regresión en la que vuelvan a instituirse como polos de la vida social el Estado nación y sus fronteras y el espacio cerrado de la fábrica. Hasta las formas de resistencia que giran explícitamente alrededor de un referente nacionalista se ven obligadas a superarlo en su propia formulación. Así, por ejemplo, la revolución bolivariana de Venezuela se refiere a la Patria, pero ésta es a su vez el proyecto de Patria Grande de Bolívar, proyecto que supera los límites de los Estados nación racistas y neocoloniales. Sería indispensable reflexionar sobre esta y otras prácticas de superación espacial del trabajo abstracto y sus instituciones estatales para evitar caer en la trampa de las utopías regresivas del trabajo abstracto y salir del laberinto de las “democracias liberales” y del “humanismo militar” en el que todavía estamos encerrados.

24.- Cf. Naomi Klein, *No logo, La tyrannie des marques*, Actes Sud, 2001

25.- Cf. Christian Marazzi, *Il posto dei calzini*, Roma Derive-Approdi, y en general el muy interesante planteamiento que viene desarrollando Paolo Virno y los demás colaboradores de la revista *Forme di Vita*.

PERFORMATIVIDAD Y EXPLOTACIÓN SIMBÓLICA EN JUDITH BUTLER: UNA LECTURA CRÍTICA

por Aurelio Sainz Pezonaga

La teoría de la performatividad de género de Judith Butler

La apuesta teórica más fuerte del concepto de género de Judith Butler consiste en no dejar espacio para considerar como posible la existencia de ninguna realidad humana que sea improducida o inmodificable en términos absolutos. Tres de esas supuestas realidades que tradicionalmente se han considerado como improducidas, y muchos, no olvidemos, consideran todavía así, son especialmente importantes para la cuestión de género. Una es el sexo: la división sexual entre hombres y mujeres es, según Butler, producida socialmente. La otra es la norma heterosexual: considerar como lo “normal” que los varones deseen a las mujeres y las mujeres a los varones no nos viene dado a los seres humanos antes de toda enculturación, por el contrario lo que en ese juicio funciona es una “norma” que se construye también socialmente. Y la última es la de sujeto: la concepción de un “yo” o de un “nosotros” como ser que actúa por propia iniciativa y perfectamente idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo es igualmente un producto histórico.

Esta posición teórica de Butler rompe con las concepciones dominantes acerca de la división sexual, la heterosexualidad y el sujeto que los presentan precisamente como improducidos, como realidades que escapan enteramente a la acción humana. Dado que hay tendencias en el feminismo que también sostienen, parcial o totalmente, esas concepciones llamémoslas “idealistas”, Butler propone un debate dentro del feminismo al tiempo que desarrolla una crítica al pensamiento hegemónico patriarcal. Ahora bien, que estemos ante concepciones dominantes significa que estas visiones idealistas organizan nuestra experiencia de modo que el carácter intocable de la división sexual, de la heterosexualidad y del sujeto parezcan ir de suyo. La teoría de la performatividad de género de Judith Butler tendrá que explicar, entonces, dos cosas. Tendrá que explicar, primero, cómo se producen la división sexual, la norma heterosexual y el suje-

to y tendrá que explicar, también, cómo hace esa producción para pasar inadvertida, cómo produce esas realidades *como si* fueran improducidas.

“Género” es, así, para Butler tanto “el aparato mismo de producción en el que y por el que los sexos son establecidos” como “los medios discursivo-culturales



por los que la ‘naturaleza sexuada’ o ‘un sexo natural’ es producido y establecido como ‘prediscursivo’, anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral *sobre la que actúa la cultura*” (Butler, 1999: 11).

Dos cuestiones fundamentales se derivan de esta concepción del género. Por un lado, que no hay un lugar políticamente neutral desde el que reivindicar una acción como intrínsecamente justa. Y, por eso mismo, que el conflicto político recorre todo el espacio social, incluido, de forma en absoluto carente de importancia, el modo en que nos concebimos a nosotros mismos. Esta es la forma radical de entender, por parte de Butler la consigna feminista de que lo personal es político. La expresión que utiliza Butler para remarcar este carácter político de todo posicionamiento es que

nada hay “before the Law”, esto es, nada hay antes o ante, en el sentido de “enfrente”, “oponiéndose externamente”, a la ley. Uniendo a Foucault con Derrida, Butler afirma que la ley no prohíbe actuar a un sujeto previamente existente, sino que produce el mismo sujeto al que somete. Cualquier acción, por tanto, de ese sujeto contra la ley no podrá realizarla sino en cuanto está constituido por la misma ley contra la que se enfrenta.

Esta es una de las tesis más problemáticas de todo el planteamiento de Butler. Lo es especialmente además si se la considera aislada. Lo es algo menos quizás si se la acompaña de la idea de que la ley no es una realidad menos construida que el sujeto. La ley o el poder (para este caso equivalentes) también son producidos, son producidos a través de la repetición. Dentro de esta producción del sujeto y de la ley, Butler sólo encuentra una posibilidad de resistencia, que viene dada por el propio carácter de la producción de la ley por medio de la repetición: toda repetición está expuesta a la diferencia y, con ella, a la resignificación. Aquí quisiera adelantar una cuestión que a mí me



parece importante y que, aunque surge del propio planteamiento de Butler, ella no acaba de darle, a mi juicio, la relevancia que se merece. La cuestión es que la propia subversión de la ley tiende a construir una nueva relación sujeto-ley, aquella en la que ambos se entienden como producidos. Esta relación se sitúa como contrapuesta a la relación sujeto-ley en la que ambos o uno de ellos se entienden como improductos. Lo que Butler ayuda a construir es una posición teórica -pero no por ello separada de una subjetividad práctica de resistencia- en la que el individuo se sabe producido por la ley y colaborando en la producción

de la ley. Ese saber no es baladí. Es un saber que se enfrenta a otro “saber” práctico, el del funcionamiento normativo del sujeto sexuado que cree obedecer la ley eterna por propia iniciativa.

La ley es producida, entonces, performativamente. La ley del género, la identidad de género, es una ficción producida por una práctica regulativa “que busca uniformizar la identidad de género a través de la heterosexualidad obligatoria”, esto es, “a través de un aparato de producción excluyente” (Ibid: 42). En el Prefacio de 1999 a *Gender Trouble*, Butler expone la performatividad como resultado de dos instancias. La primera es la anticipación: “la anticipación de una esencia de género produce aquello que coloca frente a sí” (Ibid: xv). La referencia que da Butler para esta instancia es el relato de Kafka titulado precisamente “Ante la ley” y el comentario que Derrida hace de este relato. Marx tenía también una frase que corresponde a la misma idea. Decía que “Este hombre, por ejemplo, es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos; estos creen, al revés, que son súbditos porque él es rey” (Marx, 1998: n21). Uno entonces no es un varón y porque es un varón se comporta en consecuencia como un varón. Ocurre al revés, uno se comporta como un varón o como una mujer y ese comportamiento es el que produce la identidad de género. La relación entre el comportamiento y la identidad es circular. Cuando alguien se comporta como una mujer o como un varón repite una serie de pautas que marcan en qué consiste ser mujer o ser varón y excluye todo aquello que no se corresponda con esas marcas. Y, según Butler, nadie puede comportarse, nadie puede actuar de ningún modo, si no se comporta como algo, si de alguna manera no sigue la ley del género (u otra). Pero, la identidad de varón o de mujer no existe autónomamente en algún lugar distinto de la propia repetición. Las normas de la identidad no existen si no se repiten. La identidad es producida por el propio comportarse como varón o como mujer. Esta es la segunda instancia, la instancia de la repetición y del ritual que desarrolla la teoría de la ideología de Althusser.

Butler da consistencia a este esquema básico de la teoría de la performatividad explorando principalmente el modo cómo a partir de ella o con ella podemos entender la psique y el cuerpo, la relación con los demás, la estructuración social y la resistencia a los regímenes de regulación identitaria. El “comportarse como” que repite la ley produciéndola conduce a Butler a una discusión del concepto de identificación de Freud y a su desarrollo lacaniano. La crítica a la tesis lacaniana de la existencia de estructuras cuasi-

transcendentales de la psique es constante en toda la obra de Judith Butler. Lo que se juega en esa crítica es, en efecto, el planteamiento butleriano de la ley como constructo, frente al planteamiento lacaniano de la ley como *a priori* cultural. Como hemos dicho, para Butler hay que entender que el tabú del incesto y el tabú contra la homosexualidad que regulan la división sexual son (re)producidos por el comportamiento de los sujetos sexuados que esos mismos tabúes instituyen, una (re)producción que hay que entender, siguiendo a Derrida, como iteración, como repetición y diferencia. La fórmula gráfica “(re)producción” pretende indicar que no hay una producción primera que sea un modelo que luego la re-producción copia. La producción es constante, es un proceso continuado. Por ello, la producción se realiza por medio de la repetición, esto es, de la re-producción. Esta es una idea también de raigambre marxiana y que Althusser retoma en su famoso “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”. Allí recuerda la frase de Marx: “Hasta un niño sabe que una nación que dejase de trabajar no digo durante un año, sino durante unas cuantas semanas, estiraría la pata” (Althusser, 1974: 102 n2).

En *Gender Trouble*, de cualquier manera, el esfuerzo más constructivo de Butler se desarrolla respecto a la explicación freudiana de la división sexual como resolución del complejo de Edipo. La crítica de Butler va dirigida al concepto de disposiciones sexuales, masculina y femenina, que Freud utiliza para explicar la resolución del complejo. Según Butler, Freud en toda su explicación no cesa de suponer esas disposiciones sexuales como dadas. Habría una disposición de la hija a desear al padre y del hijo a desear a la madre a los que una y otro se verían obligados a renunciar, identificándose con el progenitor del mismo sexo y volviendo contra sí el odio surgido de la rivalidad amorosa. Butler entiende, sin embargo, que las disposiciones sexuales que el complejo de Edipo y su resolución requieren para ser explicados, tienen a su vez que ser explicados a través de la suposición de un tabú contra la homosexualidad que “crea las ‘disposiciones’ heterosexuales por las que se hace posible el conflicto edípico” (Butler, 1999: 82).

El tabú contra la homosexualidad, entonces, genera las disposiciones sexuales, masculina y femenina, y las crea como disposiciones naturales, ahistóricas, no producidas socialmente. De forma muy inteligente, Butler utiliza la propia teoría freudiana de la melancolía para dar entrada dentro de la explicación psicoanalítica a este tabú contra la homosexualidad que explica la producción de las disposiciones heterosexuales. Tanto en “Duelo y melancolía” (1917) como en “El yo



y el ello” (1923), Freud se refiere a un tipo de identificación por el que el objeto deseado al que se ha tenido que renunciar es internalizado. La internalización del objeto deseado y repudiado, a su vez, implica, según Freud, que este se haga parte del yo y sirva de modelo para la construcción de su identidad de género. Por otro lado, Freud había explicado la melancolía como una identificación de ese mismo tipo en la que la renuncia no se hacía únicamente respecto del objeto de deseo sino también respecto a la modalidad del mismo.

El objeto sexuado de deseo perdido e internalizado, junto a la prohibición de desearlo, se integran en el yo como yo ideal que regula la aplicación constante del tabú contra la homosexualidad, determinando así las identificaciones de género. Por eso, para Butler, las identificaciones de género “*son un tipo de melancolía en las que el sexo del objeto prohibido es internalizado como una prohibición. Esta prohibición sanciona y regula la identidad específica de género y la ley del deseo heterosexual*” (Ibid: 80). En consecuencia, no es únicamente el tabú del incesto el que determina la resolución del complejo de Edipo, sino que previo a él ha tenido que haber actuado el tabú contra la homosexualidad. No es sólo que esté prohibido desear al padre o madre de sexo contrario, sino que antes ha tenido que estar prohibido desear al del mismo sexo: “el resultado es que uno se identifica con el objeto de amor de igual sexo, *internalizando de ese modo tanto el objetivo (aim) como el objeto de la catexis homosexual*” (Ibid: 81).

Las identificaciones de género del mismo sexo son además incorporaciones. Es el propio cuerpo el que se

construye (incluida la distribución de los placeres corporales) a partir del objeto de deseo homosexual convertido en ideal del yo. Deviene, así, una realidad completamente naturalizada, pura evidencia anatómica.

Es importante señalar, sin embargo, que para Butler el deseo homosexual no es en absoluto un deseo natural a partir del cual se construye el deseo heterosexual. Siguiendo al Foucault del primer volumen de *Historia de la sexualidad*, Butler defiende que tanto el deseo homosexual como el heterosexual son efectos de ese mecanismo cultural que Gayle Rubin llama sistema de sexo/género y que incluye tanto instituciones sociales como la propia estructuración psíquica de los individuos. No hay una prioridad de la homosexualidad: “la homosexualidad emerge como un deseo que debe ser producido a fin de permanecer reprimido” (Ibid: 98). El deseo homosexual reprimido e internalizado en el ideal del yo es producido por la misma prohibición que lo forcluye. Ni tampoco hay una prioridad de la heterosexualidad, que se construye a partir del repudio de la homosexualidad. Pero además tampoco, y esto es fundamental, hay una prioridad de la ley: que “la prohibición que funda al ‘sujeto’ y sobrevive como la ley de su deseo se convierte en el medio por el que se constituye la identidad, en particular la identidad de género” (Ibid: 93) significa que prohibición e identidad son dos maneras de hablar de lo mismo, las dos caras de la ley que sólo existe si se repite, que sólo existe *en* esa repetición.

En *Bodies that Matter* (1993), la crítica a Lacan se convierte en una reformulación de la teoría de los órdenes simbólico, imaginario y real desde la perspectiva del ideal regulativo foucaultiano y la performatividad. En este trabajo no recurre Butler a las identificaciones melancólicas (aunque volverá a ellas posteriormente en *The Psychic Life of Power*), sino a las identificaciones narcisistas de “Introducción al narcisismo” (1914) de Freud, pero principalmente de “El estadio del espejo...” (1949) de Lacan.

Butler entiende con Lacan que la morfología corporal, el cuerpo como totalidad integrada, se construye en un proceso de identificación narcisista con una imagen corporal idealizada. Entiende, también con Lacan, que esa construcción de la morfología corporal es dirigida (bajo amenaza) por una estructura de diferencia sexual en torno a “tener” o “ser” el falo (que establece las posiciones masculina y femenina, respectivamente) y de apropiadas relaciones de parentesco bajo la ley paterna (que se instituye por medio del nombre propio). Tenemos así los órdenes imaginario (para las identificaciones narcisistas) y simbóli-

co (para las estructuras y relaciones). Butler, sin embargo, considera que hay una relación de interdependencia entre ambos ordenes. Se opone así a la concepción (que Butler atribuye a Lacan) que defiende una absoluta dependencia de lo imaginario respec-



to de lo simbólico, siendo éste entendido, a su vez, como algo independiente por completo del primero. Para Butler, por el contrario, la relación entre lo imaginario y lo simbólico es una relación de interdependencia que se encuentra disimulada bajo la apariencia de una ley simbólica inmutable.

La relación de interdependencia entre lo imaginario y lo simbólico la explica Butler por medio de la performatividad:

Si el “sexo” se asume del mismo modo que se cita la ley... entonces “la ley del sexo” es repetidamente fortalecida e idealizada como la ley sólo en tanto que es reiterada como la ley, producida como la ley, el ideal anterior e inaproximable, por la misma cita que, según se dice, la ley ordena. Leyendo el sentido de “asunción” en Lacan como cita, *la ley no se da de una forma anterior a su cita, sino que es producida a través de la cita como aquello que precede y excede las aproximaciones mortales ejecutadas por el sujeto* (Ibid: 14; subrayado mío).

Es la reinvocación de la ley la que la produce. Una reinvocación que no tiene ningún origen asignable fuera del mismo proceso de citación. La ley es ley porque es citada, de otra manera carecería de toda autoridad. Toda su autoridad descansa en el proceso continuado de (re)investidura. Al no haber origen asignable, al no tener otra causa que la reiteración, “la auto-

ridad se constituye a través de un retroaplazamiento [deferral] infinito a un pasado irrecuperable” (Butler, 1993: 107). Un retroaplazamiento [deferral] que no es otra cosa que el proceso de citación que lo sostiene



convertido en pasado mítico, convertido en un prioridad ficticia que no puede fijarse. Si la anterioridad se fijara dejaría de ser “origen” y pasaría a ser un comienzo sin autoridad, dejaría de ser fuente de legitimidad absoluta. El carácter inasignable o ficticio del origen que burla la dependencia en que la ley se encuentra respecto al proceso de citación le otorga un fundamento desfondado [*groundless ground*] como origen mítico de su autoridad.

De esta forma la identificación imaginaria se entiende como citación y la ley simbólica como reiteración de la identificación. No son órdenes separados, sino un sistema imaginario-simbólico-real, donde la identificación está ya determinada por la estructura, constituida como morfología ideal y pendiente de amenaza respecto a su afuera constitutivo, y la estructura sólo existe en su reiteración como forma ideal, coactiva y productiva de la identificación. Su carácter ideal, en las dos acepciones del término, en cuanto algo fantástico y en cuanto algo perfecto y, por ello, dotado de autoridad, proviene del “retroaplazamiento” indefinido. La repetición invoca un origen sin origen y, como tal, todopoderoso y absolutamente autónomo. Pero tal origen sin origen sólo se sostiene por la repetición, depende del poder de la repetición, se constituye como ley en la repetición.

Dos cuestiones quedan aquí por aclarar. La primera es que, dado que la propia estructura simbólica depende de la repetición, está expuesta siempre a la

resignificación. No es por tanto una ley inmutable, sino una ley histórico-social. Y eso explicaría, además, el carácter fallido y autoculpabilizante de toda identificación. Butler pone el ejemplo del falo lesbiano como una resignificación del falo que cuestiona su intangibilidad en tanto que significante privilegiado. Y desarrolla a partir de aquí su concepto de agencia.

“Agencia” sería entonces ser el doble movimiento de estar constituido en y por un significante, donde “estar constituido” significa “ser forzado a citar o repetir o imitar” ese mismo significante. Capacitada por el mismo significante que depende para continuar en el futuro de esa cadena citacional, la agencia es el hiato en la iterabilidad, la obligación de establecer una identidad por medio de la repetición, que requiere la contingencia, el intervalo indeterminado, que la identidad busca insistentemente forcluir (Butler, 1993: 220).

La segunda es que la estructura simbólica se sostiene por medio de una amenaza, por medio de la ficción de un afuera amenazante, que coincide con ese “hiato de la iterabilidad” que posibilita la agencia, con esa tierra de nadie o ese vacío que es, de hecho, el dominio de lo abyecto. La posición masculina se sostiene sobre la amenaza de la castración y la abyección femenina. Y la posición femenina, sobre la amenaza del falicismo castrante. Ambas “figuras del infierno” o “figuras de abyección” están, según Butler, vinculadas en parte a una homosexualidad castigada. Y el sistema entero de binarismos heterosexuales y homosexuales forcluye toda una serie de posibilidades identificatorias donde el “tener” y el “ser” el falo y el deseo se combinan de formas variadas (Ibid: 101-2). El afuera abyecto de la simbolización es, en efecto, lo real (Ibid: 218).

Con este planteamiento Butler persigue ligar el concepto de ley simbólica lacaniano que regula los procesos identificatorios donde se construye la morfología sexual con el concepto de ideal regulativo de Foucault. El ideal regulativo de Foucault es entonces interpretado por Butler como conjunto de “normas reguladoras” que gobiernan la materialización del sexo de los cuerpos y “la diferencia sexual al servicio de la consolidación del imperativo heterosexual” (Ibid: 2) y, aunque Butler tiende a dejarlo sobreentendido, se supone que también la propia asimetría política de los géneros. Esa regulación es al mismo tiempo una producción, por eso tiene carácter performativo. Es una “coacción constitutiva” que produce un dominio de cuerpos inteligibles (que importan) y otro de “cuerpos impensables, abyectos, invivibles” (Ibid: xi), como afuera constitutivo del primero.

La posición de Butler en *Bodies that Matter* va directamente dirigida contra cualquier planteamiento que conceda al sexo una anterioridad prediscursiva. La razón fundamental es que el sexo es ya siempre normativo, es la materialización de una norma reguladora, “una de las normas por las que “uno” deviene viable en absoluto, la que califica a un cuerpo como apto para vivir dentro del dominio de la inteligibilidad cultural” (Ibid: 2). El yo es entendido por Butler al modo de Freud en “El yo y el ello”, como “la proyección de una superficie”, como una “morfología imaginaria” sometida a “esquemas reguladores” de los que depende su inteligibilidad. Estos esquemas reguladores son los que establecen los criterios que dividen unos cuerpos, cuya materialidad se presenta como indiscutible, de otros, a medio camino entre lo material y lo espectral. Por otro lado, estos criterios no son perpetuos, entiende Butler, sino que a su vez están sometidos a cambios históricos. El proceso completo intenta resumirlo Butler como sigue:

La formación de un sujeto requiere una identificación con el fantasma normativo del “sexo”, y esta identificación se da a través de un repudio que produce un dominio de abyección, un repudio sin el que no puede emerger el sujeto. Es un repudio el que crea la valencia de la “abyección” y su estatuto para el sujeto como espectro amenazante. Es más, la materialización de un sexo dado implicará la regulación de prácticas identificatorias tales que la identificación con la abyección del sexo será persistentemente renegada. Y todavía, esta abyección renegada amenazará con poner al descubierto las presunciones auto-fundantes del sujeto sexuado, fundado en tanto que sujeto en un repudio cuyas consecuencias no puede controlar completamente. La tarea será considerar esta amenaza y disrupción no como una contestación permanente de las normas sociales condenada al *pathos* del perpetuo fracaso, sino más bien como un recurso crítico en la lucha por rearticular los términos mismos de la legitimación y la inteligibilidad simbólica (Ibid: 3).

Una y otra vez encontramos la misma circularidad: “la citación de la ley es el mismo mecanismo de su producción y articulación. Lo que lo simbólico ‘fuerza’, entonces, es una cita de su ley que reitera y consolida el ardid de su propia fuerza” (Ibid: 15). Lo que encontramos una y otra vez en la explicación de Butler, aunque ella no lo nombre como tal en este texto, es el funcionamiento de la explotación simbólica de la identificación imaginaria.

Bodies that Matter ofrece también una puerta abierta a la consideración de otros regímenes de regulación social como producciones performativas del cuerpo aparte de la hegemonía heterosexual. Butler hace refe-



rencia principalmente a la “regulación social de la raza”. Se niega sin embargo a insertarlas todas en una enumeración que las considerara a cada una de manera aislada. Según Butler, los diferentes regímenes de regulación identitaria se entrelazan unos con otros de manera compleja y, por tanto, las cuestiones de identidad conviene abordarlas como “parte de un mapa dinámico de poder en el que las identidades son constituidas y/o borradas, desplegadas y/o paralizadas” (Ibid: 117). Esto le lleva además a rechazar como estrategia política la multiplicación ciega de identidades y proponer, como alternativa, “un trazado de las vías por las que la identificación está implicada en lo que excluye y seguir las líneas de esa implicación en busca del mapa de una comunidad futura que pudiera generar” (Ibid: 119).

Ya en *The Psychic Life of Power* (1997) Butler describe la circularidad performativa abiertamente como una forma de explotación. En efecto, el problema es que si la ley simbólica o ideal regulativo se sostiene sobre una amenaza, debe haber “algo que perder” si se desobedece. Lo que está en juego, lo que se puede perder, es la propia vida (imposible ya de entender únicamente en su sentido biológico). Hay que suponer entonces “un deseo de existencia social que es explotado por el poder regulador” (Butler, 1997: 19). La suposición de este deseo de raigambre spinoziana da lugar al concepto de apego apasionado (*passionate attachment*) en el que Butler va a fundir las identificaciones melancólicas y las narcisistas con las que había trabajado en los libros anteriores.

Si aceptamos la idea de que la heterosexualidad se naturaliza por medio de la insistencia en la otredad radical de la homosexualidad, ello significa que la identidad heterosexual se conquista mediante una incorporación melancólica del amor al que renuncia:

el hombre que insiste en la coherencia de su heterosexualidad afirmará que nunca ha amado a otro hombre y, por tanto, nunca ha perdido a otro hombre. Ese amor, ese apego, está sujeto a una doble renuncia, la idea de nunca haber amado y la de nunca haber perdido. Este ‘nunca-jamás’ funda, por así decir, al sujeto heterosexual; es una identidad sustentada, entonces, en la negativa a reconocer un apego y, por tanto, en la negativa a dolerse por su pérdida. (Ibid: 139-40)

En la melancolía es la pérdida misma la que se ha perdido, la que queda forcluida. La prohibición constitutiva, la ley simbólica que funda al sujeto, es la prohibición de reconocer la prohibición de amar. Lo que está prohibido constitutivamente reconocer es la ley misma. Y la conciencia moral, el super-yo, surge entonces como la voz en la que se ha convertido la ley forcluida.

Con la conciencia, con el yo vuelto sobre sí mismo figuradamente, surge la interioridad subjetiva y el propio yo. No hay yo si no está vuelto sobre sí mismo, fiscalizándose. Y sin conciencia no hay tampoco, por tanto, distinción entre un interior y un exterior. Por ello, no habría, considera Butler, otra forma de entrar en la vida social si no es a través de la incorporación melancólica del poder, un poder que es el poder militar terrorífico del estado idealizado a través de la incorporación (Ibid: 191), a través del disimulo y la fabulación de la psique como un “topos parlante”, dice Butler, esto es, como voz interior de la conciencia. El poder social se desvanece detrás de la voz interior, “provoca una melancolía que reproduce el poder bajo la forma de la voz psíquica del juicio dirigido a (vuelto contra) uno/a mismo/a” (Ibid: 198). Lo que a su vez implica que sobre ese poder no puede dejar de sostenerse una ambivalencia constitutiva. Por un lado, se da un apego apasionado al poder incorporado melancólicamente en cuanto la conciencia moral es parte del yo y está producida por una identificación narcisista: “no existe la posibilidad de no amar cuando el amor está estrechamente ligado a las necesidades básicas de la vida” (Ibid: 8). Uno/a ama su vida, se ama a sí mismo/a a través de la figura ideal, regulada por la ley simbólica, con la que se identifica. Por otro, ese sometimiento es el que capacita al sujeto para actuar, para actuar también con “un propósito *no pretendido* por el poder” (Ibid: 15).

El problema de la generalidad (o “no sólo tu cuerpo, también tu discurso es un campo de batalla”).

La teoría de la performatividad de Judith Butler tiene a mi juicio varios méritos. No es el menor, por ejemplo, el ser capaz de explicar la conexión estructural

entre la desigualdad de género y la exclusión social de las preferencias amorosas no heterosexuales. A mi modo de ver, lo más importante de su trabajo, sin embargo, consiste en que consigue dar cuenta de la identidad como instancia reguladora y, por tanto, política, y, sobre todo, como instancia que es, a un tiempo, producida y productora. La identidad en Butler es resultado de la explotación simbólica de las identificaciones imaginarias que la citan y sin cuya insistente citación nada quedaría del poder regulador o de la autoridad de la norma identitaria. Por otra parte, hay que subrayar el hecho de que desarrolle su teoría de la identidad como explotación simbólica enfrentándose expresamente al trascendentalismo simbólico del psicoanálisis lacaniano (o al menos de cierto psicoanálisis lacaniano) y, al mismo tiempo, apropiándose de su teoría de la identificación.

El problema de la teoría de Butler, sin embargo, reside en los escollos con los que tropieza a la hora de pasar desde la generalidad inespecífica de la exclusión identitaria a la especificidad socio-histórica de los sistemas de dominación. En general, es cierto, toda identidad es siempre reguladora, tiende a constituir al sujeto idéntico, instalándose como conciencia fiscalizadora, y genera un dominio fantasmático de lo abyecto. Como eso ocurre en general, se puede entender que es una estrategia necesaria seguir siempre las líneas de la abyección como afuera constitutivo de cada identidad sea cual sea su fuerza social efectiva dentro de una sociedad determinada. Ahora bien, resulta que, de hecho, no todas las identidades, no todas las posiciones de sujeto tienen el mismo poder social.

Esta desigualdad de poder social la recoge así la misma Butler:

Aunque los gays y las lesbianas en cuanto sujetos no poseen ni por tanto ejercen el poder social, el poder de significación, necesario para convertir la heterosexualidad en algo abyecto de manera eficaz (esa reiteración no puede compararse con una que ha regularizado la abyección de la homosexualidad), hay, sin embargo, dentro de la formación de la identidad gay y lesbiana un esfuerzo por negar su relación constitutiva con la heterosexualidad (Butler, 1993: 112-3).

Una identidad que tiene de hecho el poder social capaz de convertir unos comportamientos o unas ideas en algo abyecto y otra identidad que no posee ese poder social, a pesar de poder ser tratadas a nivel general de la misma manera, tienen también que poder ser tratadas de manera específica como dos identidades distintas o, mejor, como dos identidades desiguales. Mi tesis no es que Butler no reconozca esta desigual-

dad, acabamos de ver que sí lo hace. Mi tesis es que el modo en que trata la generalidad de la exclusión identitaria, el modo en que tiende a volver a caer en una consideración que la trataría como ley *a priori*, obstaculiza la explicación de la desigualdad entre procesos de construcción de identidades. Desde la teoría de Butler no es posible dar cuenta de la desigualdad entre, por un lado, la construcción de identidad como forma de dominación y explotación social de unos colectivos sobre otros y, por otro, la construcción de identidad con la que necesariamente se encuentra la posición de resistencia.



El modo en que Butler trata la generalidad expone su teoría a la crítica de Braidotti de descuidar la asimetría entre hombres y mujeres e “imposibilitar el pensamiento feminista sobre la dominación masculina, pensamiento que Braidotti encuentra ya formulado en el análisis de Beauvoir donde los hombres, en tanto representantes de lo universal abstracto, se nos presentan desincardinados y desde ahí capaces de transcendencia, y donde las mujeres aparecen relegadas, perdiendo su subjetividad, al confinamiento en el espacio de sus cuerpos y así ancladas en la inmanencia” (Burgos Díaz, 2005).

Si aceptamos la propuesta de Braidotti y la sumamos a la explicación de Butler, resulta que, dentro de un mismo sistema de dominación, y este esquema me parece común a todos los sistemas donde la identidad actúa sometiendo, las identidades se construyen al menos en cinco posiciones. Está la posición de identidad del colectivo dominante (por ejemplo, los varones) y la de la identidad del colectivo dominado (por ejemplo, las mujeres). Ahora bien, además está la

identidad del colectivo de dominantes y dominados. El hombre, por ejemplo, como identidad universal integradora de dominantes y dominados incluye al todo de varones y mujeres y los fusiona en la identidad del colectivo dominante, de modo que la identidad universal funciona idealizando para todos los rasgos definitorios de la identidad del colectivo dominante. En palabras de Simone de Beauvoir:

La relación entre ambos sexos no es la de dos electricidades, dos polos: el hombre representa al mismo tiempo al positivo y al neutro, hasta el punto que se dice “los hombres” para designar a los seres humanos... La mujer aparece como el negativo, de modo que toda determinación se le imputa como una limitación, sin reciprocidad. (Beauvoir, 2000: 49)

La identidad universal sería la identidad no marcada, el varón en tanto que dominante, en tanto que ocupa la posición universal, no es nunca responsable, porque él se identifica con la ley, con la neutralidad. Quien “encarna” el Bien no es responsable de las consecuencias de sus acciones. La ley es la que responsabiliza y en cuanto esté reificada, como es el caso en toda forma de dominación, se presentará como inocente, neutral, natural, divina, absoluta, pura, autónoma... en definitiva, como absuelta de cualquier responsabilidad.

En la identidad del colectivo dominado, por el contrario, se dan dos obligaciones imposibles, la de ser mujer y la de ser humano (la de ser varón) de modo que las mujeres están siempre cogidas en falta, hagan lo que hagan (“toda determinación se les imputa como una limitación”). Si obedecen a la identidad de ser mujer, fallan en la de ser humanos completos. Si obedecen a la de ser humano, fallan en la de ser mujer. Están por ello siempre marcadas. Son siempre ya culpables. Y ese sentimiento de culpabilidad es una tenaza o un obstáculo real contra el que tienen que enfrentarse a diario y que les lleva a definirse en relación al hombre (Ibid: 50). Ese sentimiento de culpabilidad fuerza la pasividad construida contra la que tienen que luchar las mujeres en su proceso de liberación.

Además, hay una cuarta posición de identidad que es la identidad abyecta, aquello que se es si se desobedece (en el caso de la dominación patriarcal, como bien muestra Butler, marica o lesbiana; o, sólo para las mujeres, “una cualquiera”, una “sin nombre”: el fantasma amenazante de que fuera del nombre de la familia para la mujer sólo se abre el desierto). Y dado, por último, que no hay, por hipótesis, dominación sin resistencia, hay una quinta posición, la de resistencia que es una posición compleja de identidad y explicación.

La identidad como forma de dominación es distinta de la identidad integrada en la posición de resistencia. Aunque, ciertamente, las cosas pueden complicarse y por eso es también fundamental el punto de vista general en el que sitúa su teorización Judith Butler, siempre y cuando no lo reifiquemos y no elevemos sobre él un nuevo poder regulador, siempre que lo entendamos como una conclusión extraída de las experiencias de lucha contra la dominación y no un principio previo a toda resistencia. Por un lado, lo que complica las cosas es que nunca hay sólo una forma de dominación y una resistencia, sino varias. Por otro, lo que las complica todavía más es que toda forma de dominación genera espacios específicos de exclusión. Por último, lo que tampoco habría que olvidar nunca es que la posición de resistencia es precisamente una posición. La resistencia, por tanto, y las identidades que en ella entran en juego son siempre relativas a una determinada lucha contra la dominación. Lo que significa que una identidad que ha funcionado en una posición de resistencia, puede perfectamente, cambiadas las relaciones de fuerza, desprenderse de la explicación, reificarse y convertirse en identidad de dominación.

Butler y otras teóricas que han criticado la identidad “mujer” ingenua son fundamentales porque han vuelto a recordar al feminismo lo que éste le recordó al marxismo y éste había enseñado al liberalismo. Le han recordado que, al tiempo que uno está enfrentándose a una forma de dominación, puede estar colaborando con otra forma de dominación distinta. Y además han enseñado algo tanto al feminismo como al marxismo como al liberalismo, les han enseñado que una identidad de resistencia puede estar excluyendo a los mismos seres humanos que excluye la forma de dominación contra la que se enfrenta. El problema en este segundo caso es que la identidad de resistencia se construye a partir del marco establecido por la identidad de dominación contra la que lucha, y por tanto recoge la misma zona de exclusión. En la lucha identitaria acrítica de la clase obrera, por cambiar de ejemplo, la zona de abyección compartida con la clase dominante la ocupaba en el siglo XIX lo que se llamó el lumpenproletariado y en la actualidad en Europa la ocupa el emigrante más pobre, que siempre acaba recibiendo un apelativo despectivo.

La diferencia entre identidades de dominación e identidades de resistencia es importante también porque la identidad de resistencia ocupa la zona abyecta que genera la identidad de dominación. La identidad de resistencia parte entonces siempre de dos lados indeseables, del lado de la identidad de subordinación y del lado de la identidad de la abyección. Y ambos



lados, que no son el mismo, son los que tiene que trabajar -siguiendo las marcas de la abyección que ella puede colaborar a reproducir- para ser eficaz, es decir, para minar y, si es posible, abolir la forma de dominación contra la que se enfrenta.

¿Por qué, siendo que todos estos planteamientos no son ajenos totalmente a Butler no encuentran un lugar teórico en sus escritos? Para responder a esta cuestión, podemos empezar analizando su concepto de norma performativa como “poder repetido de conferir realidad” (Butler, 2004: 52). De hecho, la manera en la que se expresa Butler puede generar confusión. Cabría decir igualmente que la norma es performativa en tanto que produce “ficción que pasa como realidad”, como, por otra parte, la misma Butler defiende en diferentes ocasiones en absoluto marginales. La primera ficción que pasa como realidad es la ficción reguladora, que es la propia norma. Podemos entender que esas “ficciones” articulan nuestra noción de lo que es “real” y lo que no lo es. Pero cuando se defiende una teoría performativa de la identidad, lo que se está diciendo es que la propia atribución que la identidad hace sobre sí misma, la de ser algo sustancial e independiente, autogenerado, no es cierta. La propia teoría de la performatividad de Butler transforma nuestra noción de realidad y establece como ficticio lo que se muestra a sí mismo como si fuera lo más real. Y sin embargo, la teoría de Butler no transforma nuestra noción de realidad únicamente por medio de la construcción de una identidad opuesta. Lo hace explicando. (De)construye la identidad hegemónica, demostrando cómo se produce esa identidad que se presenta como si fuera ingenerada e inmutable.

Además Butler demuestra que esa ficción no es una “mera ficción”, sino que a su vez produce efectos de

importancia vital. Lo ficticio y lo real se funden en su teoría de la performatividad. La ficción es un efecto real que, a su vez, produce efectos muy reales. Lo que es incompatible, según una teoría de la performatividad como la de Butler, no es lo ficticio, por un lado, y lo real, por otro. Lo que es incompatible es la defensa de entidades ingeneradas o inmutables, por un lado, y la explicación de cómo se producen esas entidades y su reificación, por otro. Esas entidades son ficciones producidas por repeticiones rituales. Son ficciones en cuanto son representaciones de una realidad imposible, pero son reales en tanto que son actos performativos, en tanto que producen efectos.

Ahora bien, la repetición ritual se produce por algo más que la prohibición y la identidad en su sentido general o formal. En el plano general, las prohibiciones y las identidades funcionan todas de la misma manera, pero no ocurre así en las situaciones específicas. En las situaciones específicas, hay identidades con el poder social necesario para convertir algo en abyecto y otras que no tienen de ninguna manera ese poder o no lo tienen en la misma medida. ¿Qué diferencia unas repeticiones de otras para que unas sean capaces de regularizar abyecciones, mientras que otras no tienen la capacidad necesaria para hacerlo? En *The Psychic Life of Power*, Butler abre una vía, pero, lamentablemente, será una vía que siga demasiado apegada al plano de la generalidad, en este caso de la generalidad de la vida y su correlato la generalidad del poder estatal. Dice allí, en una cita que ya hemos anotado: “no existe la posibilidad de no amar cuando el amor está estrechamente ligado a las necesidades básicas de la vida” (Butler, 1997: 8). El problema es que Butler sitúa su idea en el contexto de que todos cuando nacemos estamos supuestamente en la misma situación de desprotección. Ahora bien, aparte de que eso es bastante discutible para los recién nacidos (la situación de desprotección de un recién nacido de una familia rica europea nada tiene que ver con la situación de desprotección de un recién nacido de una familia pobre africana), nuestra relación con las “necesidades básicas de la vida” no queda resuelta nunca definitivamente mientras vivimos y es una relación muy diferente dependiendo de las distintas situaciones sociales en que nos encontremos. Por tanto hay repeticiones que son distintas de otras porque en ellas se juega la vida de las personas más que en otras o de distinta manera que en otras. Y por tanto cómo esté organizado el jugarse la vida en una sociedad o en otra no es independiente de que unas repeticiones se repitan más que otras. El modo como se organiza la producción de la vida en una sociedad, el modo como se organiza la reproducción, cómo se distribuyen los me-

dios de producción, los medios de formación, conocimiento y comunicación y los medios de destrucción, el modo como se reproducen estas organizaciones y distribuciones no es en absoluto independiente de qué repeticiones se repiten y cuáles no, cuáles más y cuáles menos.

Es necesario, entonces, completar aquí Butler con Butler, la Judith Butler de *The Psychic Life of Power* con la Judith Butler de “Merely Cultural”. Diríamos, entonces, que no es el poder terrorífico del estado, como veíamos en la explicación, el que se incorpora disimulado en la voz interior de la conciencia, sino un sistema de estructuras y aparatos bastante más complejo y que incluye necesariamente el modo de producción social de la vida, de la producción de mercancías y capital y de la producción de seres humanos enculturados de modo diferente según los diferentes lugares que van a ocupar en la producción. O, lo que no sería muy distinto, entenderíamos, el estado en el sentido ampliado en el que lo pensaba Althusser en su teoría de los aparatos ideológicos de estado, a los que concebía enzarzados en la reproducción de las relaciones de producción (Butler, 1998: 43). Pero, aún así estaríamos descuidando algo que Butler recoge también en cierto modo en ese artículo al remitir a una “historia” de la crítica social y a una conexión compleja entre movimientos de liberación. Estaríamos eludiendo el hecho de que las estructuras y los aparatos de dominación están siendo, desde siempre, contestados. Aunque, si es necesario para la explicación, puede tener utilidad pensarlos *como si* funcionaran sin trabas, lo cierto es que en mayor o menor medida, de forma callada o abierta, sus actuaciones y su existencia son continuamente puestas en cuestión. La subversión de la ley y del poder ha empezado ya siempre. Ningún acto de insurrección surge de la nada.

Quizás se pudiera decir que en *Excitable Speech*, un libro publicado el mismo año que *The Psychic life of Power*, y recurriendo a la teoría de Bourdieu, Butler asume teóricamente las consecuencias de la desigualdad de poder social en la construcción de identidades. La lectura que Butler hace de Bourdieu en el último capítulo de ese libro, sin embargo, muestra que no es así. En el último capítulo de *Excitable Speech*, Butler opone Bourdieu y Derrida como los dos paradigmas posibles, ambos superadores del aportado por Austin, para dar cuenta de la fuerza del performativo. Tendríamos así, en un extremo, un Derrida para el que la fuerza del performativo dependería por entero de la mera estructura iterativa del acto de habla. Y, en el otro, un Bourdieu para el que toda la fuerza del performativo residiría únicamente en el poder social que está detrás del hablante.

Lo que me parece más interesante de esta lectura que Butler hace de Bourdieu es que no tenga en cuenta la teoría de la explotación simbólica que éste desarrolla sobre todo en esos escritos sobre lenguaje y poder simbólico (*Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, 1982) a los que ella remite, teoría que se complementa perfectamente con la que la misma Butler ha elaborado en sus textos anteriores a partir de Freud y Lacan. Esta complementariedad no es casual. Proviene de la raíz común de sus planteamientos, a saber, la inversión althusseriana de la teoría del reconocimiento de Hegel que concibe la ideología como proceso de interpelación. Lo que Althusser plantea en su famoso "Ideología y aparatos ideológicos de estado" es que uno no es interpelado porque ha sido reconocido. No es el reconocimiento el que hace posible la llamada. Es la interpelación la que produce el reconocimiento. No hay un previo a la interpelación que esta reconozca. Ese previo es producido como previo por los procesos de interpelación integrados en las prácticas de interacción social.

Sin entrar a tratar en detalle las tesis de Bourdieu, cuyos posicionamientos requerirían una consideración aparte, se puede resumir su apuesta en lo que aquí interesa como una crítica de aquellas teorías que pretenden hacer recaer sobre la lógica específica del lenguaje la causa de la eficacia simbólica de los actos de habla. Según Bourdieu, la eficacia simbólica de estos depende, además de las formas legítimas -con todo su despliegue litúrgico- en las que los actos de habla son enunciados, de la legitimidad de la situación y de la persona. La fuerza del performativo depende de todo un sistema de condiciones y las condiciones litúrgicas no son nunca suficientes por sí mismas: "el lenguaje de autoridad gobierna siempre con la colaboración de aquellos a quienes gobierna, es decir, mediante la asistencia de los mecanismos sociales capaces de producir esta complicidad, fundada en el desconocimiento, y que es el origen de toda autoridad" (Bourdieu, 1999: 73). Al igual que para Butler la norma identitaria sólo existe por el proceso de citación que la (re)produce como origen sin origen, la autoridad legítima para Bourdieu no se sostiene sino en el reconocimiento colectivo que moviliza a su favor, un reconocimiento que la conoce -erróneamente- como autofundada. De las tres relaciones de reconocimiento que estructuraban la construcción del sujeto según Althusser en "Ideología y aparatos ideológicos de estado", a saber, el reconocimiento del sujeto por sí mismo, el reconocimiento del Sujeto por parte de los sujetos y el reconocimiento mutuo entre los sujetos; en los trabajos de Butler a partir del psicoanálisis tendríamos desarrollada la primera, en los de Bourdieu que estamos tratando,

la segunda, y en *Excitable Speech*, Butler acopia materiales para la tercera.

La crítica, sin embargo, que Butler hace al planteamiento de Bourdieu es que su teoría no deja sitio a una lógica de la iterabilidad donde se asuma que la fuerza de la eficacia simbólica depende también de la ruptura con el contexto tal como proponía Derrida (Butler, 1997b: 147). En última instancia, el problema para Butler es que tanto desde Bourdieu como desde Althusser, no habría forma de dar cuenta de la posibilidad de transformación social. Butler propondría, entonces, una fusión de las propuestas de Bourdieu y de Derrida (ésta última incapaz de explicar por qué unos actos performativos tienen éxito y otros fracasan) en una teoría de la iterabilidad social (Ibid: 152). Butler conduce todo el tiempo su discurso en busca de las condiciones de posibilidad del uso crítico del performativo, de su resignificación contrahegemónica. El abordar la cuestión del conflicto desde ese punto de vista, sin embargo, aplanaba el argumento no dejándole trascender el plano de la generalidad, convirtiendo la generalidad en un *a priori*, como, por otra parte, el recurso a la vida inespecífica y del poder indeterminado del estado lo aplanaba de forma semejante en *The Psychic Life of Power*. Se quiera o no, el discurso de las condiciones de posibilidad acaba reconstruyendo una forma de trascendencia, acaba (re)produciendo la ficción de lo improducido, reitera una identidad reguladora.



Si en algunos aspectos *Excitable Speech* es un avance con respecto a trabajos previos, en otros, por el contrario, supone una pérdida de posiciones más interesantes alcanzadas con anterioridad. Y en esto es un

texto que anuncia la deriva posterior hacia la fundación de una nueva universalidad, hacia la transformación de la generalidad de la exclusión constitutiva en norma reguladora. La más importante de esas posiciones a las que Butler comienza a quitar fuerza es la tan criticada, a mi juicio erróneamente, ejemplificación de la resignificación a través de las prácticas *drag*. Lo que Butler subrayaba entonces era que “al imitar el género, el *drag* revela implícitamente la estructura imitativa del mismo género, tanto como su contingencia” (Butler, 1999: 175). Esto es, el *drag* es un buen ejemplo de resignificación en la medida en que hace ver la identidad como efecto, en tanto que con sus propios medios hace lo mismo que la teoría de Butler. Entiendo que Butler describe su propio trabajo cuando en “Merely Cultural” señala:

Podría verse en los estudios *queer* un importante retorno a la crítica marxista de la familia, sostenido sobre una comprensión movilizadora de una *explicación* [account] del parentesco que hace verlo como socialmente contingente y socialmente transformable, que toma distancia respecto del *pathos* universalizador de los esquemas levi-straussianos y lacanianos que fueron paradigmáticos para algunas formas de teorización feminista (Butler, 1998: 44).



Lo que Butler encontraba en el *drag*, entonces, no era algo muy distinto de lo que Brecht pretendía producir con sus efectos de distanciamiento: el *drag* muestra el género como producido y, por tanto, como modificable. Aunque, no es en absoluto inocente que en los dos pasajes que acabo de citar Butler prefiera hablar en términos de “contingencia social” antes que de “producción social”.

La transición hacia una nueva identidad reguladora que comienzan los libros publicados en 1997 se completa en un artículo cuya primera versión es de 2002 titulado “The Question of Social Transformation”. En él Butler vuelve a reivindicar la fuerza de la resignificación resistente del *drag*, pero sólo para unas pocas páginas después aplastarla en un supuesto problema de la resignificación inespecífica. Según Butler en ese texto, la resignificación resistente (por ejemplo, la que realizaban grupos de negros sudafricanos que iban a votar aun cuando el sistema de *apartheid* les negaba ese derecho), a pesar de lo que acaba de decir unas páginas antes, no portaría consigo su criterio de emancipación, sino que tendría que pasar la prueba de la democracia radical, definida como “una llamada a la extensión de las normas que sostienen una vida viable” (Butler, 2004: 222), para poder ser diferenciada de la resignificación dominante (por ejemplo, la subida al poder de los nazis en Alemania). Entre unos pasajes y otros ha mediado un socavamiento de la fuerza del *drag*, y con él de toda resignificación resistente por parte de Butler, que lo ha dejado reducido a una mera protesta de dolor. Es necesario explicar, para poder más que nada salir de la perplejidad, cómo es posible que Butler no vea o no quiera ver que, tal y como ella ha mostrado en el caso del *drag*, *repito*, sólo unas páginas antes, la resignificación resistente nada tiene que ver con la resignificación dominante, que ambas son realmente distintas, que mostrar la norma reguladora como construida socio-históricamente y como modificable es una práctica opuesta radicalmente a imponer la norma reguladora como autofundada. Hay que decir de cualquier manera que el “encogimiento” de su concepción de la resistencia se anuncia ya en escritos anteriores, por ejemplo cuando en su diálogo con Laclau y Žižek, Butler en lugar de entender la resistencia como demostración del carácter producido y transformable del poder regulador, como demostración de que la ley identitaria no es sino una forma de explotación simbólica, la define como exigencia de universalidad (Butler, 2000: 38). Pero, cuando en lugar de entender la resistencia desde su potencia, se la define desde su impotencia, ¿dónde está uno situando, dónde está Butler situando, el punto de vista de su comprensión?

En resumen, lo que pretendo afirmar es que el mismo trabajo de Butler es una resignificación resistente de la identidad de género por la que ésta, en lugar de aparecer como absoluta y transcendental, es mostrada como producto de la citación socialmente estructurada, históricamente cambiante. Pero que, al mismo tiempo que lo es, nunca lleva hasta el final su demostración. Y la razón de que no lo haga es, a mi juicio, que considera la



norma identitaria y su subversión inespecífica como el único marco posible de inteligibilidad. Nunca llega a tematizar que al menos hay otro marco efectivo siempre actuando en la resistencia, un marco de inteligibilidad que ella misma reitera. Ese otro marco de inteligibilidad es el de la explicación. Pero este “olvido”, esta “exclusión” no es una mera ausencia de recuerdo. La exclusión tiene una positividad perfectamente designable. En ella, Butler repite la marca más reaccionaria del posmodernismo filosófico tal como la ha diagnosticado Juan Pedro García del Campo en *Opaco, demasiado opaco*: el haber dado simplemente la vuelta al problema de la fundamentación, convirtiendo la defundamentación en fundamento, instituyendo la ausencia de fundamento como absoluto. Y la peor consecuencia de esta puesta en negativo del fundamento es reinstalar la discusión en un espacio donde lo que queda excluido precisamente es la explicación, “la pregunta por las causas” (García del Campo, 2007: 123). Esta es la tensión que recorre los textos de Butler. El conflicto entre el marco de inteligibilidad de la explicación y el de la ausencia de fundamento como absoluto tensa de extremo a extremo su discurso. Es como si a su esfuerzo de argumentación, avanzando contra toda posición trascendente o trascendental, le salieran por la espalda albañiles kantianos que vuelven a levantar las paredes derribadas de la trascendencia.

La explicación, al menos tal como la desarrolla la propia Butler, considera sus objetos como interdependientes. Los considera como condicionados o causados o como resultados de otros, como *producidos*; y, a su vez, como condicionantes y causantes, como *productivos*. Y aunque la explicación apunta a una unidad (la interdependencia misma de los elementos en juego), esa unidad es siempre considerada como com-

pleja, compuesta de elementos de distinta naturaleza, y como necesitada de explicación, esto es, en interdependencia necesaria con otras realidades. La explicación, cuando la dirigimos hacia nosotros mismos, es, así, un principio de diferencia por el que nos concebimos como formando parte de una realidad que nos sobrepasa e, indisolublemente, como siendo capaces de articular, aunque sea vagamente, el modo en que nos integramos en esa realidad. Y cuando la volvemos sobre sí misma, la explicación se convierte en conocimiento situado (Haraway, 1995: 313-346). La explicación situada del modo en que funciona una forma de dominación es necesariamente una politización. Tematiza como posicionado lo que a sí mismo se presenta como neutral (García del Campo, 2007: 115).

Yo defendería que el marco de inteligibilidad de la explicación es propio de toda posición de resistencia. O dicho de otro modo, defendería que la posición de resistencia no es propiamente una posición de identidad, sino un encuentro conflictivo entre las identidades de subordinación y abyección y la explicación situada.

La ambivalencia que describe Butler en *The Psychic Life of Power* entre el apego apasionado al sometimiento y la capacidad que el mismo apego proporciona para rebelarse se puede entender desde esta perspectiva como el conflicto entre la identidad y la explicación, en cuanto el sometido se hace consciente de su propia colaboración en la dominación y no puede desembarazarse de ella inmediatamente.

Históricamente, en el caso de las mujeres esta situación ha sido particularmente angustiada, porque para cualquier sometido la conciencia del sometimiento es abyecta, es ya un conato de rebelión, de desobediencia, pero en las mujeres a eso se añade que, de principio, necesariamente se han enfrentado solas a su dominación y ésta se ha encontrado siempre tremendamente enredada en una multitud de hilos afectivos. Las mujeres, como decía Simone de Beauvoir, “viven dispersas entre los hombres, vinculadas más estrechamente por el hábitat, el trabajo, los intereses económicos, la condición social, a algunos hombres -padre o marido- que a otras mujeres” (Beauvoir, 2000: 54). En la actualidad, la angustia de la dispersión se extiende de forma tendencial a todas las resistencias.

Así, entonces, quien se entiende colaborando en su propio sometimiento y se sabe abocada a tener que seguir colaborando, a tener que escarbar con las uñas cada uno de los pasos que le hagan ganar un pequeño espacio de libertad, es difícil que se entienda a sí misma como un ser sustancial, independiente de todo los demás.

Pero, dado que la posición contraria, la de considerar como esencial la propia colaboración en el sometimiento, no produce una angustia menor, resulta que a partir del encuentro inestable entre identidad y explicación, caben diferentes esquemas de proyectos. Por ejemplo, un proyecto será identificar sometimiento e interdependencia. Para este proyecto salir del sometimiento consistiría en alcanzar o recuperar una separación del individuo supuestamente perdida o arrebatada. Dentro del sistema de identidades que hemos esbozado antes, y dado que la separación es garantizada por la identidad universal, este proyecto lucharía por romper la fusión entre la identidad del colectivo dominante y la identidad universal y transformar la identidad universal de modo que integrase las marcas de la identidad dominada o, al menos, algunas de ellas. Podríamos entender que, a grandes rasgos, este esquema describe la estrategia de las resistencias que tienen como referencia el proyecto liberal, el proyecto que, reformulado por el posmodernismo filosófico, está detrás de la insistencia de Butler por buscar las condiciones de posibilidad del uso crítico del performativo. Ese es el proyecto hacia el que se inclina de manera decidida sobre todo a partir de la segunda mitad de los noventa, aunque es cierto que no deja de poner en práctica -porque esa es su pelea- un trabajo decidido de deconstrucción en el que juega un papel fundamental el concepto de traducción cultural.

Ahora bien, hay que insistir que en los trabajos de Butler está siendo efectivo también otro proyecto. A él se refiere cuando habla de “la posibilidad de ser en otro sitio y de otra manera, sin negar nuestra complicidad con la ley a la que nos oponemos”, de la posibilidad que “requeriría un modo distinto de darse la vuelta, una vuelta que, aun siendo habilitada por la ley, se hiciese de espaldas a ella, resistiéndose a su señuelo de identidad, una potencia que rebasase y se opusiese a las condiciones de su emergencia. Una vuelta así exigiría una disposición a *no ser* -una desubjetivación crítica- con el fin de desenmascarar la ley y mostrar que es menos poderosa de lo que parece” (Butler, 1997: 130). Butler, al igual que Haraway, apunta hacia la ironía como “estrategia retórica” y “método político”, esa ironía que, según esta última, “se ocupa de las contradicciones que, incluso dialécticamente, no dan lugar a totalidades mayores, se ocupa de la tensión inherente a mantener juntas cosas incompatibles, consideradas necesarias y verdaderas” (Haraway, 1995: 253). Una vuelta que, “aun siendo habilitada por la ley, se hiciese de espaldas a ella”, una vuelta que, produciendo al sujeto, fuera “una desubjetivación crítica”, sólo puede entenderse si las identidades de subordinación y de abyección, por un lado, y la explicación, por otro, son

sostenidas juntas, en conflicto, afectándose entre sí, a pesar de ser incompatibles.

Si nos situamos ya no en cualquier identidad en general, sino en las identidades tal y como se articulan y desarticulan en una forma de dominación histórica como es por ejemplo la dominación de género en la Europa y los Estados Unidos de los últimos cuarenta años y en las luchas de resistencia que se han mantenido contra ella, no tiene sentido hablar de posibilidad. La desubjetivación crítica, lo que yo he llamado, siguiendo a Haraway, “explicación situada”, que desmascara a la ley, que explica que la ley es algo producido y cómo lo es, ocurre constantemente y no es algo que suceda únicamente en la psique particular de un grupo de mujeres, por muy numeroso que éste sea, tomadas una a una, sino que esa desubjetivación crítica es social, es una práctica social. Y el conflicto se da, por ello, además de en cada una de las mujeres que resisten a la dominación patriarcal, en todo el sistema de relaciones sociales.

En consecuencia, cuando del plano general se pasa a las formas concretas de dominación y a la resistencia que se subleva contra ellas, ya no podemos decir que la contingencia del poder consiste simplemente en la diferencia que porta toda repetición, “en la posibilidad de ser en otro sitio y de otra manera”, sino, como la propia Butler dice, en mostrar que la ley es menos poderosa de lo que parece o, como yo diría, en demostrar que los dominados pueden prescindir de la dominación, pero no al revés. De nuevo es aquí Simone de Beauvoir la que nos da la pauta: “en la relación entre el amo y el esclavo, comenta Beauvoir, el amo no *plantea* la necesidad que tiene del otro, tiene poder para satisfacerla y no la mediatiza; por el contrario, el esclavo, desde su estado de dependencia, esperanza o miedo, interioriza la necesidad que tiene del amo” (Beauvoir, 2000: 54). La rebelión del esclavo consistirá, en consecuencia, en darle la vuelta a esa situación, consistirá en que los esclavos demuestren que ellos no precisan de los amos y, al mismo tiempo, que los amos no pueden hacer nada sin los esclavos. El “fundamento desfondado” de la autoridad al que se refiere Butler no es otro que la dependencia de la autoridad de los que dominan respecto de la repetición que realizan los dominados y que esa repetición está expuesta al encuentro con una explicación que es un marco de inteligibilidad que la desfonda en la medida en que es efectiva. El efecto performativo de la explicación es la construcción de otra lógica de reconocimiento distinta de la que construye la ley de la identidad. Construye una lógica de reconocimiento que pone en primer plano la impotencia del poder, su dependencia respecto de los dominados. De la impotencia del

poder es de lo que hace ostentación toda resistencia. No es por tanto que la explicación sea la causa de la resistencia, sino que toda resistencia es por sí misma demostración, explicación. Y toda explicación es resistencia.



La fuerza performativa de la explicación

La interpelación productora de identidad no es la única capaz de desplegar una fuerza performativa, sino que, por el contrario, es posible pensar que también la explicación posee eficacia simbólica. Se puede pensar un conflicto de fuerzas performativas que no sea únicamente un conflicto por la repetición de una identidad u otra, que no sea solamente un conflicto por una repetición y una diferencia inespecífica, sino que sea un conflicto de marcos de inteligibilidad. Se puede pensar la reificación de la norma, del poder, de la ley, de la autoridad, del sexo, de la preferencia sexual, del sujeto, su presentarse como realidades improductivas e inalterables, su “presunción autofundante” como una ley en sí misma, como un tabú que prohíbe la explicación. “La contingencia, el intervalo indeterminado, que la identidad busca insistentemente forcluir” (Butler, 1993: 220) no es un vacío, es la explicación.

Efectivamente, no son sólo sujetos soberanos lo que se puede producir por medio del discurso. Pero, la única opción a la constitución discursiva de sujetos soberanos no es la introducción de hiatos vacíos que destilan una contingencia inespecífica en el proceso de producción. Es decir, la opción no tiene por qué ser postular el fracaso performativo como constituyente estructural de la interpelación, desentendiéndonos de qué es lo que hace fracasar la interpelación.

Pues, “no hay nada que busque por su propia naturaleza su propia ruina” (Spinoza, 1990: 137). La causa de que las relaciones de reconocimiento ideológico fracasen en una estructura de dominación es la explicación que arrastra consigo la acción de resistencia. La explicación tiene su propia fuerza performativa. La explicación constituye no sujetos sujetos, sino experiencias de insumisión. Por supuesto, como ya he dicho, la explicación no hay que entenderla como mera o primeramente teórica. Ni tampoco conviene pensarla como una fuerza performativa pura. La explicación está siempre enredada dentro del sistema de posiciones de identidad que acompaña a toda estructura de dominación, un sistema de identidades que es al mismo tiempo un campo de fuerzas performativas. Si la interpelación de dominación fracasa es porque la fuerza performativa de la explicación la hace fracasar.

No sólo el insulto racista u homófobo hiere, también la insumisión “golpea” a quien considera su autoridad o la autoridad puesta en disputa como un derecho inviolable. Es más, la insumisión que demuestra la impotencia del poder, que explica el poder como producido por los sometidos, deja en estos marcas de gozo, señales que se acumulan, se condensan y se desplazan, huellas que pugnan por componer el “sentido práctico del cuerpo” insumiso tanto como las normas identitarias dominantes, aunque, por supuesto, en tanto se reproduzcan las formas de dominación, lo hacen con menos éxito. Y las marcas de gozo de la insumisión devienen igualmente rituales sociales: “modalidades de prácticas que son poderosas y difíciles de... (reprimir)... precisamente porque son silenciosas e insidiosas, insistentes e insinuantes” (Butler, 1997b: 159).

Por ello, hay que entender la ruptura con la autoridad dominante no como el surgimiento de una nueva realidad que procediera de la nada, por ejemplo, de la arbitrariedad del signo, sino como una transformación del campo de fuerzas performativas, como una intervención en ese campo que transforma las relaciones que lo constituyen. Ahora bien, ¿de dónde viene esa intervención transformadora? Aunque según Butler Bourdieu sería incapaz de dar cuenta de la ruptura, lo cierto es que ya en los años ochenta el sociólogo francés explicaba los cambios en los campos sociales a través de las transformaciones en factores externos que favorecen que unas luchas se impongan sobre otras (Bourdieu, 1997: 65). Para Derrida, la ruptura está inscrita en la repetición. El signo tiene una estructura iterativa por la que para ser signo ha de ser repetido y ser repetido significa ser desplazado del contexto original y, por tanto, ser diferente. La propuesta de Butler en *Excitable Speech* consiste en añá-

dir al planteamiento derridiano un suplemento corporal. Hay un quiasmo entre el cuerpo y el discurso por el que “el cuerpo excede el discurso al que da lugar”, mientras que “el discurso se mantiene irreducible a los medios corporales de enunciación” (Butler, 1997b: 156). Es ese desajuste entre cuerpo y discurso el que según Butler haría posible, entonces, el hablar con autoridad aun sin estar autorizado a hablar.

La posición de Butler no difiere sin embargo esencialmente de la que sostiene Derrida, la apuesta de ambos es la de hacer descansar la ruptura en un vacío, sea el vacío de la arbitrariedad del signo, que no lo fija de modo natural a ningún contexto, sea la nada del desajuste entre cuerpo y discurso. Ese es su *a priori*, el *a priori* que a toda costa desean sostener, (re)producir. Ahora bien, si no deseamos sostener ningún *a priori*, la dialéctica entre repetición y ruptura tiene necesariamente que complejizarse.

No hay ninguna necesidad de utilizar la ruptura como coartada para un *a priori*. Podemos entender que no es sólo que toda repetición implique una ruptura con el contexto previo, el caso es que, además, toda repetición es la repetición de una ruptura. Hay que pensar que la repetición de la ley o la norma tuvo un comienzo y que ese comienzo consistió en una transformación de las relaciones de fuerza performativas y de otro tipo, en una ruptura. Es más, toda ruptura, para ser tal, exige repetirse. Una ruptura de la que no quedase memoria alguna nada modificaría, no sería por tanto una ruptura. La ruptura, las rupturas se han dado ya siempre. Aquellos capaces de poner en disputa una autoridad están repitiendo una ruptura tanto como aquellos que se someten a ella sin atreverse a ponerla en cuestión. El problema, desde esta perspectiva, se desplaza. La oposición ya no es entre repetición y ruptura tal y como la plantean Derrida en la lectura de Butler y, en última instancia, la misma Butler, sino entre repetir una ruptura o repetir otras. La cuestión es qué ruptura repites, repetimos. La cuestión es si iteramos un discurso que sólo concede consistencia histórico-social a la producción de sujetos más o menos capaces de romper eventualmente con la identidad corporeizada que los constituye o iteramos otro distinto que constata que, además de la producción de cuerpos sujetos, también se producen experiencias de insumisión cuyas sedimentaciones hacen coagular historias. Para mí es claro que la condición de existencia del teorizar de Butler (y, por supuesto, la de esta lectura) es que hay también historias de insumisión que, en función de las variaciones en las relaciones de fuerza, se reiteran y se reconstruyen, que circulan y se entrelazan, que en un determinado punto se dispersan y en otro confluyen, desplegando una enorme potencia efectiva.

Y habrá que reconocer que el problema de Butler nunca ha sido cómo dar cuenta de ese punto de vista de la generalidad que no descuida las implicaciones entre identidad y exclusión. Desde su planteamiento es perfectamente posible entender, siempre que no deseemos a toda costa un *a priori*, que así como los regímenes de regulación identitaria se entrelazan, también lo hacen las historias de insumisión, también lo hacen las luchas contra las distintas formas de dominación, y que es ese entrelazamiento (problemático, conflictivo) el que produce la perspectiva general como resultado de la convergencia dinámica de explicaciones, de insumisiones, singulares (cf. Butler, 1998: 37-8). La igualdad social no es un criterio previo a las resistencias múltiples, a las múltiples rebeliones de los desiguales. Por el contrario, del mismo modo que la dominación se produce por la colaboración de los dominados, la igualdad social en la medida en que se da o se pueda dar (incluida la defensa efectiva de derechos básicos) es o será fruto de sus luchas.

BIBLIOGRAFÍA.

- Althusser, L., (1974), *La filosofía como arma de la revolución*, Madrid, Siglo XXI.
- Beauvoir, S. de (2000), *El segundo sexo* (2 vol.) Madrid, Cátedra.
- Bourdieu, P. (1999), *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Tres Cantos.
- Bourdieu, P. (1997), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.
- Burgos Díaz, E. (2005), “Butler frente a Braidotti. Sobre la transformación social”, *Riff Raff. Revista de Pensamiento y Cultura*, n.º 027 extra, 2ª época, invierno.
- Butler, J. (1999), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London, Routledge.
- Butler, J. (1993), *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, London, Routledge.
- Butler, J. (1997), *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press.
- Butler, J. (1997b), *Excitable Speech. A Politics of Performative*, London, Routledge.
- Butler, J. (1998), “Merely Cultural”, *New Left Review*, 227.
- Butler, J. (2000), “Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism” en Butler, J., Laclau, E. and Žižek, S., *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London, Verso.
- Butler, J. (2004), *Undoing Gender*, London, Routledge, 2004.
- García del Campo, J. P. (2007), *Opaco, demasiado opaco. Materialismo y filosofía*, Cádiz, UCA.
- Haraway, Donna J. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid, Cátedra.
- Spinoza, B., (1990), *Tratado Breve*, Madrid, Alianza.

AUTONOMÍA Y SUBJETIVIDAD.

Por una lectura crítica de algunos textos de A. Negri

por Montserrat Galcerán Huguet

Una de las críticas más repetidas al modo cómo Marx desarrolla su análisis del capitalismo en *El Capital*, es la de que descuida el lado subjetivo en beneficio de la dinámica objetiva de las relaciones capitalistas. Los trabajadores aparecen como capital variable y, en este sentido, inmersos en una dinámica, en la que constituyen una parte del capital –justamente el capital variable– y aparecen también, entre otros en el cap. 6º sobre la jornada de trabajo, como colectivos en lucha contra las condiciones de trabajo impuestas, en lucha por mejoras salariales, por reducciones horarias, por mejores condiciones de trabajo,...

Los trabajadores o la clase obrera, viven de modo interno a la propia relación-capital, que reproducen con su trabajo. Y aunque nunca se limiten a ser sólo “parte del capital”, la fuente de la resistencia está en cierto modo presupuesta. Los trabajadores nunca podrán reconciliarse totalmente con el capital dado que éste no es más que una dinámica que reproduce y amplía una explotación que absorbe gran parte de su tiempo de vida, a cambio de un salario que sólo permite comprar una pequeña parte de la riqueza producida. Nunca el trabajador puede reapropiarse del total de la riqueza producida por él mismo, ni tampoco la clase en su conjunto puede reapropiarse el volumen total de la riqueza producida colectivamente, ya que una parte nada despreciable circula como plusvalor, formando en tanto que tal, la base común de la ganancia o beneficio capitalista, de la renta de la tierra y de los intereses del capital financiero. Al trabajador sólo le revierte bajo la forma de salario una pequeña parte de lo producido.

Es cierto que Marx en las *Glosas marginales al Programa de Gotha* y en las *Notas al “Manual de Economía Política” de Adolph Wagner*, problematiza la reivindicación, por aquella época muy popular, que clamaba por que el salario devolviera al trabajador el “producto íntegro” de su trabajo. Marx explica que esta reivindicación es absurda, pues prescinde del hecho de que en toda sociedad los trabajadores tienen que subvenir con su trabajo, a las necesidades de los que no trabajen o no puedan trabajar, o sea niños, enfermos, ancianos, dis-

capitados, etc. razón por la cual cualquier sociedad debería proceder a un cálculo de sus capacidades productivas y de sus necesidades, de forma que el reparto de la riqueza no estuviera predeterminado por el lugar que se ocupe en la producción sino que estuviera mediado políticamente. De este modo aquel reparto, que en el capitalismo se lleva a cabo por medios puramente económicos: - quien posee el medio de cambio por excelencia, o sea dinero, puede apropiarse de todo lo que pueda comprar, mientras para quien sólo dispone de un salario, éste marca su capacidad de compra – frente a este modelo, cabría un modelo de producción planificada y de apropiación políticamente mediada.



La pregunta subyacente, que se interroga por los deseos, aspiraciones, expectativas y capacidades de los seres humanos en una sociedad dada, parecería fuera de lugar en la descripción de Marx. Parecería que podríamos acordar mejor o peor la magnitud de la producción y de la satisfacción de las necesidades, pero que éstas serían más o menos constantes, sin que las diferencias entre los seres humanos pudieran poner en cuestión un reparto justo y equitativo. La poca atención a “lo que quieren los trabajadores” y a “aquello de lo que

son capaces”, a sus deseos y expectativas, habría coadyuvado a esa imagen, demasiado esquemática, de las realidades sociales.

Pues bien, diversos autores, ya en pleno siglo veinte, abordaron esta cuestión, poniendo en primer plano la autonomía y subjetividad obrera y sus exigencias sociales. Entre ellos uno de los más destacados es A. Negri con su propuesta de una nueva lectura de los textos de Marx.



La lectura de los *Grundrisse* por Negri

Aunque Negri conozca bien los textos de Althusser y haya sido leído por muchos en afinidad con él, realmente su lectura de Marx está a cien leguas de aquélla. Basta ver en qué texto se centra el interés: para Althusser la obra de Marx por antonomasia es *El Capital*, a partir del cual y por referencia al cual, periodiza toda su producción. Para Negri *El Capital* es solamente una parte de la obra, y los *Grundrisse* no representan sólo un material anterior sino que plantean con mucha mayor radicalidad el antagonismo central del sistema capitalista.

En su texto de finales de los 70, titulado *Marx oltre Marx*¹ Negri empieza diciendo que “la objetivación de las categorías de *El Capital* bloquea la acción de la subjetividad revolucionaria” (p. 21), pues en vez de mostrar abiertamente el antagonismo entre capital y trabajo, antagonismo que sólo se ve domeñado por la fuerza del dinero en su transformación en capital, resulta encubierto al ser subsumido en la reproducción cíclica am-

pliada del capital mismo. *El Capital* entonces, en vez de atizar la fuerza revolucionaria de la clase obrera ha servido para anularla, hasta el punto de que el marxismo que ha hecho de aquella obra su piedra de anclaje ha contribuido a esa sujeción.

El punto central de su análisis está en la reconsideración del *trabajo productivo*. Es cosa sabida que para Marx, *trabajo productivo* en una sociedad capitalista es sólo aquél que produce capital; cualquier otro trabajo, por interesante o “productivo” que pueda ser desde la consideración de los valores de uso que produce, si no está capitalizado y sin embargo el beneficiario debe pagarlo, será para él una merma de su renta y no un incremento. Y si no debe pagarlo supondrá un incremento gratuito de su renta o de su bienestar, que recibirá en función de consideraciones extra-económicas. En este sentido no cabría hablar de un trabajo productivo “en sí”, ya sea para el trabajador mismo, pues le ocasionaría un esfuerzo sin recibir nada a cambio, ni para el receptor del producto del trabajo que, si debiera comprarlo sin revenderlo, significaría un coste y si lo revendiera significaría entonces y sólo entonces, trabajo reproductor de capital y por tanto trabajo productivo. Si lo recibiera gratuitamente significaría a su vez una carga para quien lo regalara, a no ser que éste recibiera a su vez un pago a cargo de un tercero. Por consiguiente, desde la perspectiva de la sociedad en su conjunto, en la cual los trabajos o sus productos circulan satisfaciendo las diversas necesidades, los trabajos “improductivos” a cargo del Estado —que en este caso podemos considerar equiparable al “tercero” anteriormente mentado—, deben considerarse como “gastos sociales” que éste financia a través de impuestos, constituyendo una esfera paralela a la del mercado aunque interconectada con ésta. Sólo en la medida en que estos trabajos estén capitalizados —o sea entren en el circuito mercantil capitalista— serán productivos en el sentido que Marx da al término.

Negri rechaza la definición de trabajo productivo en Marx como “aquel que produce plusvalor” por considerar que es excesivamente reductiva; en ella estaría operando una reducción obrerista y objetivista de la ley del valor; por el contrario insiste en el valor-de-uso del trabajo para el trabajador, es decir en el hecho de que el trabajo, para el trabajador, significa la puesta en ejercicio de su fuerza laboral y por tanto implica el consumo “productivo” de la misma, aunque aquí productivo no signifique que produzca plusvalor sino que materializa la capacidad del obrero en tanto que productor. Dán-

1.- *Marx oltre Marx*, Milano, Feltrinelli, 1979, trad. cast. *Marx más allá de Marx*, Madrid, Akal, 2001.

dole la vuelta a los conceptos, mientras que Marx insiste en la unión de proceso de trabajo y proceso de valorización visto como incremento del capital inicial, Negri insiste en el proceso de valorización en tanto que ejercicio de la capacidad de trabajo que incrementa la producción de riqueza “material” (valores de uso) y que sólo la violencia que da la posesión de los medios de producción, permite al capitalista arrebatarlos.

En consecuencia más que insistir en el concepto de “trabajo abstracto”, o sea “gasto de fuerza de trabajo en el proceso laboral”, como Marx lo define en *El Capital*, insiste en el concepto de “trabajo vivo”, al que define como “valor-de-uso obrero” (p. 85): se trata del laborar del trabajador como puesta en ejercicio del valor de uso de la propia capacidad de trabajo obrero. Esa capacidad está presente en la corporalidad viva del trabajador, pues no es otra cosa que la subjetividad obrera, que en el sistema capitalista es puesta al servicio del capital y consumida por éste². Así, al remarcar el carácter del trabajo vivo como subjetividad, resalta su potencialidad, es decir pone de relieve que siempre está ligado a la existencia corpórea inmediata de los individuos cuya actividad es, justamente, el trabajo.

Dicho en otras palabras, el valor-de-uso que el trabajador tiene para el capitalista reside justamente en que él es la base creativa de toda la riqueza posible, no hay otra fuente creadora de la riqueza – excepto la tierra – ni de poder. El capital la absorbe íntegramente y devuelve a los trabajadores una parte, aquella que corresponde al



“trabajo necesario”. [“Trabajo necesario” está definido en Marx como aquella parte del producto del trabajo que es necesario para reproducir la fuerza de trabajo obrera]. En consecuencia la esfera de los bienes y placeres a disfrutar por los trabajadores está delimitada “cuantitativa” y “cualitativamente” por el monto del salario que es igual, *mutatis mutandis*, al “trabajo necesario”.

Pero de este modo, si bien el capitalista tenderá a tratar a la clase obrera sólo como capital variable, y por tanto la verá como receptora de una parte de capital que él tiene que desembolsar para llevar a cabo la producción, desde la perspectiva obrera, la clase obrera está constituida por sujetos individuales y colectivos cuyas capacidades les permiten actuar como creadores de la riqueza colectiva. Destruir la subordinación capitalista significa por tanto para Negri liberar la potencia constitutiva de esa capacidad de trabajo que alberga la corporalidad física de los trabajadores.

Es éste un problema que ya se había planteado en el marxismo italiano al principio de los años 60, en torno a la discusión entre R. Panzieri y M. Tronti, discusión que produjo la ruptura del equipo inicial de los *Quaderni Rossi*.

Como señalan claramente N. Ballestrini y P. Moroni, “los acontecimientos políticos de los años siguientes no permiten verificar la victoria de ninguna de las dos corrientes. De hecho en el plano organizativo las dos experiencias fracasan: los *Quaderni Rossi* no finalizarán la encuesta, que se había convertido en el eje cardinal de su intervención, mientras que “Clase obrera” [el nuevo grupo liderado por Tronti y Asor Rosa] verá derrotado su intento de dar una dirección revolucionaria a las luchas”³.

Las diferencias teóricas entre los tres pensadores son bastante complejas pero, en el caso que nos ocupa, podemos limitarnos al problema de la autonomía de clase y su independencia, relativa, frente al capital. Para Panzieri la clase obrera nunca se reduce a ser una parte del capital, de modo que sus luchas siempre expresan una subjetividad y una fuerza externas a la relación-capital, si bien esas luchas y resistencias sólo son eficaces si se sitúan al mismo nivel al que está operando el capital mismo; podríamos decir que a éste le compete una cierta iniciativa por lo que se refiere a la definición del espacio de confrontación. Por el contrario para Tron-

2.- El concepto de “trabajo vivo” que aparece frecuentemente en los *Grundrisse*, desaparece de hecho en *El Capital* y es sustituido, aunque sólo en parte, por el de “trabajo abstracto”.

3.- *L'horda d'oro 1968-1977*, Milan, Feltrinelli, 1988, p. 139 (hay trad. cast. en Madrid, Traficantes de sueños, 2007).

ti, y al menos en este aspecto para Negri, la creatividad obrera se adelanta al dominio capitalista y con sus luchas, antecede a la dinámica del sistema, que intenta siempre reducir todo lo nuevo que surge en la lucha de clases a los estrechos límites de la reproducción de la dominación burguesa. La centralidad la ocupa pues, para Tronti, el “trabajo vivo” y no el desarrollo del capital.

Por otra parte, la situación de explotación propia del sistema capitalista implica que los trabajadores, aún siendo los creadores de la riqueza colectiva, sólo pueden apropiarse de una parte de ella, -aquella que entra en la capacidad de compra del salario-, lo que no es óbice para que el desarrollo de las capacidades productivas amplíe sus necesidades y aumente sus deseos o incremente sus capacidades. La realidad antagonista de la sociedad de clases hace que esa ampliación choque directamente con la dinámica de extorsión del plusvalor pues un aumento de los salarios aumenta simultáneamente el trabajo necesario (tal como lo hemos definido anteriormente) y disminuye necesariamente el plusvalor, a no ser que esta tendencia se vea contrarrestada por un aumento de la productividad, lo que genera otros problemas relacionados con la extensión y la intensificación del mercado. A la inversa el aumento de las capacidades de los trabajadores impulsa sus luchas por aumentar su nivel de vida.

La producción de plusvalor implica pues, señala Negri, la subsunción del trabajo por el capital ya que se elimina cualquier existencia alternativa del trabajo y éste pasa a ser absorbido en la producción capitalista. Pero a la vez, esta producción se “socializa”, es decir no se trata de que cada capitalista arranque “su” cuota de plusvalor, sino que el conjunto de los capitalistas actúan como una fuerza social compuesta que absorbe en mayor o menor cantidad el plusvalor producido en conjunto por todos los trabajadores. La socialización del capital no es más que “la subsunción del conjunto de actividades productivas y reproductivas que, en cuanto asumidas por el capital, producen plusvalor” (132). A este proceso lo denomina “*subsunción real*”.

Ahora bien, si el capital socializado actúa como una fuerza social que compele a los trabajadores al trabajo, el “trabajo [social] necesario” definirá a su vez el tiempo de trabajo social necesario para la reproducción social en unos parámetros dados. Y si por una parte tendremos al “capital socializado”, por la otra encontraremos el “obrero social” o conjunto de capacidades productivas y reproductivas de la población, capaces de crear la riqueza social, el antagonismo entre el “capital colectivo” y el “obrero colectivo”.

El proceso de subsunción, por agudo que sea, no logra eliminar la subjetividad obrera, cuya actividad está dominada y solamente permitida en cuanto productora de capital/plusvalor y cuya lucha tiende a reapropiarse la mayor cantidad y cualidad posible de la riqueza producida y a ejercer su potencia creativa al margen o al lado de las coerciones que le impone el sistema⁴. La lucha obrera, inclusive la lucha sindical, es una lucha por “autovalorizarse”, es decir por extender el ámbito de las necesidades y deseos, y por ampliar los espacios de cooperación; en ella no existe ningún límite antropológico previo, sino sólo los límites de la propia estructura de dominación en cuyo marco las luchas obreras marcan el monto y la cualidad de la riqueza a reapropiar.



4.- Extrañamente la recepción en España del pensamiento de Negri ha sido objeto desde el inicio de una fuerte lectura nihilista, difícil de compaginar con su apelación a una nueva subjetividad comunista. Sirva de ejemplo *Fin de siglo*, un texto de Negri de 1989, que lleva en la edición castellana (Barcelona, Paidós, 1992) una introducción de G. Albiac, introductor de su pensamiento en este país. Si se compara el texto con la Introducción se observará que bajo la aparente utilización del mismo lenguaje, se presentan posiciones diametralmente opuestas. Mientras que Negri habla del surgimiento de un nuevo sujeto, entendiendo por tal “un proceso de composición y recomposición continua de deseos y actos cognoscitivos” (p. 36) que testimonia el lugar donde “el trabajo vivo, que ha construido todos los valores de cambio, define su valor de uso” (p. 37) y reafirma el horizonte de un nuevo comunismo que abre una “nueva posibilidad” (p. 41), Albiac sólo ve la manifestación de una derrota generacional que consolida la “producción material de las subjetividades como efecto de poder” (p. 15); para él “la derrota política está consumada” (lo estaba ya desde finales de los setenta), p. 17. Mientras que para Negri el siglo xxi “está ya habitado por nuevas realidades, sujetos o máquinas, proyectos o utopías concretas, una nueva raza que el saber y el mando capitalista ya no pueden someter” (p. 57), para su introductor, por el contrario, el 68 “abre paso al horizonte del sinsentido hiperdespótico en el cual respiramos” (p. 23) del que está excluida cualquier posibilidad, excepto la reproducción ampliada y sostenida del despotismo del capital. Mientras que Negri finaliza su libro

A su vez esta lucha no tiene por qué limitarse a las fronteras de la fábrica y/o del salario y las condiciones de trabajo, sino que tiende a extenderse y ampliarse al conjunto social, del mismo modo que la extracción de plusvalor social ha incorporado este territorio. Las luchas por cierta redistribución de rentas o por formas de salario diferido, como jubilaciones y otras prestaciones sociales, pueden concebirse como formas de recuperación de una riqueza producida socialmente y no limitada al trabajador particular y a su peculiar trabajo, por lo que el receptor no las recibe como una forma de salario, es decir ligado al trabajo efectivamente desempeñado, sino en función de su participación en la creación conjunta de riqueza social.

La introducción de la subjetividad no muestra sin embargo ninguna complacencia con el viejo humanismo, tan justamente rechazado por Althusser. Así dice Negri: “Descartando el humanismo se ha querido descartar también la subjetividad del terreno de la teoría. Es un error. El camino del materialismo es el de la subjetividad. El camino de la subjetividad es el constituirse material del comunismo. Subjetividad es la clase obrera separada, motor del desarrollo, de la crisis, de la transición, del comunismo” (p. 175).

Como conclusión, sin duda polémica, el autor plantea la extinción de la ley del valor. En su obra Marx formula esta ley como ley del intercambio de equivalentes, incluida la fuerza de trabajo, pues en la medida en que el trabajo es la única fuente de creación de valor, permite pensar el plusvalor como “valor de más” que los trabajadores incorporan con su trabajo a las materias primas. Decir que la ley del valor se extingue, significa que para Negri, el mercado actúa básicamente en nuestras sociedades como un distribuidor de plusvalor social acumulado; pero que ha desaparecido cualquier intercambio de equivalentes y que por tanto el mercado – o mejor dicho el dinero – actúa básicamente como fuerza de dominación y control sobre una producción enormemente socializada y expandida, que deja de tener una medida fija marcada por el salario, ligado a su vez al tiempo de trabajo.

Valor como tiempo

La presentación de la ley del valor, que Marx liga al intercambio de equivalentes en el mercado, ha dado

lugar a una amplísima polémica sobre *qué sea eso del valor*, que abarca desde los que consideran que se trata de una sustancia metafísica a quienes lo interpretan, tal como Marx indica, como “trabajo acumulado”.



Ciertamente valor viene definido en Marx como “trabajo acumulado” pero tal vez no insista suficientemente en que el trabajo es una actividad que se desarrolla en el tiempo. Marx habla siempre de “proceso de trabajo” y señala que ese proceso se mide en tiempo. Por consiguiente si el valor es algo, es justamente “tiempo de trabajo acumulado”, tiempo de trabajo que las mercancías contienen y cuyo intercambio conlleva que simultáneamente se estén intercambiando porciones de tiempos de trabajo.

De acuerdo con Negri entiendo que la exposición de Marx, aunque no sólo en los *Grundrisse*, es una exposición abierta, una teoría que explica la explotación del trabajo como base de la reproducción cíclica ampliada del capital. En el proceso de trabajo lo que se explota es la capacidad viva de los trabajadores ejercitándose durante un determinado tiempo que constituye una parte considerable de su tiempo de vida.

Así entendida, la teoría del valor muestra que lo que se intercambia en el mercado son “valores”, es decir cantidades homogéneas de trabajo. Sin embargo resulta difícil entender cómo pueda intercambiarse trabajo, cuando éste es una actividad. Por eso hay que insistir en la

diciendo que “el significado de nuestra investigación consiste, pues, en la propuesta de un sujeto nuevo, capaz de posibilidad, posibilidad de la posibilidad, en un ser-mundo, en una historicidad de otro modo exhausta. Fuera de tal hipótesis no hay filosofía, no existe ciencia y, sobre todo, no hay liberación” (p. 162), Albiac concluye la suya subrayando que “el despotismo burgués... en la fase de la subsunción real, no conoce más conciencia que la del terror de Estado. Fuera de ella el no-ser” (p. 28). ¿Qué pudo acercar dos posiciones tan opuestas excepto el hábil oportunismo de Albiac y, supongo, que el desconocimiento del idioma por parte de Negri?

importancia decisiva que tiene el introducir la dimensión temporal: la 'actividad-trabajo' es durativa, se prolonga en el tiempo, y es esa parte de tiempo de trabajo que incorpora cada mercancía lo que se intercambia por cualquier otra. Sólo si tenemos en cuenta que la economía capitalista, en último término, es una economía del tiempo, entenderemos que podamos intercambiar tiempos que han sido reducidos a una cantidad homogénea.

Así pues tenemos que pasar del "tiempo de trabajo" contenido en cada mercancía y que forma su "substancia-valor", al otro carácter sustancial del trabajo, al hecho de que éste sea siempre "trabajo social y/o colectivo", es decir al hecho de que esas cantidades lo son de un tiempo social homogeneizado y tomado como una única entidad. Es decir, hagamos como si el conjunto de las jornadas laborales desarrolladas por el conjunto de los trabajadores constituyera una única dimensión temporal de la que cada mercancía representara una pequeña parte – la parte correspondiente al tiempo tecnológicamente establecido de su producción. "Toda la fuerza de trabajo de la sociedad, materializada en la totalidad de los valores del mundo de las mercancías, figura aquí como una sola e inmensa fuerza humana de trabajo, aunque consta de un sinnúmero de fuerzas de trabajo individuales"⁵, nos dice Marx en *El Capital*.

Lamentablemente en esta obra Marx no desarrolla más la cuestión sino que lanza el concepto de "trabajo abstracto", al que define como el "gasto de fuerza o energía laboral", precisamente por contraposición al "trabajo útil", aquel cuyo carácter viene marcado por el objetivo útil de la actividad laboral, por el tipo de trabajo de qué se trate. El paralelismo entre el par valor-de-uso/ valor de cambio y trabajo útil/trabajo abstracto diluye el concepto de "trabajo vivo", el cual, como Negri señala acertadamente, desempeña el papel en los *Grundrisse* de centrar la atención en el proceso laboral mismo, en su carácter creativo como resultado de la puesta en ejercicio de una subjetividad activa, la subjetividad del trabajador.

Aún así, a mi modo de ver hay otra diferencia, sutil, en el significado del término "abstracto", entre el modo en que se aplica al trabajo en los *Grundrisse* y en *El Capital*, diferencia que tiene que ver con la impronta hegeliana. En el primer texto, en el cual la influencia de Hegel es mayor, "abstracto" significa "en general", desprovisto de cualquier especificidad; por tanto "trabajo abs-



tracto" será trabajo "en general", "indiferente frente a cualquier determinación aunque susceptible de adquirir cualquiera de ellas"⁶. Esa indiferencia se explica porque también el capital en cuanto tal está desprovisto de toda especificidad. Marx explica la pérdida de concreción y de significado del trabajo como rasgo característico suyo en el sistema capitalista, por contraposición a la utilidad intrínseca del trabajo artesano.

Lo mismo ocurre con los términos "sujeto" y "subjetividad". También en este caso Marx los usa en sentido hegeliano como proceso en devenir y como potencialidad. Cuando en el texto citado habla de la "pura existencia subjetiva del trabajo" (p. 235) se está refiriendo al trabajo en cuanto proceso o actividad que produce (bienes de uso), en cuanto dinamismo laboral creador de riqueza, el cual por supuesto es inseparable de la actividad laboral de los trabajadores mismos, pero que atiende en primer lugar a su carácter activo y durativo y no a los objetos que produce. Marx está entendiendo el "trabajar" como una relación que reúne como cara y cruz el aspecto objetivo y el subjetivo: como proceso objetivo produce determinados objetos, bienes de uso o mercancías, como proceso subjetivo discurre desarrollando las potencialidades del propio proceso y por ende de los trabajadores.

A diferencia de la contraposición entre "capital en general" y "trabajo en general o abstracto", que estructura la dinámica antagónica en ese texto en lo que se refiere a su aspecto objetivo, en *El Capital* "trabajo abstracto" se

5.- *El Capital*, vol. I, trad. propia basada en la versión de M.Sacristán, OME, 40, p.47. Igualmente FCE, I, p.6 .

6.- *Grundrisse*, OME, 21, p. 236.

define como “gasto de fuerza de trabajo”. Es decir, Marx ha desplazado aquella contraposición y, radicalizando el carácter de valor-de-uso de la fuerza de trabajo y de su consumo efectivo en el proceso laboral, llama ahora “trabajo abstracto” al consumo de la fuerza de trabajo por el capital. Del mismo modo desaparece la insistencia en la actividad laboral en cuanto proceso productor de riqueza, puesto que esa actividad será presentada ahora como “metabolismo con la naturaleza” que en una interacción tecnológicamente marcada, produce los distintos bienes y servicios. Es decir, frente a la distinción hegelianamente signada entre lo objetivo y lo subjetivo en el proceso laboral, ambos aspectos se funden en una actividad de transformación de lo material por medio de elementos materiales.

Por otra parte y a diferencia de los *Grundrisse*, en *El Capital* aparece el concepto de “trabajo social común”, que designa el conjunto de trabajos diferenciados aunque combinados que producen el conjunto del mundo de las mercancías, de tal modo que mientras la denominación “trabajo abstracto” pone de relieve el carácter de “gasto o consumo de fuerza de trabajo”, la de “trabajo social común” hace resaltar el carácter que ese trabajo tiene de producir valores de uso – y no sólo valores – y como esa producción es colectiva.

Se difumina sin embargo el carácter “activo” y “vital” del proceso laboral o, si se prefiere, el carácter de actividad que tiene el proceso de trabajo. Es decir, se desdibuja el hecho de que el tiempo de trabajo es una parte del tiempo de vida de los trabajadores, aquel segmento durativo durante el cual los trabajadores deben simplemente producir/reproducir los bienes que, en proporciones prefijadas por el monto de los salarios, les van a permitir continuar viviendo. La tesis de Marx es que las condiciones tecnológicas de la explotación y las luchas sociales marcan la proporción entre tiempo de trabajo y tiempo de vida. La de Negri que cualquier proporción ha desaparecido, y que se trata de pura y simple dominación.

Así pues, para Marx el trabajo es requisito ineludible del vivir humano por una parte, y expresión de las capacidades humanas por la otra. Pero esto no vale para cualquier tipo de trabajo. En discusión con A. Smith afirma en los *Grundrisse* que realmente en las sociedades de clase el trabajo resulta condenadamente maldito por lo que parece obvio el deseo de escapar de él; pero eso no significa que el trabajo no pueda suponer una esfera de autorrealización y de “libertad real”, si

bien para ello se precisan ciertas condiciones: “el trabajo de la producción material sólo puede mantener ese carácter (el de la autorealización) si 1) se establece su carácter social y 2) si simultáneamente es trabajo general de carácter científico, no representa sólo un esfuerzo del ser humano como una fuerza natural adiestrada de una forma determinada, sino lo trata como sujeto que aparece en el proceso de producción no en forma meramente natural, espontánea, sino como actividad que regula todas las fuerzas de la naturaleza”⁷.

Páginas más adelante Marx va a formular la famosa tesis de la extinción de la ley del valor: “*El robo de tiempo de trabajo ajeno sobre el que se funda la riqueza actual* aparece como una base miserable comparado con este fundamento [la cooperación social], recién desarrollado, creado por la gran industria misma. Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar de ser su medida, y por tanto el valor de cambio deja de ser la medida del valor de uso. El *plustrabajo de la masa* ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza social, así como el *no-trabajo de unos pocos* ha cesado de serlo para el desarrollo de los poderes generales del intelecto humano”⁸.

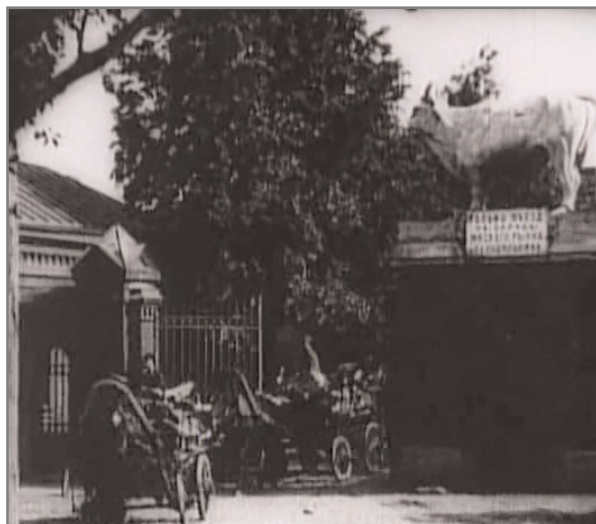
La lectura que el *operaismo* italiano hiciera de este famoso texto anima la concepción de que realmente estamos ante la extinción de la ley del valor que Marx predijera, pues en las actuales sociedades el conocimiento se ha convertido directamente en “fuerza productiva” volviendo miserable, como él anunciara, el cálculo de tiempos de trabajo.

Ahora bien, en este contexto decir que la ley del valor ya no funciona en nuestras sociedades, a no ser que sea una expresión meramente retórica, significará que la desproporción entre el tiempo de trabajo necesario para la reproducción del vivir social y el tiempo de trabajo efectivamente desarrollado es tal que la mayor parte de ese tiempo se consume en producción de riqueza no recuperable por los trabajadores mismos, que se dilapidan bienes y energías de los trabajadores en grandes cantidades, que se volatilizan grandes sumas de dinero a la vez que se obliga a los trabajadores a trabajar por salarios miserables y se precariza su existencia. En suma que el sistema capitalista se ejerce a través de unos niveles de explotación literalmente “fuera de toda medida”, pues, a la vez que mantiene condiciones de vida y de trabajo extraordinariamente precarias para

7.- *Grundrisse*, p. 568.

8.- *Idem*, vol. II, p. 229, (ed. al. p. 593).

el conjunto de las poblaciones, disfruta de niveles altísimos de renta para determinadas capas, como resultado de su capacidad para apropiarse, sin cambio alguno, de grandes cantidades de la riqueza social producida.



La cuestión del trabajo inmaterial

En el prólogo a la traducción castellana de 2001 de su libro *Marx más allá de Marx*, el propio Negri resalta dos filones que han surgido a partir de su análisis: la teorización italiana centrada en el *General Intellect* [intelecto general] y la tematización por Lazzarato y otros del llamado “trabajo inmaterial”.

A partir del decenio de los 90 Lazzarato retoma la tesis de Negri que entiende el “trabajo” como “uso de la fuerza de trabajo”, la cual, a consecuencia de los cambios tecnológicos y sociales acaecidos en los últimos decenios, se ha transformado enteramente, hasta el punto de que la fuerza de trabajo contemporánea se define primariamente por las capacidades comunicativas del trabajador colectivo y no por sus destrezas manuales e individuales; deja de existir una diferencia fuerte entre trabajo manual e intelectual a la vez que las características “inmateriales” del trabajo (cognitivas, afectivas, sensitivas, relacionales y comunicacionales) adquieren mayor importancia, convirtiéndose en actividades con fuerte valor añadido.

Lazzarato define el *trabajo inmaterial* como “trabajo vivo intelectualizado”⁹, perceptible en la gestión de la

información y de la comunicación que ocupa hoy la centralidad de la producción y que corresponde al tipo de uso de la fuerza de trabajo en las sociedades postfordistas, en las que ya no se trata de producir en masa y en el menor tiempo posible, cumpliendo para ello con normas preestablecidas, sino de innovar, de asegurar la comunicación, de tratar la información, etc.

El nuevo trabajador de la información y de la comunicación encarna “aquel (trabajo) que produce el contenido informacional y cultural de la mercancía”¹⁰. Así pues con el cambio del trabajo, ha cambiado también la figura del trabajador que debe aportar al proceso de trabajo las capacidades intelectualmente creativas de su subjetividad y no sólo un entrenamiento específico. Éstas son capacidad de síntesis, reflejos, toma rápida de decisiones, elección de vías no prefijadas, habilidades de búsqueda, de resolución de problemas, de afectividad y seducción, etc. El proceso laboral deja de estar prefijado, como ocurría en las grandes cadenas fordistas, inclusive en trabajos aparentemente muy poco intelectuales como el montaje en una fábrica de piezas mecánicas; la informatización de los procesos exige que los trabajadores aporten saberes que les permitan manejarse en dicho entorno.

Por otra parte los empleos son extremadamente móviles y requieren aptitudes flexibles, lo que revierte en el tipo de formación adecuada para estos trabajadores. Como dice el sociólogo M. Castells: “cuanto más amplia y profunda es la difusión de la tecnología de la información avanzada en las fábricas y oficinas, mayor es también la necesidad de trabajadores autónomos y preparados, capaces y listos para programar y decidir secuencias enteras de trabajo”¹¹. Ya no vale una formación dirigista sino que se precisa una formación flexible, creativa y autoformadora. La nueva subjetividad puesta a trabajar por el capitalismo debe ser tan flexible como éste y tan creativa y espontánea como éste la necesite.

Lazzarato distingue dos aspectos en este trabajo, ya sea visto desde el contenido o desde la forma. En cuanto al contenido este trabajo produce determinados tipos de mercancías o parte de las mismas (productos culturales tales como noticias, imágenes, programas de radio y música,...) o bien el contenido informacional y cultural de mercancías materiales (campanas de publicidad, diseño, servicio post-venta,...). En cuanto a la forma implica el “poner a trabajar” la subjetividad viva del tra-

9.- “Trabajo inmaterial y subjetividad”, en *Futur anterior*, 6 (1991), p. 1 (recogido en Barcelona, *Brumaria*, 2006)

10.- “El concepto de trabajo inmaterial”, en *Idem*, 10, p. 54.

11.- *La era de la información*, Madrid, Alianza, 1996, p. 296.



bajador: sus gustos, relaciones, informaciones que recaba de aquí y allí, su modo de pensar, propiciando un entorno comunicativo que permita mantener activo el flujo de producción. Es con toda su vida que el trabajador está trabajando y valorizando el capital. La apropiación capitalista ya no es resultado de la “propiedad privada de los medios de producción”, -aunque ésta por otra parte no haya desaparecido- sino de su control sobre el entorno social en el que se desarrolla el trabajo y sólo en el cual éste puede insertarse. Esta situación produce una fuerte ambivalencia. Por un lado, el “trabajo vivo” o sea las capacidades laborales subjetivas, tales como el lenguaje, presentes en el cuerpo de los trabajadores, aumentan por sí mismas la riqueza disponible, especialmente en los ámbitos, actualmente prioritarios de la cultura y la comunicación; pero de otro, no dejan de enfrentarse al poder de apropiación y de cercamiento amparado por los poderes públicos. Internet con toda su enorme riqueza y sometida a fuertes embestidas que buscan bloquear y restringir la comunicación podría ser un buen ejemplo de ello.

Ahora bien, dado que lo que se explota es la capacidad viva de los individuos, su base de ejercicio no son ya las características corporales físicas (la fuerza, la destreza, la rapidez,...ni siquiera el oficio) sino las habilidades “mentales” ligadas a la subjetividad viva del trabajador y efecto de los propios procesos de socialización (la capacidad de uso del lenguaje, las modulaciones afectivas, la rapidez en buscar soluciones,...). Se trata de efectos de los propios procesos de vida en los que los individuos mantienen y reproducen su vivir mismo, que son a la vez condiciones previas del sistema productivo y base

de su riqueza diferencial. De este modo el concepto de trabajo inmaterial se liga al de *biopoder/biopolítica*, concebido como un conjunto de dispositivos por medio de los cuales se busca reducir, desde el poder, los procesos de reproducción del vivir a los exigidos para la rentabilidad del sistema, mandando un mensaje extremadamente violento: “desarrollad vuestra subjetividad y participad, pero sólo dentro de ciertos límites”. O dicho de otro modo, “sed creativos pero sólo dentro de los marcos de nuestros intereses y objetivos”.

El concepto de “trabajo inmaterial” es útil también para los análisis feministas si bien debemos criticar su parcialidad al entenderlo básicamente como trabajo de gestión de información y de comunicación ligada al manejo de códigos y de herramientas en la producción, dejando de nuevo a un lado la dimensión de ese trabajo que tiene que ver con la reproducción y el mantenimiento del vivir¹². Por eso tenemos que insistir en el “trabajo de cuidado”, el conjunto de ocupaciones referidas a la gestión de la información y la comunicación en la sanidad, la educación, en la asistencia social,...es decir aquel conjunto de actividades que corresponden a esta figura pero que no se enmarcan, o no se enmarcan sólo, en el ámbito del mercado y la producción y que, contradictoriamente con la citada hegemonía del trabajo inmaterial, no reciben ni la visibilidad ni el apoyo debidos. La teoría del trabajo inmaterial revela así un rasgo de género y privilegia las formas mercantiles y masculinas frente a las sociales y femeninas, especialmente en un momento en que las fronteras entre producción y reproducción se difuminan cada vez más.

Como resultado de todo ello está surgiendo una zona de sombra entre las formas canónicas del trabajo asalariado y formas de trabajo autónomo, independiente o *free-lance* donde la distinción entre uno y otro se hace difusa. Pero este fenómeno, que podría alimentar las ilusiones de un mundo sin trabajo, hay que leerlo también como un proceso de transferencia sobre el trabajador del riesgo empresarial y de la disociación entre la remuneración y el tiempo puesto a disposición de la empresa. Parecería como si todo el tiempo de vida del trabajador se hubiera convertido en hipotético tiempo de trabajo, ya que es toda la actividad de éste y su subjetividad la que se explota, aunque sólo se remunere una parte. Algo parecido se observa en los cambios universitarios cuando frente a la figura del estudiante-trabajador tan común en los últimos tiempos, especialmente en carreras de Letras, vuelve a prevalecer la del

12.- *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*, Madrid, Traficantes de sueños, 2004, p. 22.

“estudiante a tiempo completo”, cuya subjetividad completa debe estar incardinada en su tarea y cuya carga de trabajo se computa sobre las 40 horas semanales, como para cualquier trabajador.

Por último todavía hay otro aspecto sobre el que vendría discutir. Según las propuestas de *Imperio*, el conocido libro de M. Hardt y T. Negri que hizo furor hace unos años, el trabajo inmaterial introduce una fuerte dimensión cooperativa puesto que al incluir como rasgos esenciales la información, la comunicación y el afecto, necesita y genera cooperación. Por eso mismo, afirman los autores: “los poderes cooperativos de la fuerza laboral... ofrecen al trabajo la posibilidad de valorizarse a sí mismo. Los cerebros y los cuerpos aún necesitan de los demás para producir valor, pero esos otros que necesitan no tienen que provenir forzosamente del capital y de sus capacidades para orquestrar la producción. Hoy la productividad, la riqueza y la creación de superávit social adquieren la forma de la interactividad cooperativa a través de redes lingüísticas, comunicacionales y afectivas. En la expresión de sus propias energías creativas, el trabajo inmaterial parece proveer así el potencial para un tipo de comunismo espontáneo y elemental” p. 273). Este mismo análisis abre el interrogante sobre las características del capitalismo financiero contemporáneo como una especie de “comunismo del capital”: “*La financiarización con la que hoy tenemos que vérmolas, ¿es pues una suerte de “comunismo del capital” ...*, es decir, la intérprete privilegiada del nacimiento y la expansión de la multitud y, al mismo tiempo, su adversario más temible? ¿Es la comprensión capitalista de la transformación del sistema productivo a través del trabajo cognitivo e inmaterial? ¿Es el instrumento técnico que tiene por objetivo anular todas las posibilidades de acumulación de potencia revolucionaria del trabajo cognitivo y/o de experimentación autónoma de las capacidades comunes de gestión?”¹³.

En estos textos se hace hincapié asimismo, en una característica particular de los bienes cognitivos, la de que “la mercancía producida por el trabajo inmaterial... no se destruye en el acto del consumo, sino que amplía, transforma, crea el medio ambiente ideológico y cultural del consumidor¹⁴; podríamos decir que crea la “relación social de consumo” y configura al “consumidor”. La información aportada por el propio consumi-

dor, adecuadamente tratada, actúa como un poderoso incentivo a la producción. Hace emerger un ciclo “virtuoso” de la producción inmaterial, que enlaza la producción de valor (riqueza social mercantilizada) a la producción y reproducción de los lazos sociales, con lo que al sostener y reproducir la vida, los individuos reproducen también aquella riqueza. De ahí se desprende que el autor entienda el poder capitalista como “poder de apropiación”, como “dominio” sobre una relación social que es inmediatamente productiva de riqueza (social).

A partir de esta característica específica de los bienes inmateriales, por la que su consumo, a diferencia de los bienes materiales, no los agota ni consume, sino que los potencia, generando un círculo virtuoso de reproducción y ampliación los autores extrapolan la posibilidad de una sociedad rica. Lo que pone de nuevo sobre el tapete la posibilidad de una sociedad de la abundancia. Autores como Blondeau, sostienen que: “Dado que la información y el conocimiento son la fuente de otras formas de riqueza y se incluyen entre los mayores bienes económicos de nuestra época, podemos encarar la emergencia de una economía de la abundancia, en la que los conceptos, y sobre todo las prácticas, estarán en una profunda ruptura con el funcionamiento de la economía clásica. De hecho, vivimos ya más o menos bajo este régimen, pero continuamos sirviéndonos de los instrumentos, que resultan ahora inadecuados, de la economía de la escasez”¹⁵.

Aún así y a diferencia de Blondeau, o de Negri y Hardt, pienso que la cooperación del trabajo inmaterial no está protegida frente a su absorción en el mecanismo de reproducción capitalista ni frente a la taylorización. El trabajo inmaterial tal vez pueda ser la base de un comunismo espontáneo y elemental, pero puede serlo también de un capitalismo relanzado, justamente ése que denominamos *capitalismo cognitivo*. Lo que plantea el problema de cómo se están redefiniendo las fronteras entre la producción social común y la apropiación privada. Si siguiéramos por este camino la reflexión nos llevaría, probablemente, a entrever los puntos centrales de la confrontación en el capitalismo contemporáneo, que ya no pasan, o no pasan solamente, por la explotación en el ámbito del trabajo industrial sino que se ramifican en la incorporación a su dinámica del trabajo relacional y creativo tanto social como culturalmente, y en el esfuerzo por someter al primado de la mercantili-

13.- *La fábrica de porcelana*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 96.

14.- “El ciclo de la producción inmaterial”, p. 3

15.- *Capitalismo cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid, Traficantes de sueños, 2004, p. 36

zación los lugares donde se realizan tales trabajo. Esta dimensión conecta directamente con el esfuerzo por controlar el acceso gratuito y directo a las cuencas del trabajo inmaterial y creativo y por someterlas directamente a las exigencias de la rentabilización económica capitalista.

Existe también otra crítica, la de que ese tipo de trabajo no es hegemónico todavía en las sociedades capitalistas actuales, y está bastante lejos de serlo cuánto menos desarrolladas sean éstas. Se trataría pues de una nueva versión eurocéntrica. Negri y Hardt aceptan en parte esa crítica aunque sostienen que, aún no siendo hegemónico, el trabajo cognitivo es el sector más avanzado en todas las sociedades y la que marca la tendencia en el conjunto del capitalismo globalizado. Por mi parte pienso que sería necesario completar este análisis con una consideración más detallada de la división del trabajo a nivel global, teniendo en cuenta que ésta se superpone a la división por naciones y regiones del globo, dibujando franjas en todo el mundo con situaciones semejantes.

Aspecto central de esa nueva forma de gestión es todo el tratamiento de la subjetividad. La “producción de subjetividad” o de una “subjetividad acorde” con los mecanismos del mercado se convierte en una prioridad para el sistema capitalista que construye las necesidades, el imaginario, los gustos del consumidor o, al menos, lo intenta, en un trabajo continuo de innovar y cambiar, adaptándose a él pero a la vez adaptando a éste a sus necesidades.

Ahora bien, siendo esto así y dado que la capacidad creativa del trabajo inmaterial no depende del tiempo de su ejecución sino de su potencia, eso explicaría que la ley del valor hubiera quedado completamente obsoleta. Pero su puesta fuera de fuego amenazaría con arrastrar tras de sí todo el corolario de los conceptos clásicos de la soberanía moderna.

La producción de la comunicación o la entrada del lenguaje en la producción económica

Los análisis sobre los sistemas actuales de producción, llamados post-fordistas, suelen insistir no sólo en la quiebra del sistema industrial de producción de grandes masas de mercancías por medio del trabajo en cadena (taylorismo y fordismo), sino en la introducción de los sistemas de información y de comunicación en la propia planificación de la producción. Ya desde los estudios de B. Coriat sabemos que la producción en masa no sólo incorpora aspectos técnicos tales como la introducción de cintas transportadoras, cadenas de montaje, órdenes

automáticas,... sino que incluye determinados métodos de gestión – en especial la separación entre los departamentos de gestión científica del trabajo y el taller – así como mecanismos más complejos de gestión social: créditos al consumo, apoyo del Estado a esas actividades, etc. El fordismo no significó sólo una forma de gestionar el taller o la fábrica sino una forma más general de ordenar la sociedad, subordinando la reproducción social a la prosperidad económica.

El fordismo trata el conjunto de la sociedad como una inmensa fábrica que debe funcionar sin disfunciones, como un inmenso engranaje productor de plusvalor, en el que el capitalismo se “socializa” sin que por ello desaparezca la explotación ni la dominación, sino que más bien ésta se extiende al conjunto social. Corresponde a lo que Negri ha denominado “subsunción real”.



Pues bien, los teóricos del post-fordismo no se cansan de explicar que justamente ese sistema es el que ha llegado a sus límites en el decenio de los 60/70, sin que sea capaz de remontar las crisis a las que se encuentra expuesto desde entonces. Y esto a pesar de que la gran crisis japonesa de los 50 ya hubiera permitido descubrir un nuevo sistema de gestión que es el que se intenta generalizar ahora a las empresas europeas y americanas. Este sistema, denominado por lo general *toyotismo* (de la firma Toyota), desplaza el fordismo sustituyendo las cadenas de montaje y las grandes fábricas de producción en masa, por procedimientos de división de tareas y de externalización, de tal modo que el trabajo se concentre en pequeños grupos que trabajan cooperativamente, al tiempo que gran parte de las tareas se sacan fuera de los talleres, encomendándolas a firmas subsidiarias, más pequeñas.

La organización fabril pasa así a sustentarse en un sistema de red que descarga a la empresa rectora la cual, si bien exige determinadas normas de calidad y de seguimiento de protocolos, se exonera de toda responsabilidad fiscal y laboral hacia los trabajadores. Este procedimiento se acompaña con la introducción de protocolos precisos de comunicación lingüística: ya que las mercancías no se producen *con anterioridad* a la venta, sino que los componentes previamente preparados se ensamblan *bajo pedido*, es importantísimo mantener una comunicación fluida entre los puntos de ensamblaje y los de venta. E incluso más, es cada vez más importante adelantarse a los gustos y cambios de consumo previendo las oscilaciones de los consumidores, para lo cual es preciso recoger el máximo de información posible y analizarla con cuidado. Como indica Ch. Marazzi “es la comunicación la que permite efectuar la *inversión* de la relación entre producción y consumo, oferta y demanda, y es, de nuevo, la comunicación de información, la que exige estructurar el proceso productivo de la forma más flexible posible, rompiendo todas las rigideces ligadas al modo de trabajar de los empleados”¹⁶.



El lenguaje se convierte en un “instrumento de producción”, carácter que aumenta más si cabe con la introducción masiva de las máquinas informáticas. Éstas coadyuvan en la construcción de un “espacio de comunicación productiva”, es decir generan un espacio de comunicación de enorme valor para que la empresa pueda llevar adelante sus estrategias productivas: con-

tacto directo con los consumidores y clientes, recogida de información sobre ellos y a partir de ellos, anticipación de sus movimientos para preverlos,... toda una serie de cambios en el *management* empresarial que ve en la comunicación uno de sus dispositivos fundamentales. El consumo ya no es sólo destrucción de las mercancías sino productor de información sobre las mercancías mismas, que será integrada en su re-producción.

En estas condiciones, al menos ésta es la tesis de dichos autores, el *tiempo de trabajo* deja de ser determinante del valor de las mercancías y por tanto del valor de la propia fuerza de trabajo. Y en consecuencia el salario, en vez de pagar el tiempo de trabajo necesario, como veíamos en Marx, lo que paga es una serie de disposiciones del trabajador, entre las que se cuenta su devoción a la empresa y su lealtad, pugnando por mantener los salarios base lo más bajos posible y ligando su subida a ese tipo de condiciones. Resulta entonces que en el modo de producción post-fordista falta cualquier medida de la explotación [*cuota de explotación* por unidad de capital variable llama Marx en *El Capital* a la diferencia entre el valor de las mercancías que entran en el jornal diario y el de las mercancías producidas en la jornada laboral] pues ésta se ejerce sobre una masa enorme de trabajo dependiente, trazando líneas de mayor salario en función de criterios de mayor rendimiento y no necesariamente de mayor tiempo. Algo así como si solo una pequeña parte del tiempo de trabajo produjera beneficios, y además de forma aleatoria, pero alcanzando éstos, cuando se obtienen, niveles realmente extraordinarios.

A mi modo de ver, esos cambios no invalidan el cálculo de los tiempos, pues una situación de explotación implica siempre la pérdida de disponibilidad de los explotados sobre su tiempo de trabajo y su tiempo de vida. Más bien lo que podría ocurrir es que esa exigencia de rentabilidad máxima y de personalización de la dependencia intentaría convertir en realidad lo que ha sido desde siempre el sueño del empleador: la máxima disponibilidad sobre la fuerza de trabajo, de modo que ésta esté disponible cuando se la necesite, y al mismo tiempo la máxima ausencia de responsabilidad por su destino en los momentos en los que ya no se la precisa. Los trabajadores tienen que estar dispuestos a echar una mano, o las que sea necesario, cuando “hay trabajo” pero aceptarán marcharse a su casa, cuando éste falte. Y tendrán que estar dispuestos a hacer todo lo posible para “tener una idea” pero tendrán que aceptar que si no la tienen, se les eche a la calle. La “socialización del capital” implica que mientras que el

16.- *El sitio de los calcetines*, Madrid, Akal, 2003, P. 12



obrero decimonónico, aunque amara su trabajo, raramente se identificaba con su empresa, el trabajador del siglo XXI, aún odiando su trabajo, se identifica con ella.

Pero no solamente el cálculo del tiempo resulta rebasado en esa nueva forma de producción, sino que se altera también la condición del cálculo: el hecho de que los diferentes tiempos durativos puedan homogeneizarse en una especie de “tiempo común” que es el que marcan los relojes y cronómetros. Aparece la dimensión del *tiempo-acontecimiento*. Deleuze había teorizado ese tipo de tiempo como el que nos permite captar el carácter de creación disruptiva que introduce la innovación. Para ello es necesario disponer de una concepción del “tiempo complejo”, es decir de un tiempo multiestratificado en el que simultáneamente conviven series diferentes con tiempos durativos heterogéneos. Esos “tiempos” no se repliegan en un “tiempo común” sino que se despliegan en series “rizomáticas”, es decir que tienen puntos de encuentro aunque puedan seguir líneas diversas.

En este tiempo complejo se producen momentos de encuentro de flujos diversos que abren nuevas posibilidades, de tal manera que el “acontecimiento” es siempre un encuentro de fuerzas, flujos o líneas que, alterando el decurso habitual, abre un nuevo escenario. Ese “acontecimiento” es tan inesperado como imprevisible, por lo que no es posible pre-programarlo. La única posibilidad

de captura consiste en reforzar los espacios de interacción y comunicación, teniendo bajo control los puntos donde pueda darse. Y en excluir cualquier apropiación que no transcurra por los cauces social y económica-mente predeterminados, por ej. excluir cualquier uso no mercantilizado o cualquier apropiación gratuita.

Ahora bien si la innovación es el centro de la valorización en las sociedades post-fordistas y ésta tiene lugar en el tiempo del acontecimiento y no en el tiempo durativo homogeneizado de la producción clásica, es evidente que el cálculo del tiempo como regulador del antagonismo entre capital y trabajo, deja de tener funcionalidad alguna. Y si además, el proceso de valorización no se centra en el tiempo de producción sino que tiene lugar durante todo el proceso de producción, incluyendo la comercialización y/o prestación del servicio, hasta el punto de que en la determinación de los activos empresariales primen los “intangibles”¹⁷ sobre el propio capital fijo, la dislocación entre tiempo y beneficio se hace igualmente evidente.

Se rompe así la relación entre trabajo y renta cuya distancia aumenta. O dicho de otro modo, mientras que en el fordismo el trabajo funcionaba para el trabajador como único mecanismo de obtención de renta (el salario), en la sociedad post-fordista ambos tienden a diverger, no sólo por la precarización y la discontinuidad de los empleos, sino porque las expectativas de los/as trabajadores/as no se limitan a las perspectivas vitales tan reducidas y dependientes del mundo de la empresa. A la vez que el empresario tiende a captar el momento de innovación, el trabajador se ve forzado a propiciar con todas sus fuerzas este momento de gracia. Se le exige estar siempre despierto, abierto, receptivo, dispuesto a “afectar y ser afectado”¹⁸, como base justamente de la cooperación de la que se nutre la innovación.

La cuestión de la reproducción del vivir se coloca en el centro. “La verdadera cualidad del “empresario político” –dice Lazzarato poniendo como ejemplo a Berlusconi, el nuevo presidente italiano- es la de lograr poner en secuencia segmentos de trabajo que están situados en continuidad, capturando de esta forma la externalidad que produce la cooperación productiva o, más en general, la ‘comunidad’”¹⁹. La red empresarial coexiste

17.- Por “intangibles” se entienden los recursos relacionales y comunicacionales del capital humano, tales como contactos, potencialidades de su *marketing*, cartera de clientes, capacidad organizativa de la dirección, fuerza inventiva de su personal, etc.

18.- “El concepto de vida contenido en la expresión ‘tiempo de vida’ remite así, antes que nada, a la capacidad de afectar y ser afectado, a su vez caracterizada por el tiempo, por lo virtual”, “Por una redefinición del concepto *biopolítica*”, *Brumaria*, p. 80.

19.- “Trabajo autónomo, producción por medio del lenguaje y *general intellect*”, en Barcelona, *Brumaria*, 2006 p. 38. (Se trata de la mejor traducción castellana de algunos de los textos de M. Lazzarato, publicados en italiano en *Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività*, Verona, Ombre Corte, 1997).

con la multiplicidad de las redes del vivir cotidiano, captando segmentos de éstas que introduce en su “ensamblaje” empresarial, pero no crea la cooperación, como si hacía la fábrica fondista reuniendo a los trabajadores físicamente en un mismo edificio, ligándolos socialmente a la empresa e imponiéndoles formas de trabajo compartidos y pre-determinados, sino que aún imponiendo formas comunes, les deja gran autonomía y sólo los ensambla en el producto final.

O incluso, lo que tal vez sea más interesante, logra ligar segmentos sociales totalmente heterogéneos, como por ej. la creación de moda con la fórmula 1 (caso de Benetton) con lo que suma el plusvalor obtenido en la externalización de la producción textil, con el que recoge, gracias a su logo, de sus patrocinios en las carreras de automóviles²⁰.

Así y aún coincidiendo en muchos aspectos, la diferencia con el análisis de S. Bologna, que Lazzarato utiliza, consiste en que, mientras el primero insiste en el carácter destructor de esos nuevos procedimientos, el segundo atisba en ellos la formación de una nueva cooperación productiva, cuyo horizonte no es ya la fábrica sino el territorio metropolitano y las situaciones compartidas de vida de los jóvenes trabajadores urbanos.

En ellos se produce la “creación” del plus que permite la expansión de la riqueza. Pero, como ya he apuntado anteriormente, ese “plus” no se define como “más tiempo” – carácter propio del plusvalor marxiano, sino como “más riqueza”, en el sentido de que en él se condensa un excedente de riqueza, que siendo mercantilizable, las empresas serán capaces de rentabilizar. Pero que si no es apropiada por las empresas en virtud de su posición dominante, al menos hipotéticamente podría circular en el medio social, como un recurso de más del que disfrutar colectivamente. Y que, aún en el caso de ser mercantilizado, hace que sean las empresas las que tengan que correr detrás de ese excedente para capturarlo, en vez de ser ellas las que lo crean. Por eso su posición es más débil y la posición del trabajo más fuerte.

De este modo se explica la extraordinaria potenciación de los recursos colectivos que surge de la puesta en común del trabajo cooperativo de cientos de personas, como tiene lugar por ej. en la comunidad del *software* libre o en otras comunidades que, especialmente por medio de internet, comparten archivos, noticias, experiencias, contactos, comunicaciones, etc. Lo que no eli-



mina a mi modo de ver, la ambivalencia de la situación: no sólo no impide la apropiación capitalista y la taylorización de esas nuevas actividades (traductores autónomos mal pagados a tanto la página que deben trabajar en sus casas y entregar el texto prácticamente dispuesto para la edición, operadores de cámara que deben grabar horas enteras de ferias y congresos empresariales, y ocuparse de montar y desmontar los equipos “todo incluido” para empresas organizadoras de estos eventos...), no sólo no impide esas formas de gestión, sino que, en algunos casos, deja en estado “virtual” dichas capacidades si el trabajador no encuentra quien le llame; o incluso más, él debe ofrecerse repetidamente a sus empleadores para que no le olviden en la próxima ocasión.

Cierta unilateralidad permite describir esta situación diciendo que “el ciclo del trabajo inmaterial está preconstituido por una fuerza de trabajo *social y autónoma* capaz de organizar su propio trabajo y sus propias relaciones con la empresa”²¹, y enfrentándolo en bloque a un “capital parasitario”, pues esta posición, aunque tenga el mérito impagable de aumentar la potencia de las luchas, tiene el enorme demérito de minusvalorar la fuerza del adversario.

Más bien pienso que las políticas públicas tienden a enfrentarse a esta situación con dos series de medidas: por una parte, se esfuerzan por reducir lo que entienden como “sobre-cualificación” de la fuerza de trabajo, reduciendo la cualificación a los estándares más habi-

20.- “Estrategias del empresario político” en *Idem*, pp. 63 y ss. Con todo Lazzarato da más importancia al plusvalor que procede del acaparamiento de los flujos sociales que del que proviene de la explotación de la mano de obra en los talleres fabriles externalizados.

21.- *Idem*, 46.

tuales para un trabajo “inmaterial” de baja y media cualificación tales como tele-operadores, vendedores a domicilio, distribuidores de propaganda, paquetería, redactores de boletines, correctores, etc. En este punto se intenta que su formación no exija un tiempo considerable que exceda de las labores, relativamente simples, para las que se los destina. La reconversión de la Universidad de modo que rebaje el número de años de formación y simplifique los contenidos, va en esta dirección que pretende descargar a los poderes públicos de gastos educativos gravosos.

Por otra se pretende abrir al sistema financiero el amplio espacio de los trabajos inmateriales y de cuidados, entre ellos la formación, de modo que los estudian-



tes se conviertan en clientes de estas instituciones, al ser obligados a pagar altos precios por ella. Estas dos medidas sugieren, a mi modo de ver, que la centralidad del conocimiento le da un valor económico todavía mayor, y pugna por convertirlo en un bien/servicio extremadamente mercantilizado que choca diametralmente con los esfuerzos por mantenerlo como un bien común, social por antonomasia y gratuito.

Capitalismo cognitivo, biopolítica y renta básica

En este debate podemos encuadrar algunas de las cuestiones suscitadas por el llamado *capitalismo cognitivo*, el concepto de *bio-política* y la reivindicación de la llamada *renta básica*.

Siguiendo a los introductores del término llamaré *capitalismo cognitivo* a un “capitalismo mutante...[que] llamamos cognitivo porque se enfrenta a la fuerza cognitiva colectiva, al trabajo vivo y ya no al músculo consumido en las máquinas que disipan energía de ‘carbón fósil’”²². Así pues se llama cognitivo porque este capitalismo se enfrenta a la capacidad intelectual colectiva del trabajo vivo que es aquel que produce conocimiento e innovación, siendo ésta a su vez la fuente de la riqueza y del valor.

Se retoman con ello las posiciones que ya hemos visto sobre el “trabajo vivo”, pero a Moulier-Boutang no le interesa tanto el carácter de transición anti-capitalista del post-fordismo cuanto profundizar en la dimensión capitalista de esta nueva fase. Para él lo característico es el lugar central que ocupa el conocimiento y la innovación basada en la inteligencia y en la creatividad difusa de las poblaciones actuales. A diferencia de los autores que hemos visto hasta ahora, Moulier-Boutang insiste en que la transición que estamos viviendo es hacia “un nuevo tipo de capitalismo”, y no hacia un nuevo tipo de comunismo, por espontáneo y elemental que fuese, como sostiene Negri.

Este nuevo tipo de capitalismo necesita a su vez una nueva forma de acumulación, cuya primera dificultad consiste en el problema de acumular algo tan escurridizo y poco fijable como el conocimiento. Por eso y dado que la producción de conocimiento se realiza en las grandes redes de comunicación social, el centro del problema reside en apropiarse de esas redes con toda una serie de medidas de patentes y de exclusión. El cercamiento de los nuevos bienes colectivos del conocimiento y la interacción constituyen el núcleo de estas medidas. Hasta ahora estos bienes han sido públicos o casi públicos; su mercantilización responde precisamente a su lugar privilegiado en la nueva fase del capitalismo cognitivo.

Una de sus características fundamentales se encuentra en las diversas estrategias de captación de la enorme riqueza de información y comunicación que genera el vivir cotidiano de las poblaciones. Esa información, recogida y tratada por medios informáticos, constituye la “materia prima” de los nuevos conocimientos: “Nos enfrentamos a una acumulación capitalista que ya no se funda sólo en la explotación del trabajo, en el sentido industrial del término, sino en la del conocimiento, de lo vivo, de la salud, del tiempo libre, de la cultura, de los recursos relacionales entre los individuos (comunica-

22.- Moulier-Boutang. Yann, *Le capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, Paris, ed. Amsterdam, 2007, p. 56.



ción, socialización, sexo), del imaginario, de la formación, del habitat, etc. Lo que se produce y se vende no son solamente bienes materiales o inmateriales, sino formas de vida, formas de comunicación, standards de socialización, de educación, de percepción, de habitar, de moverse... Este “poner a trabajar” a la vida por parte de un capital cada vez más globalizado, hecho posible por las lógicas neoliberales, genera inseguridad. Inseguridad y riesgos de la vida en su globalidad, y ya no del trabajo como ocurría en el fordismo: de la pobreza a las vacas locas, de la exclusión al Sida, del problema de la vivienda a la “identidad sexual”, son los fundamentos de la misma vida lo que se está rompiendo”²³. La biopolítica se redefine como “la coordinación estratégica de las relaciones de poder dirigidas a que los seres vivos produzcan con más fuerza”²⁴.

También el concepto de vida se redefine. Lazzarato echa mano de una vieja distinción entre el sentido biológico y el social del término (la distinción entre *zoé* y *bios*) en la filosofía clásica que, sin embargo resulta confusa y que sólo muestra su desconfianza frente a los procesos biológicos de la reproducción del vivir comparado con el entusiasmo que siente por los aspectos creativos: “...cuando decimos que el “trabajo” coincide con

la “vida” hay que evitar todos los malentendidos “trabajistas” o vitalistas, ya que no se trata de la subsunción de una categoría en la otra, sino de un cambio de paradigma que requiere una redefinición tanto del trabajo como de la vida. El trabajo no se extiende ni recubre la vida sin que estas dos categorías cambien de naturaleza. “Bios” no puede ya referirse a su reproducción en los “procesos biológicos de conjunto”, así como el trabajo no puede ya definirse según las categorías de la división entre fábrica y sociedad, trabajo manual y trabajo intelectual. El trabajo escapa a su reducción a mecanismo sensomotor, como la vida escapa a su reducción biológica. Trabajo y vida no solamente tienden a la reversibilidad, sino que también se caracterizan en lo “virtual” como apertura a la creación”²⁵. También ahí percibimos esa sobrevaloración de lo creativo en el trabajo inmaterial que lo liga prioritariamente a la innovación y descuida las actividades de reproducción y de cuidado.

Dada sin embargo la tensión entre una producción colectiva y cooperativa de riqueza social que pugnan por rentabilizar privadamente las empresas, la cuestión de la renta adquiere una importancia primordial. El tema de la renta básica puede abordarse desde dos perspectivas: o bien como el reconocimiento del carácter social de la producción que exige de los poderes públicos poner recursos sociales suficientes para el mantenimiento de una población que con su trabajo cooperativo potencia las cuencas de la riqueza, o bien, desde otra perspectiva, a partir de la idea de que los integrantes de la sociedad tienen derecho a ver garantizada su supervivencia como base material del vivir.

En ambos casos se desvincula trabajo y renta, vinculación que hasta ahora había sido la norma para las capas trabajadoras. Lo que supone, por otra parte, plantearse problemas novedosos que están en el centro del debate tales como el carácter “universal” de la renta, su monto, sus fuentes de financiación, los controles burocráticos de su implementación, su simultaneidad o no con otras fuentes de renta, la relación con el trabajo, etc. A pesar de su dificultad, qué duda cabe que con ello entramos en el corazón de uno de los debates clave del siglo XXI.

23.- CORSANI, A. y LAZZARATO, M, “Le revenu garanti comme processus constituant”, en *Multitudes*,10 (2002), p. 178-9.

24.- “Del biopoder a la biopolítica”, en *Brumaria*, p. 85.

25.- “Por una redefinición del concepto *biopolítica*”, *Brumaria*, p.77.

CRONOFILIA & CRONOFOBIA “EN TIEMPOS” LABORALES DE POSFORDISMO: de como construir una línea de fuga sin afán*

por Edgar Giovanni Rodríguez Cubero¹

“Ayer, hoy, mañana: categorías para uso de criados. Para el ocioso suntuosamente instalado en el Desconsuelo, y al que todo instante aflige, pasado, presente y futuro no son más que apariencias variables del mismo mal, idéntico en su sustancia, inoperable en su insinuación y monótono en su persistencia. Y ese mal es coextensivo con el ser, es el ser mismo. Fui, soy o seré, es cuestión de gramática y no de existencia. (...) Pero para el ocioso desengañado, el puro hecho de vivir, el vivir puro de todo hacer, es una faena tan extenuante, que soportan la existencia sin más le parece un oficio pesado, una carrera agotadora, y todo gesto suplementario, impracticable y nulo”

E. Cioran

1. ¿Que hora es? - Falta un cuarto...-

Si se acepta una sociedad cada vez más tecnificada en donde los tiempos dedicados al “tiempo libre” tienden a aumentar, son estos periodos improductivos en todo sentido y se van configurando en nuestra cotidianidad como espacios muertos (viaje en transmilenio, atascamiento, viaje en avión, fila en un banco, etc); diría en esta afirmación como ya otros lo han calculado que la vida dentro del ámbito de transición del modelo económico ofrece no solo la iliquidez de los materiales de comercio sino también del tiempo en sí mismo.

Una sencilla sumatoria puede fácilmente poner en perspectiva el uso y administración de esos “tiempos muertos”: ir de la casa al trabajo en una semana, por 6 días: 12 horas en promedio, 48 al mes, 576 al año aproximadamente, sin incluir en el mismo ejercicio exponencial las 6 horas al día que se duerme y reposa obligatoriamente, la hora y media que se ve TV, las dos horas que dedicamos a alimentarnos, los 30 minutos en ir al baño (incluida la ducha), hasta aquí van 10 de 24 horas por día, más las dos del transporte son exactamente la mitad de nuestro día!.

El tiempo ilíquido es difícil de conceptualizar, porque ya de entrada lo percibimos como algo abstracto que simplemente discurre en experiencia, la memoria inmediata es el producto del devenir y lo que en este



preciso instante deja de ser presente para convertirse en pasado. Sin embargo, la esclavitud al artefacto de pulsera regula dicha experiencia y generalmente siempre estamos de afán, no nos alcanzan los minutos para tantas “responsabilidades”, mucho menos para vivir.

El tiempo, es sin dudar una de las esferas de abstracción que el Capital referencia para su funcionamiento (No perder el tiempo y beneficiarse para acumular- *time is Money!*). De lo que se sigue que, una

* ADVERTENCIA: Léase preferiblemente escuchando: Time (The Dark Side of the Moon, 1973. Pink Floyd).

1.- e-rodriquez@javeriana.edu.co. Profesor Universidad de la Salle; Catedrático Universidad Pedagógica Nacional y Pontificia Universidad Javeriana Bogotá, Colombia.

posible apuesta o proyecto de construcción de “líneas de fuga” pueda surgir al problematizar los usos y las medidas de nuestra existencia y las maneras en que estas se articulan a los sistemas de producción. De tal suerte, partir por reformular nuestra relación con el parámetro que nos permite tener una referencia personal, institucional y social frente al territorio, la extensión y el espacio es sin duda una forma de resistencia propia de lo que Hard & Negri llamarían multitud.

Resignificar el tiempo en etapas posfordistas, dice Cortizo Alvarez “es necesario ya que producción, reproducción y distracción son equiparables” El diseño urbano, la organización del territorio pasan a ser instancias de las cuales se detenta una política (*i.e* secretarías de la movilidad), luego los lugares habitables y de circulación obedecen no solo a condiciones estéticas, sino primordialmente funcionales: Grandes circuitos de inmovilidad, pues al no salir de los microcéfalos circuitos se regula el orden de producción; “un cajero, un cine, una minimercado, zona verde, gimnasio todo cerca de usted”, reafirman quienes venden más liquidez.



Paradójicamente tanta precisión técnica en los tránsitos y demarcaciones operativas de los tiempos conducen a los sujetos a la distracción de su propia pereza, el no querer hacer nada es capturado por “la facilidad de tenerlo todo a la mano”. En otras palabras, siempre se hace porque ya no hay distancias o recorridos que puedan incitar a no realizar las tareas.

¿En quién o en qué se delega la función propia de la pereza, del hacer...una vida contemplativa? ¿Quiénes

en la actualidad puedan darse el gusto de lo contemplativo? ¿Constituyen una raza extinta? ¿Cuáles son los espacios y territorios que favorecen la pereza como signo probable de emancipación? ¿Quién hoy por hoy puede ser un ocioso?

2. Cronofobia: Ocio Moralmente Proscrito

El ocio puede ser una forma de utilizar el tiempo sin que tenga ningún sentido práctico, es decir, no relacionado con el orden de producción impuesto. No obstante admitir que es esta usando el tiempo de dicha manera puede ser incómodo pues el juicio social que se realiza como regulador de las prácticas lleva al sujeto a sentir pena por le mismo... Qué vago soy! debería estar trabajando...

Así, en un comentario societal, la simplicidad de un saludo típico que normaliza la construcción de las relaciones entre las personas, (una forma de romper el hielo, de buscar una conversación por ejemplo durante esos tiempos muertos) se convierte en toda una prescripción de orden moral:

- Qué hubo ¿cómo le va?
- bien, ahí, trabajando...

La aparente naturalidad de este diálogo cotidiano esconde la más siniestra operación del capital: saber que tan productivo es el otro desde un condicionamiento moral. La evidencia de dicha instalación pragmática en nuestra psique se explica por las diferencias en las maneras en que las personas se han relacionado en diferentes épocas:

“los hombres no siempre se han saludado del mismo modo a lo largo de la historia: invocaban la protección divina y nadie se inclinaba de la misma forma delante de un campesino y de un caballero. Para que la fórmula como van las cosas? Aparezca, hay que dejar atrás la relación feudal y entrar en la era democrática, que supone un mínimo de igualdad entre individuos separados, sometidos a los altibajos de sus humores. Hay una leyenda sobre el origen médico de esta expresión ¿Qué tal le va con las deposiciones? Es el vestigio de una época que veía en la regularidad intestinal un signo de buena salud. Esta formalidad lapidaria y generalizada responde al principio de economía y constituye el lazo social mínimo en una sociedad de masas que pretende reunir hombres de todos los niveles”².

Entonces es posible afirmar que el “neutral saludo” atraviesa la subjetividad en código moral: ¿Qué tan

2.- BRUCKNER, Pascal (2002). *La euforia perpetua*. Tusquets pag 31.

bien me va? ¿Puedo decir que bien? O ¿es una exageración? Y de que sirve que comente que no ando tan bien a alguien a quien fundamentalmente le importa un bledo y no puede ayudarme en lo absoluto? Bueno y si no estoy haciendo nada? Si estoy desempleado? O ciertamente no me importa estarlo y vivir de lo que provee el día a día? Que tengo que contestar para mantener el imaginario de prestigio y prestancia que da socialmente el trabajo?

Todo esto se esconde detrás de un sencillo saludo, frente a lo que sería conveniente imaginar la posibilidad de romper con la mala conciencia de la necesidad del trabajo cambiando o variando el saludo, volviendo por ejemplo a la expresión fisiológica citada con anterioridad:

- qué hubo brother!, ¿qué tal orinó hoy? ó,
- hola linda, ¿tienes diarrea?

La entrada hecha de esta manera en la actualidad generaría una reacción en el otro, un efecto y una respuesta. Pero esta respuesta (por supuesto si la pregunta es bien asumida entre los amigos) podría ser más cercana a una preocupación concreta y referida al estado de salud y no a una mimética de la condición existencial que en últimas se convierte en la asignación de valor o menosprecio social derivado de la vinculación con el trabajo.

Así, la situación productiva del individuo evaluada de forma sucinta a través de una mera formalidad cívica: ¿cómo le va?; fuera de lo trivial implica una reflexión ulterior, es el signo de la mortaja diaria que habitamos, la pregunta existencial que deviene en un inventario psíquico, que, como dice Bruckner termina por ubicarnos del lado de los buenos trabajadores o de los “parias vagos que no hacen nada” (vida contemplativa).

Que podemos entonces entender por productivo, sin duda la vida contemplativa en la actualidad tendría que consistir en algo cercano a un *Travail attractif* en la cual se conjura a la vez en el desarrollo de la potencia del individuo y de sus pasiones alegres tanto la obtención de bienes como la expresión de una actividad satisfactoria plena de sentido.

Y tal vez todo esto pueda ser peor para la extraña casta social que esquizofrénicamente pretende robarle tiempo de ocio al tiempo productivo; pensar, filosofar, crear pero conservando por necesidad su inserción al



mundo del capital. Entonces, a la pregunta ¿cómo estas? La respuesta es kinética: - Corriendo, corriendo... y debe serlo porque el sistema es precisamente de movimiento, de fluidez, de agilidad, de vertiginosa velocidad.

3. Cronofilia: Intentos fallidos de fantasear la Felicidad

“una nación es verdaderamente rica si no existe interés alguno o si se trabajan 6 horas en lugar de 12”
(Marx en los Grundrisse)

¿Hacia donde corremos tanto, todo el tiempo? En principio hacia una felicidad imaginada, perseguida, codificada. El interés por la felicidad constituye el vértigo fundamental de nuestras sociedades, pero por más que se corra nunca se alcanza, es más pareciera incluso que en ocasiones (más bien frecuentes) toda esta dinámica de “racing” lo único que deja es un gran agotamiento y mucha más infelicidad, más afecciones tristes.

“(...) a la felicidad propiamente dicha podemos preferir el placer, ese breve éxtasis robado al curso de las cosas; la alegría, esa leve embriaguez que acompaña a la plenitud de la vida; y sobre todo el júbilo, que implica sorpresa y elevación. Pues no hay nada que pueda rivalizar con la irrupción en nuestra vida de un acontecimiento o de un ser que nos devasta y nos encanta. Siempre hay demasiado que desear, que descubrir, que amar. Y salimos de escena sin haber probado el festín”³.

Frenéticos nos comportamos descuidando al parecer

3.- Ibidem.

lo fundamental, rodeamos la felicidad, el instante embriagador del cual la alegría se nos escapa, pues hasta para ello en nuestra cronofilia le otorgamos un periodo exacto, de suerte que si somos alegres demasiado tiempo, incluso podemos resultar sospechosos...

Como se ha dicho hasta ahora, el tiempo y el trabajo son las medidas que definen la riqueza de una sociedad, pero pueden existir personas de 8 o 12 horas efectivas de trabajo en el cual simplemente no existen garantías mínimas (trabajo informal) u otros que en el mismo periodo tienen tiempos muertos (Chat, filas etc.) y que no necesariamente le dan un uso contemplativo y otros que en solo dos horas completan su ciclo de producción porque son *machinas* del conocimiento (se trabaja por objetivos...) y ¿el resto del tiempo?. Si no se trabaja o se produce, se captura el tiempo para generar más consumo, es decir, al imaginación que podría darse en espacios de ocio se administra de tal manera que no surta ningún otro efecto que no sea el deseo construido por el mercado.

¿Constituye entonces la resignificación de la condición del trabajo una posible línea de fuga que pueda estar disponible para lo que Hard y Negri llaman la multitud? Seguramente que sí, pero esta no puede ser aprovechada si no se genera un posicionamiento de la persona frente a su propia relación con el capital y sus encuentros con la alegría, y la forma como en ella habita una epistemología que se hace cuerpo en términos de significar la felicidad.

Tendríamos aquí una suerte de problema de equidad, pues ¿que establece las diferencias de condición laboral (cronofílicas) en las estructuras internas de la sociedad? ¿Las competencias? ¿Las habilidades? ¿Los saberes? ¿el placer?... es complicado cada vez que del circuito de ilustrados el deseo se centra en dedicarse siempre a otro tipo de actividades en las cuales aparentemente la potencia no se vea disminuida, es decir un estilo de trabajar que se disfrute, opuesta a un régimen que estimula la noción de prestigio en la medida que se “este ocupado” (Cronofílica).

Pero la opción por el disfrute del trabajo y de un prestigio social derivado de esta ética por ahora no esta disponible para la gran mayoría, mucho mas cuando sociedades como la nuestra no se trabaja, ni se estudia lo que se quiere y desea sino lo que se puede; luego entonces posibilitamos paradójicamente una lógica estructural perversa que alimenta el mismo sistema de producción básicamente con labores mal remuneradas, pero también hechas y realizadas a medias, unas sociedades de no logran por ejemplo, cumplir

con la metáfora del enjambre simple y llanamente porque las pasiones tristes están precisamente concientes en la persistente sensación de “haber sido engañado” es decir de hombres y mujeres trastornados existencialmente por la frustración perenne y



constitutiva que los invita trágicamente a apelar a manera de excusa por una felicidad que aún no esta a su alcance.

4. Líneas de fuga; construidas sin afán

La falta de imaginación y de creatividad implica que en ordenes de lo laboral la gente precise de un aferramiento a la fuente de trabajo, reminiscencias de una sistema de lo sólido, la tristeza es más profunda, la angustia y el conflicto alimentan la tensión de miles de millones que quieren subsistir haciendo básicamente lo mismo mientras el sistema busca operar cada vez más con sujetos que estén en capacidad de generar sus propias fuentes: de construir y abrigar su propia fuente de recursos...emprendimientos.

Según la lógica del capitalismo dice Rodríguez Gómez “La jornada de trabajo se presente como el único espacio productivo del tiempo”. Luego el tiempo dedicado al ocio es inexistente en tanto no genera producto. Si no hay tiempo para imaginar y crear entonces ¿cual será la naturaleza del lugar que habitamos?

Encontrar una línea de fuga al capitalismo opresivo que desterritorializa y captura la singularidad de las personas puede en efecto comenzar por pensar nuevas administraciones del tiempo, dado que el sistema como tal es regente y soberano de los momentos disponibles (Esta cadena de mando racional y funcional

se dirige obviamente a implementar estrategias y estructuras que fomenten positivamente una regulación de los esfuerzos, formas de medirlos y de pagarlos y que diferencian a las personas según unas jerarquías



de poder sobre el uso tecnológico que la estructura necesita en función de unos resultados eficaces y efectivos). Y necesariamente, debe surgir de una condición de necesidad interiorizada por el sujeto.

Así, en el caso colombiano los esquemas de trabajo caracterizados como posfordistas se entre mezclan con formas pre e industriales, de tal suerte que la amalgama de trabajadores colombianos representan para el concepto de multitud de Hard & Negri un problema, pues se esperaría que en ánimo de una posible transformación social la mayoría de las personas estén en las mismas condiciones (o por lo menos cercanas), de lo contrario la multiplicidad de intereses nunca dan por bien sentada una intención de transformación.

A diferencia del caso europeo, las distancias en términos de ingresos y usos del tiempo son muy variables, los hábitos y costumbres incluso se determinan geográficamente y no es posible pensar por ahora en una unidad de las condiciones laborales. La desregularización ofrece a nivel interno economías sustentadas en el pancoger, sistemas de rezago de la industria (con seguridades ontológicas), informalidad, desempleo y unos escasos trabajadores del conocimiento en las grandes ciudades.

De tal manera, ¿en que sentido un cambio concreto puede generarse en conducciones de heterogeneidad estructural? ¿Es la diversidad un elemento que promueve o que atrasa dichas transformaciones? ¿Esta diversidad de esquemas de trabajo que coexisten en una región deben ser necesariamente reestructurados? ¿Cuál sería el principio ético que permitiría pensar una lógica de enjambre en este sentido? ¿Cuáles serían los resultados esperados luego de esa eventualidad? ¿Qué elementos relacionados con la cultura y la educación han permitido la vigencia de un sistema tradicional de castas y cómo estos regulan la producción y distribución de la riqueza en Colombia? entonces, ¿Cuáles serían los valores que en el caso colombiano están a la base de una readaptación de las formas de producción vigentes aún en el país?

Virno ofrece una posible respuesta:

“Trabajo y no trabajo desarrollan idéntica productividad, basada sobre el ejercicio de facultades humanas genéricas: lenguaje, memoria, socialidad, inclinaciones éticas y estéticas, capacidad de abstracción y aprendizaje. Desde el punto de vista de “qué cosa” se hace y del “cómo” se hace no hay ninguna diferencia sustancial entre ocupación y desocupación. Podemos decir: la desocupación es trabajo no remunerado; el trabajo, por su parte, es desocupación remunerada. Se puede afirmar con buenos motivos tanto que nunca se deja de trabajar como que se trabaja siempre de menos. Esta formulación paradójica, y también contradictoria, atestigua, en su conjunto, la salida de sus bisagras del tiempo social”⁴.

No obstante, la complejidad del caso colombiano ofrece interesantes características siempre dentro de lo *sui generis*, por ejemplo que ese “trabajar de menos” es consustancial a un esquema que en ánimo de restablecer la capacidad de trabajo dictamina una ley de días Festivos y puentes que favorecen entradas económicas dispuestas a los desplazamientos organizados por la política (vive Colombia, viaja por ella) y que generan rutas de de lo que se debe conocer. De tal manera la libertad o capacidad de decidir que hacer con el tiempo también se ve determinada de antemano, desocupación remunerada y no remunerada entran en conflicto con una concepción del trabajo en la que el verdadero trabajo es enfrentar el fracaso, sacar un sentido en relación con su respectivo carácter⁵.

Continúa Virno:

4.- VIRNO P. Diez tesis sobre el capitalismo posfordista. Disponible en http://sindominio.net/contrapoder/article.php?id_article=5 consultado en nov. 2007.

5.- ¿Cómo “gobernarse a sí mismo” realizando acciones en las que uno es objeto de esas acciones, los dominios en que se aplican, los instrumentos a los cuales tienen que recurrir y el sujeto que actúa?

“El general intellect se vuelve un atributo del trabajo vivo cuando la actividad de este último consiste, en creciente medida, en prestaciones lingüísticas. Es palpable aquí la falta de fundamento de la posición de Juergen Habermas. Él, basándose en las lecciones de Hegel a Jena (Habermas 1968), opone el trabajo a la interacción, el “actuar instrumental” (o estratégico) al “actuar comunicativo”. A su juicio, los dos ámbitos responden a criterios incommensurables: el trabajo sigue la lógica medios/ fines, la interacción lingüística se apoya en los cambios, en el recíproco reconocimiento, en el compartir un idéntico ethos. Hoy, sin embargo, el trabajo (dependiente, asalariado, productivo de plusvalor) es interacción. El proceso laboral ya no es más taciturno sino locuaz. El “actuar comunicativo” no pertenece más a un terreno privilegiado, exclusivo, en las relaciones éticas- culturales y en la política, extendiéndose, en cambio, al ámbito de la reproducción material de la vida. Por el contrario, la palabra dialógica se instala en el mismo corazón de la producción capitalista. Con un agregado: para comprender verdaderamente a la praxis trabajadora postfordista debemos dirigirnos cada vez más a Saussure y Wittgenstein. Es cierto que estos autores se desinteresaron de las relaciones sociales de producción: sin embargo han reflexionado profundamente sobre la experiencia lingüística, con lo cual pueden enseñarnos mucho más acerca de la “fábrica locuaz” que lo que puedan los economistas profesionales⁶.

¿Cuándo debemos “tomarnos” el tiempo? ¿Para qué hacerlo? La resistencia en este sentido más radical frente a la lógica del capitalismo debe estar fundada en la irrupción del tiempo productivo, en la reivindicación del ocio, de la vida contemplativa que le permita al individuo tener tiempo para sí, para si se quiere en él implementar sus propias tecnologías del yo. Subvertir el tiempo, debe ser una parte importante de la agenda de la multitud (si es que podemos aceptar su existencia por enunciación).

La configuración del Cyborg implícito en esta multitud (con nuevas formas de relación naturaleza-tecnología y por lo tanto con una pertenencia a esas fábricas locuaces) tiene incorporado de entrada la medición de la existencia, en minutos y segundos y además geoposicionado globalmente, la incorporación del tiempo en nuestra muñeca es ya de entrada signo de la esclavitud del tiempo y por lo tanto el exilio, el nomadismo debe estar precisamente para permitir el éxodo con la medida del tiempo capitalista...en otras palabras volver a hacer que el tiempo pase y no que se gaste, comer no cuando sea hora de ello si no cuando deseemos hacerlo y regular de nuevo nuestras fisiologías digestivas...desde ahí comenzarían a definirse líneas de fuga sin afán.

6.- *Ibidem.*



5. FALTAN CINCO PA ´ LAS DOCE... CONCLUSIONES

“Cuando el individuo recupera la conciencia del tiempo, del ocio, y de la vida, rechaza la producción. No rechaza simplemente un cierto modo de producción sino la producción, y se orienta hacia la creación”.

Sennett

Este análisis de la relación entre trabajo-tiempo y potencia en tiempos de posfordismo personalmente ha resultado muy sugestivo y deja abiertas todavía muchos escenarios de análisis para cruzar entre ellos:

¿A qué tipo de máquinas podemos articularnos en la actualidad para posibilitar de forma concreta un **Travail attractif**?

¿Qué artefactos son más cercanos en la experiencia de lo cotidiano (molecular) para atravesar la lógica trascendente del mercado?

¿Cómo se pueden pensar institucionalidades que privilegien formas de trabajo creativo y de singularidad que en esta perspectiva del trabajo equilibren un punto medio entre el anarquismo y la esquizofrenia?

¿Hasta qué punto el surgimiento de estas renovadas instituciones serian un indicador de la ruptura de nuestro deseo y seducción por una sociedad de control?

Si aceptamos como categoría axiomática el consumidor (tasa de consumo en tiempo determinado por

unidad de cuerpo) ¿Qué elementos educativos favorecerían una alternativa para el *Now how*? ¿Qué implicaciones tendría?

¿Qué estilos de biopolítica (Noopolítica?) podrían emplazar el espacio, el territorio y la existencia en código de lo temporal para una sociedad que esta por devenir?

¿Cuáles serían los presupuestos de una nueva ética del trabajo que sustituya la autodisciplina para el manejo del tiempo y para la espera de la retribución y gratificación postergada sin la perversión de la ausencia de la dificultad?

Y finalmente, ¿Cuál sería la naturaleza y función de un “reloj” incorporado a los Cyborg? ¿ellos devendrían en cronofílicos o cronofóbicos?

En una sociedad que en los últimos años ha logrado implantar la racionalidad operativa de las personas y un afán permanente por el éxito (fundamentado en diversos estilos de dominación y exclusión), del que su medida es el dinero, la posesión, y no la capacidad ni la potencia, la medida de cualquier progreso en este sentido se evidencia al parecer por el acceso a los dispositivos imaginados que “generan” felicidad (vamos a comprar felicidad).

Pero de ello solamente ha quedado un gran vertedero de las potencias desperdiciadas, un sumidero incesante de emociones y todas codificadas como fracasos en diversos ámbitos de la experiencia humana (lo laboral, lo emocional, lo existencial...), en donde la frustración es la regla.

Todo ello deja en evidencia una falta de entrenamientos que históricamente han sumido esta experiencia humana en una crisis para superar las barreras, el comercio que vende felicidad opera porque no poseemos estrategias que nos sugieran una economía particular de la emoción y de la posibilidad de vincularse con otros, como dice Sennett: “a través del sentimiento de la confianza”⁷, lo mismo que ya anunciaba Nietzsche en la mala conciencia: “los que pueden prometer”.

En un espacio configurado en donde de lo que se adolece es de la posibilidad de la confianza y de la prome-

sa, el tiempo sugiere una forma definitiva, dado que, prometemos en códigos temporales y en ese mismo sentido generamos confianza: los trabajos y los espacios de relación los sometemos también a esta condición del devenir y siempre estamos tarde, no fue suficiente el tiempo, no nos alcanzó etc.

De tal suerte, “el vínculo de confianza, como hemos visto, se desarrolla informalmente en las grietas de las burocracias los vínculos de confianza se ponen a prueba cuando las cosas van mal y la necesidad de ayuda se vuelve aguda”⁸.

Vernos en la necesidad de un otro (sí mismo) que nunca llega a tiempo o que promete pero no cumple implica precisamente la evidencia de la afectación problemática del tiempo en nuestra cotidianidad. El incumplimiento permanente nos abriga en multiplicidad de conflictos y para algunos teóricos de la sociología sería éste el germen de una verdadera comunidad (multitud ¿?). Esta perspectiva es compleja porque asume el conflicto como el factor de cohesión, mantiene la unión, “la escena del conflicto se convierte en una comunidad en el sentido de que la gente aprende a escuchar y a reaccionar entre sí”⁹.

Entonces valdría la pena suponer que si aceptamos la voluntad a permanecer comprometido en el orden del trabajo, la inmanencia debe generar órdenes distintos



7.- Ver a manera de ejemplo el efecto deletéreo de los procesos vividos por empresas multinacionales, o comunidades de trabajadores que se enfrentan a proceso de cierres o cortes de personal, la ausencia de la confianza en otros y en sí mismo deviene en tragedia existencial, es decir la exacerbación de las pasiones tristes.

8.- Sennett p. 150.

9.- *Ibidem* p. 152.

en el tiempo: “mantenimiento de si mismo (*maintein de soi*) y fidelidad a si mismo (*constante a soi*) la primera se refiere a una identidad a lo largo del tiempo, la segunda invoca virtudes tales como ser honesto con uno mismo en cuanto a los propios defectos¹⁰.

De tal suerte, ante un estilo de instituciones flexibilizadas, fluidas ya no tiene mucho sentido la ética que hasta el momento define el orden del trabajo. En la actualidad, la ética que subsiste se fundamenta en capacidades y competencias derivadas de un pensamiento *light*: la condición de trabajo en equipo, la sensibilidad de los demás, el olvido del respeto a los mayores y del esfuerzo para lograr algo. La cultura es problema y el problema es la medida de esa cultura: la economía del tiempo y no su duración estética y poética.

Hay historia, dice Sennett, “pero no una narrativa compartida de dificultad y por lo tanto no hay destino compartido (corrosión del carácter) verdadero problema en el capitalismo flexible del capitalismo moderno”¹¹. Termino hasta aquí porque estoy gozando el tiempo...divagando y no tengo afán.

LITERATURA CONSULTADA

- BOBBIO, Norberto. (1993). *Igualdad y libertad*. Paidós. Editorial ICE Barcelona – Paidós. 155 p.
- CIORAN, Emile. (2001). *Volviendo la espalda al tiempo*. Breviario de podredumbre. pag 121. Editorial Suma de letras.

- CORTIZO ALVAREZ, Tomás. *El tiempo de la ciudad*. Disponible en: <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/79193842907351495200080/020759.pdf?incr=1> Consultado Noviembre 2007.
- FETSCHER, Iring. (1988). *Condiciones de supervivencia de la humanidad. ¿Es posible salvar el progreso?* Editorial Alfa. Barcelona. 242 p.
- HARD M & NEGRI T (2002). *Imperio* Paidós. 400 p.
- SENNETT, Richard (2005). *La corrosión del carácter*. Editorial de ciencias sociales. La Habana. 168 p.
- VIRNO P. *Diez tesis sobre el capitalismo posfordista*. Disponible en http://sindominio.net/contrapoder/article.php3?id_article=5 consultado en nov. 2007.



10.- *Ibidem* p. 154.

11.- *Ibidem* p. 156.

EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO Y EL FANTASMA DEL COMUNISMO.

Un acercamiento crítico a la teoría económica de Max Weber desde la teoría del valor.

por Rafael Carrión Arias

“El objetivo propio de la historia es antes que nada el conocer los discursos verdaderos, en su real contenido, después preguntarse por qué causa ha fracasado o ha triunfado lo que ha sido dicho o ha sido hecho, ya que la narración en bruto de los acontecimientos es algo seductor pero inútil, y el comercio de la historia no resulta fructífero más que si se le añade el estudio de las causas.”

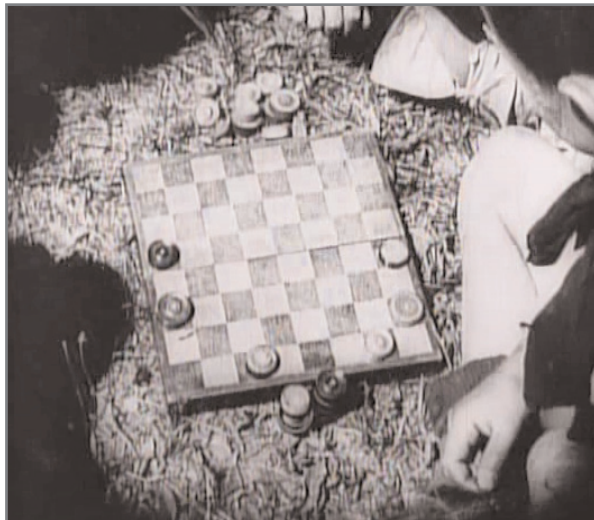
Polibio, *Historias*, XII, 25 b

“La sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas”

Aristóteles, *Metafísica* I 1, 982a

Introducción

Vivimos en un mundo extraño, lleno de desigualdades y amenazas. Tres multimillonarios, por ejemplo, poseen más riqueza que toda la población del África subsahariana, donde casi el 70 % de la población vive con menos de dos dólares al día¹. Una media de un 15,7 %



de la población estadounidense vive sin cobertura social, la mayor parte con pocos o sin ingreso alguno. Los cargos directivos de compañías como *General Motors* controlan más recursos que toda Sudáfrica o Polonia. Naciones Unidas anuncia: cada cinco segundos muere un niño de hambre; uno de cada cinco niños de EEUU es peligrosamente obeso; 10 millones de personas mueren cada año debido al hambre o a las enfermedades provocadas por la malnutrición; el mundo produce comida más que suficiente para todos los seres humanos; el presupuesto total que dan los Gobiernos de los países ricos para el desarrollo de los países pobres es de 50.000 millones de dólares al año; el presupuesto de EEUU para la guerra de Irak (según cifras oficiales) hasta la fecha duplica ya esa cantidad. Hay 800 millones de personas en el mundo que se van a la cama con hambre. Y hay más de 800 millones que tienen sobrepeso o padecen de obesidad². Prácticamente cada esfera de nuestra vida, común o privada, se ha convertido en mercancía. El mundo en su dolor. Y, mientras tanto, este “Nuevo Orden Mundial” se ve “protegido” militarmente por alrededor de 12300 cabezas nucleares repartidas solamente entre EEUU y Rusia, eso sin contar con el resto de las potencias nucleares (declaradas o no).

1.- *Atlas der Globalisierung. Die neuen Daten und Fakten zur Lage der Welt.* „Le monde diplomatique“, Paris, 2006. Edición alemana a cuenta de „Taz Verlags- und Vertriebs BmbH Berlin, 2006.

2.- Cifras proporcionadas por el *Worldwatch Institute of Washington*.

Por mucho que se pueda querer buscar, una escena así habrá de ser inaudita en la historia de la humanidad. La existencia de un protagonista absoluto, el capitalismo, hace de la pregunta por su origen, por quién lo “inventó” o quién fue el responsable de su existencia, la exigencia más acuciante en la pregunta por la modernidad. De ese modo, mientras el marxismo volcaba sus críticas en los “capitalistas” que, como clase, habían contribuido y seguían de una u otra manera contribuyendo a la explotación de unos hombres por lo otros, los críticos más conservadores dirigían sus miradas al derecho romano, a “la codicia de los judíos”, o a mitologías de ese género. A principios del pasado siglo XX, Max Weber y otros estudiosos de su generación rechazan la vieja historia política centrada en el Estado y se implican en una discusión crítica pero positiva con Marx y la tradición marxista, donde se ve el capitalismo (ese poder que “determina el destino de nuestra vida moderna”³) y por ende la modernidad como un fenómeno no sólo económico sino también (y especialmente) cultural. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber es una obra que recoge un legado investigador que transcurre por esa línea de acción.

Publicada por vez primera en los volúmenes 19 y 20 de la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpo-*



litik en los años 1904 y 1905 respectivamente⁴, *La ética...* no ha dejado en ningún momento de ser uno de los ejes clave no sólo para la sociología de la segunda mitad del siglo XX (que, en los años de guerra fría de lucha contra el comunismo la erige prácticamente como *liber sacer*) sino también para el resto de disciplinas que hacen un esfuerzo por entender la modernidad. La obra fue concebida en un tiempo convulso, en medio de luchas de clase, democratización parlamentaria, en mitad de un proceso acelerado de industrialización y modernización intelectual, y testigo directa de la *Kulturkampf* bismarkiana⁵ y de la lucha por parte de la burguesía para hacerse valer sobre los intereses de los *Junkers* o grandes terratenientes. El año 1905 sería además el año de la primera revolución soviética, calificada por el propio Trotsky como “ensayo general de la revolución” por venir, y el período de consolidación imperialista que acabaría conduciendo a la Gran Guerra. La obra de Weber posterior al año 1917-18 se verá profundamente marcada por los acontecimientos que llevaron al establecimiento del primer estado socialista. A lo largo de todo ese período, la posición política e intelectual de Weber será, como veremos, muy controvertida y pasada las veces intencionalmente por alto, definida a partir del intento fundacional de una supuesta sociología objetiva y libre de todo valor, pero sin conseguir renunciar en ningún momento a su origen burgués y a su consiguiente posicionamiento como fervoroso nacionalista y defensor del mercado libre.

Ya a comienzos de siglo, Weber se fue dando cuenta cada vez más claramente de que el futuro inmediato de Alemania descansaba en una intensificación de la conciencia política de la burguesía. Un importante tema que subyace en *La ética...* consiste por tanto en identificar los orígenes, las fuentes históricas de dicha “conciencia burguesa”. Apunta Giddens cómo Weber creía que la sociología debía centrarse en la acción social, no en las estructuras⁶, que no existían fuera o independiente de los individuos. Weber fundamenta su sociología en un individualismo metodológico de raigambre liberal, procedente de sus contactos con las teorías económicas marginalistas⁷. En *Economía y Sociedad*,

3.- Weber, M., *Vorbemerkung*. Weber-RS T. 1, p. 4.

4.- Sobre la historia de la edición, se puede ver, por ejemplo, Schluchter, W., *El estudio originario sobre el protestantismo en su controversia*. En *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*. CIS, Madrid, 2005. P. 21, nota 2.

5.- El Estado prusiano protestante contra los católicos y la supresión de la democracia social “atea”.

6.- Giddens, *Sociología*, Alianza, Madrid, 2002, p. 41.

7.- El marginalismo, apuntamos, es una teoría económica que se opone a la noción de una medida objetiva de valor (Aristóteles, Ricardo, Marx). El valor, según los marginalistas, procede de una estimación subjetiva por parte del individuo particular acerca de la utilidad que irá a extraer de una determinada cantidad de una mercancía. Uno de sus principales representantes fue Eugen Bohm-Bawerk, que con su libro en dos volúmenes *Capital e interés* (1884-89) establece la base teórica del neo-liberalismo llamado a dominar el mundo moderno. Sobre decir que el marginalismo se opone manifiesta y directamente a las teorías marxianas.

Weber apoya explícitamente estas teorías y hace del concepto “utilidad marginal” la base de su teoría de la acción económica. El concepto de “hombre” para Weber es el de un individuo ligado a otros en el contexto del mercado; la teoría de la acción en Weber se origina directamente de esta posición (la acción es necesariamente individual), y crea ella misma el conjunto de conceptos formales mediante los que organizar la investigación empírica y alcanzar así una comprensión de las características distintivas de la sociedad moderna⁸.

Fundamentalmente, la tesis de Weber descansa sobre la afirmación de que el hombre es una criatura cultural, en tanto que todas sus actividades (económicas y prácticas) presuponen alguna visión general del mundo que utiliza para llenar su vida de sentido⁹. En particular, como veremos, Weber cree que las ideas religiosas de las sectas puritanas ejercieron, desde el siglo XVII al siglo XIX, una más que importante influencia en el desarrollo del capitalismo. La *ética*... representa por tanto una relectura a Marx. En el más que citado pero a la vez controvertido prólogo a *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859) leemos:

[...] en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política, y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia¹⁰.

A este texto se le puede acompañar de una cita de *La ideología alemana*, texto escrito en colaboración con Engels muy anteriormente (1845-46):

La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que están asociadas a ellas pierden, de este modo, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio



desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción e intercambio de materiales transforman también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento¹¹.

Para Marx, la estructura económica (*ökonomische Struktur*) constituye la base real (*reale Basis*) de la sociedad. Dicha estructura está constituida por las relaciones de producción (*Produktionsverhältnisse*), que son las que se establecen entre los hombres de acuerdo con su situación respecto de las fuerzas de producción. En cambio, la superestructura (esto es, las formas de conciencia o formas ideológicas, que no son para Marx sino el conjunto de representaciones -ideas, imágenes, símbolos, mitos...- y valores de la sociedad en un momento dado) viene determinada o condicionada por la estructura económica. Así se justifica el hecho de que la ideología dominante en cada momento corresponda a la ideología de la clase dominante.

El concepto de ideología y superestructura en Karl Marx es un concepto que no vamos a discutir en este lugar. En este punto, y para entender la exposición weberiana, nos valdrá en principio con entenderlo de la forma simplificada anteriormente expuesta y que es como Weber lo entiende, es decir, como sobredeterminación unidireccional por parte de la infraestructura sobre la superestructura. Hablando en términos hege-

8.- Para un estudio exhaustivo de la teoría de la acción en Max Weber, véase Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa I*. Taurus, Madrid, 2001. P. 197-350

9.- Weber, Marianne, *Weber-Lebensbild*, P. 348.

10.- Marx, K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. MEW 13, p. 8-9.

11.- Marx, K., *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 26.

lianos: para Marx y para Engels el espíritu subjetivo queda reducido al espíritu objetivo y funcionalizado en la forma¹². Frente a esa idea, Max Weber ensaya la inversión del concepto de causa. Queriendo refutar el determinismo económico de la teoría marxista, Weber intenta establecer que la relación causa-efecto en la historia no sólo depende de variables económicas. Si Marx decía en *El Capital*...

[...] que “el modo de producción de la vida material condiciona en general el proceso de la vida social, política y espiritual”, que todo eso es, ciertamente, verdad respecto del mundo de hoy, en el que dominan los intereses materiales...¹³

ahora Weber defiende que la misma religión, considerada por Marx como un reflejo “ideológico” de la estructura económica, podía ser por su parte un factor dinámico de cambio económico. Frente a Marx, Weber no ve depender el ámbito político del ámbito económico; sí ve en cambio la generalización de la política a la economía. Eso no significa que Weber rechace de raíz el análisis marxista convencional sobre la religión; lo que sí que rechazó al completo fue toda forma de materialismo histórico “unilateral” que no concediera ninguna influencia positiva al contenido simbólico de “las formas específicas del sistema de creencias religiosas”. De ese modo, la tesis de Weber queda como si hubiese probado, o hubiese querido probar, que los factores culturales pesan más que los factores estructurales en el cambio económico. Eso le posibilita plantear el origen del capitalismo, y de la Historia en general, como el resultado de intereses y acciones humanas que producen formas y resultados diferentes y no necesarios, desautorizando, en principio, cualquier “proyecto de Filosofía de la Historia” en sentido estricto¹⁴. Los desarrollos económicos, que no se pueden explicar solamente por factores económicos, tiene sus origen principalmente en la revolución fundamental de los modos de vida tradicionales y en la manera en cómo los seres humanos entienden la vida.

La presente exposición es una puesta en claro de esta idea según Weber, y de la problemática que conlleva. Para ello, queda articulada en dos partes:

En la primera de ellas, estudiaremos qué es aquello a lo que Weber llamó *espíritu del capitalismo*, señalando

en cada momento el supuesto efecto que la religión protestante, especialmente en su forma ascética, tuvo para Weber en la percepción económica del individuo, y sondeando además la posibilidad de su permanencia en un mundo secularizado.



La segunda parte es más un enfrentamiento crítico con el método seguido en su análisis por Weber desde la desenfocada concepción del capitalismo a la que esta idea da lugar. En ella se investigará la naturaleza de ese error, relacionándolo con las razones que llevan a él, y con sus consecuencias. Desde este examen, se plantearán las bases para una ciencia más acertada de la realidad capitalista, capaz de comprenderla en su verdad y de articular con ello formas posibles de superar la profunda injusticia que esencialmente le acompaña.

1. En busca del “espíritu” del capitalismo

1.1 El objeto de la investigación

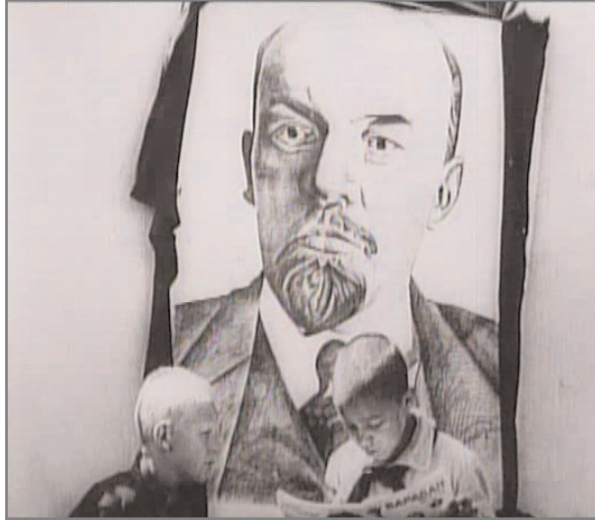
Weber parte del principio de que la historia de la humanidad es la historia desmembrada en términos no evolutivos ni teleológicos de una racionalización a nivel global que lleva a nivel particular al desarrollo y diferenciación de las diferentes esferas culturales (religiosa, política, jurídica, económica...). A partir de esa idea, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* parte entonces de una pregunta perfectamente legíti-

12.- Schluchter, W., *op. cit.*, p. 31.

13.- Marx, K., *Das Kapital*, T.1. MEW 23. P. 96. Nota al pie.

14.- Cfr. Ruano Y., *Razón y libertad en La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*. CIS, Madrid, 2005. P. 389.

ma, formulada en la famosa *Vorbemerkung* y añadida en la edición de 1920, a saber: *¿qué serie de circunstancias han determinado que precisamente sólo en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales*



que parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez? Como plantea Weber, si bien debiéramos admitir que en China, India, Babilonia y Egipto ha habido ciencia, no deja de ser cierto que no la ha habido con la fundamentación matemática que le dieron los helénicos, con la demostración racional que sólo ellos supieron darle. Lo mismo ocurre con el arte: el arte ha sido y es uno de los instintos más profundos del ser humano, y no habría nada más descabellado que hablar de él como algo privativo del mundo occidental. Sin embargo, sólo en Occidente ha existido la música armónica racional, con nuestro pentagrama, sinfonías y operas, con nuestras escalas y nuestros compases, con nuestros instrumentos básicos (órgano, piano y violines) como medios de ejecución. Han existido en China productos del arte tipográfico, pero sólo en Occidente ha nacido una literatura impresa. También Occidente ha sido el único que ha conocido no sólo el Estado estamentario, sino también el Estado en cuanto tal, controlado por una constitución racionalmente establecida, amparada a su vez por un Derecho racionalmente estatuido, democráticamente elaborado¹⁵. Y, según el propio Weber señala, lo mismo ocu-

rre para la esfera de la economía con lo que se ha venido a convertir en el poder más importante de la vida moderna: el capitalismo.

La investigación que realiza Weber parte de un hecho empírico, constado estadísticamente en el trabajo de Offenbacher¹⁶, uno de sus discípulos, a saber: que, en un país con población protestante y católica, los protestantes ocupan un nivel más alto en la dirección de las empresas industriales modernas y en la posesión de la riqueza. Si ponemos en relación la pregunta de qué serie de circunstancias han llevado a que en occidente (y sólo en occidente) se haya dado el fenómeno capitalista en su versión moderna con el hecho empírico estadístico arriba constatado, uno se siente tentado a relacionar, y así Weber, capitalismo moderno con el fenómeno histórico del protestantismo religioso. Éstas son las premisas de las que Weber parte en su análisis.

Para empezar, Weber comienza definiendo lo que (para él) es el capitalismo, axioma del que parte sin más discusión que la de que es el producto en la esfera económica del proceso universal no global de racionalización y desencantamiento de las imágenes del mundo. Así,

un acto de economía capitalista significa un acto que descansa en la expectativa de una ganancia debida al juego de recíprocas posibilidades de cambio; es decir, en probabilidades (formalmente) pacíficas de lucro¹⁷.

Es decir, el acto capitalista descansa sobre la posibilidad de obtener una ganancia en el cambio. En ningún momento hace Weber por explicar de forma exhaustiva (más allá de la teoría de la utilidad marginal) cómo se produce la obtención de ganancia por medios pacíficos no bélicos (piratería, robo, saqueo...), o sea, en el intercambio económico justo. Weber tan sólo se concentra en el hecho de que esa obtención existe *de facto*, y para llevarla a cabo dicha actividad económica ha de basarse en lo que él llama un “cálculo de capital”, de suerte que, en el balance final, “el valor de los bienes estimables en dinero [...] deberá exceder al “capital”, es decir, al valor de estimación de los medios adquisitivos reales que se emplearon para la adquisición del cambio”¹⁸. Ya habremos de volver sobre esta idea más adelante, cuando entremos a discutir la teoría de la

15.- Weber, M., *Op. cit.*, p. 3.

16.- Martin Offenbacher, *Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden*, Tübinga y Leipzig, 1901.

17.- Weber, M., *Op. cit.*, p. 4.

18.- *Ibid.*, p. 4-5.

esencia del capitalismo según Weber. De momento, decir que para Weber lo decisivo en todo caso es el *cálculo* que se produce en la acción. Eso lleva a Weber a afirmar la famosa idea de que, si bien capitalismo lo ha habido siempre (pues en todo momento la actividad económica se ha visto guiada por el cálculo del valor dinerario aportado y el valor dinerario obtenido al final) el capitalismo moderno sólo se ha dado en Occidente, porque sólo en Occidente se ha dado en la forma de “la organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre”¹⁹. Weber apunta que lo que hay en otros lugares no son sino atisbos, rudimentos de esa racionalización. Aun la organización del trabajo de los siervos en los focos económicos de, por ejemplo, la Antigüedad, sólo alcanzó un grado relativo de racionalidad. La ausencia de una *contabilidad racional*, acompañada de la no separación entre economía doméstica e industria, entre patrimonio industrial y patrimonio personales, oxidan la productividad de estas economías.

Según Weber, lo que está detrás de la civilización occidental y de su economía particular (el capitalismo moderno) es un “racionalismo” específico y particular. “Procesos de racionalización se han dado en todas partes y en todas las esferas de la vida. Lo característico de su diferenciación histórica y cultural es precisamente cuáles de esas esferas, y desde qué punto de vista, fueron racionalizadas en cada momento”²⁰. El problema central no será, pues, el del desarrollo de la actividad capitalista mundial general hasta llegar a las formas actuales de economía capitalista moderna (occidental) particular, pues eso significaría una teoría global teleológica del desarrollo histórico a la que, recordamos, Weber (en principio) renuncia. Inscribir el origen del capitalismo dentro de la idea de un desarrollo de la racionalidad que no es global sino que desarrolla sus esferas de forma independiente y contingente implica por tanto renunciar al análisis global a favor de una investigación parcial de cada esfera. Por esa razón, para el análisis del capitalismo moderno se centra Weber de primeras en el origen del capitalismo industrial burgués europeo con su organización racional del trabajo libre, y el proceso que ha conducido a la racionalización de su esfera.

Como ya hemos indicado, el programa weberiano consiste en la oposición al por él así llamado “materialismo ingenuo”²¹ a través de la puesta en escena de fac-



tores culturales (ideáticos) como elementos determinantes de la realidad económica en cuestión. Para Weber, cada tiempo histórico determinado pertenece a un *Zeitgeist* particular adscrito a una actitud moral para con el mundo (*ethos*); esa actitud moral o *ethos*, que funciona como el impulso práctico de la acción, es el elemento motor y determinante que lo marca. La búsqueda de ese *ethos* para la sociedad occidental moderna -específicamente en su esfera económica- lleva a Weber a la necesidad de encontrarle un significado al concepto de *profesión*, de la que, a partir del mencionado trabajo estadístico de su discípulo Offenbacher, cree estar firmemente convencido de ser el elemento impositor del proceso racionalizador en la esfera de la economía. El título “Espíritu del capitalismo” (*Geist des Kapitalismus*) queda así como una expresión que responde no ya a la esencia del capitalismo, sino al *ethos* que lo hace presencia. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* es un estudio sobre la gestación del *ethos* económico de la sociedad moderna.

1.2 Capitalismo y Reforma protestante

La búsqueda del espíritu capitalista parte, como decimos, de encontrar un significado al concepto de *profesión* en sentido moderno. Para empezar, se hace evidente que, tanto en la palabra alemana *Beruf*, como en la inglesa *calling*, hay escondida una reminiscencia religiosa: la de *vocación* (en el sentido de llamamiento interior hacia algo); la de misión impuesta por Dios.

19.- *Ibid.*, p. 7.

20.- *Ibid.*, p. 11-12.

21.- Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Weber-RS T. 1, p. 37.

Siguiendo la génesis histórica de la palabra a través de las distintas lenguas, se ve que, desde la Antigüedad hasta los pueblos católicos no existe para el concepto de profesión una expresión coloreada con un matiz religioso que signifique la idea de una misión impuesta por Dios. Sí en cambio en todos los pueblos de mayoría protestante; siendo necesario destacar, además, que esa existencia nació de traducciones de la Biblia y no del espíritu del texto original.

Usualmente, en el estudio acerca de la relación entre protestantismo y economía capitalista (sobre la que existían ya algunos estudios) se solía afirmar que los católicos dedican menos tiempo y esfuerzo a las actividades más propias del mundo moderno por estar imbuidos de un espíritu de alejamiento o distanciamiento del mundo, mientras que los protestantes, al poseer un espíritu más materialista o mundano, están más dispuestos para las actividades económicas del mundo moderno y obtienen más éxito en su realización. Weber no está de acuerdo con esta equiparación, por considerar que la supuesta afinidad entre el protestantismo y el capitalismo no hay que buscarla en ese pretendido espíritu materialista o antiascético del protestantismo, sino más bien precisamente en los caracteres ascéticos de la propia religión protestante. La cuestión, la dificultad, y el hallazgo, van a consistir en explicar la actividad capitalista moderna y su incontenible afán de riquezas (*auri sacra fames*) a partir, precisamente, del ascetismo protestante.

Por seguir en este punto la línea expositiva del autor, Weber recurre en la búsqueda de la relación entre el espíritu del capitalismo y el protestantismo a dos textos de Benjamín Franklin, escritos en la primera mitad del S. XVIII: *Necessary hints to those that would be rich* (1736) y *Advice to a young tradesman* (1748). En esos textos encuentra Weber la formulación de una ética que considera como un deber moral el ganar dinero prescindiendo de toda consideración eudemonista, es decir, sin tomar en consideración ningún interés de tipo individual como la felicidad o el placer del individuo. Para esa ética, ganar dinero se convierte en un fin en sí mismo al que todos los demás fines se le subordinan. Esa nueva mentalidad, que es en definitiva el proceder del hombre moderno capitalista, es la

primera puesta en escena de la *racionalidad instrumental*²² en la esfera de la economía. Ella se va a instalar, según Weber, en el fondo de la personalidad moderna, oponiéndose frontalmente y triunfando sobre la mentalidad económica llamada por él “tradicionalista” (aquella que considera el trabajo un medio para vivir y en ningún caso un deber moral) y sentando con ello las bases del “espíritu capitalista”.

Según esto, el “espíritu capitalista” queda definido como aquel *ethos* o actitud que aspira sistemática y profesionalmente a la riqueza por la riqueza misma. Esta nueva mentalidad económica de racionalismo adquisitivo metódico, decimos, hubo de abrirse paso a través del “tradicionalismo dominante”²³, según el cual el trabajo es simplemente un medio para vivir, un medio para conseguir lo necesario para la reproducción de la existencia. Para la actitud tradicionalista, lo normal no es que el hombre quiera ganar dinero por ganarlo, sino que el hombre quiere vivir y para ello quiere ganar lo suficiente. Según Weber, el hombre de mentalidad tradicionalista (precapitalista) trabaja para vivir, y en el momento en que dispone de alguna riqueza, evita trabajar y se dedica a otras actividades, alabar a Dios entre ellas. La introducción de una nueva mentalidad para la que ganar dinero se le presenta al hombre como un deber en sí mismo hace despertar desconfianzas, pero al mismo tiempo crea el fondo necesario y sirve de impulso psicológico-moral (*ético* en el sentido que estamos hablando) para el desarrollo del capitalismo moderno. Sostiene Weber que “la cuestión sobre las fuerzas impulsoras del desarrollo del capitalismo moderno no es básicamente una cuestión sobre el origen de las reservas de dinero utilizables de forma capitalista”, una alusión directa a Marx, “sino una cuestión sobre el desarrollo del espíritu capitalista. Donde éste sopla y se deja sentir, él se crea sus reservas de dinero como instrumento para su actuación, y no al revés”²⁴. No es por tanto la acumulación de capital la que mueve la expansión del capitalismo moderno, sino esa nueva actitud ante la actividad económica: los capitales acumulados mediante la guerra, la piratería o la especulación no fueron los que hicieron surgir el espíritu capitalista, sino que es aquel que considera su trabajo como una actividad moral *profesional* quien acabará formando capital.

22.- El concepto de racionalidad instrumental lo entraremos a tratar más abajo. Sobre el concepto de racionalidad en general en Weber, véase Habermas, J., *Op. cit.* P. 227 y ss. Se puede consultar también Ruano, Y., *Op. cit.* P. 389. Sobre el concepto de acción racional, cfr. Ruano, *Proceso de racionalización y “ethos” capitalista. Interpretación weberiana de la modernidad.* Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Dpto. Filosofía IV. Fecha: 1 de Julio de 1992. P. 72 y ss.

23.- Weber, M., *Op. cit.*, Weber-RS T. 1, p. 43.

24.- *Ibid*, p. 52-53.

¿Cuál es el origen de esa nueva ética capaz de transformar la actividad profesional? Según Weber, este espíritu o mentalidad capitalista *no* surgió como resultado del desarrollo económico, como algo generado por las mismas fuerzas de producción, dado que se dio por primera vez en territorios donde el capitalismo todavía no estaba desarrollado (por ejemplo en la Pensilvania del S XVIII), no existiendo por el contrario en otros lugares con un fuerte desarrollo capitalista (Florencia en los siglos XIV y XV). Su origen habrá tenido lugar como una fuerza capaz de luchar contra la mentalidad tradicional imponiéndose sobre ella, para lo cual hubo de ser asunto de grupos humanos y no de individuos



aislados. Sólo una nueva religión podía ofrecer por tanto este trasfondo moral para la acción orientada al trabajo por el trabajo mismo y no a los intereses individuales.

En su suerte de genealogía moral, Weber constata que en los países católicos no se desarrolló el concepto de una actividad económica a la que el hombre estuviera incondicionalmente entregado, ni se creó tampoco la palabra para denominarlo. Los países protestantes, sin embargo, sí desarrollaron el concepto de una actividad económica que encierra en sí misma una significación religiosa (*Beruf, calling...*). La palabra *Beruf*, que aún hoy día denomina al concepto de trabajo como profesión, se refiere al concepto de esa actividad productiva

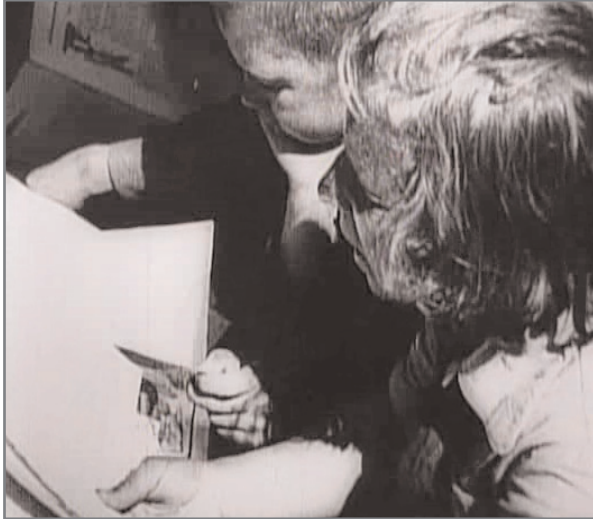
dotada en sí misma del sentido religioso de una llamada. No existe el término relativo en los idiomas de rai-gambre latina, pues, como dice el propio Weber, la palabra española *vocación*, por ejemplo, tiene el sentido de “llamada” interior, místico-creativa, pero no se utiliza para denominar una actividad productiva. Esta ausencia en el catolicismo de un concepto que se refiera a la actividad del hombre en el mundo como portadora en sí misma de un sentido religioso la explica Weber a través de la diferenciación esencial que establece la doctrina católica entre el ámbito de los *praecepta* –el conjunto de normas que contiene el modo de vida exigible a los cristianos en general- y el de los *concilia evangelica* – el conjunto de normas para lograr la perfección cristiana, sólo exigible a los monjes. Partiendo de esta diferencia radical entre una ética para los monjes y una ética para el resto de los cristianos, *la vita contemplativa* (monacal) quedaba considerada como superior frente a la *vita activa* (mundanal), de manera que en el catolicismo quedaba impedida una valoración positiva de la actividad económica en general. El modo de vida racional y ascético de una vida conducida por los senderos del autocontrol del monje cristiano era un modo de estar-en-el-mundo fuera de él, pues el modelo de santidad impuesto que aseguraba la salvación del alma consistía en superar la moralidad intramundana²⁵, ideal ascético de autodominación que por su parte no pertenecía al cristianismo no monacal, el cual vivía al día sin necesidad de llevar un plan sistematizado de vida²⁶. En ambos sentidos, al no existir en el catolicismo una valoración radical del mundo, el trabajo productivo en el mundo no quedaba integrado en una dimensión religiosa positiva. Citando a Santo Tomás²⁷, Weber quiere subrayar que, para el catolicismo, el trabajo sólo es necesario para la conservación de la vida del individuo y de la comunidad, no siendo obligatorio cuando no existe dicha necesidad.

El tipo de religiosidad que haya podido dar origen al capitalismo no puede ser por tanto una que busque la huida del mundo como una que oriente y encare hacia él. Weber ensaya primeramente con el luteranismo: si para el catolicismo el ideal ascético cristiano por excelencia reside fuera del mundo, el luteranismo será la doctrina teológica que por primera vez contribuirá, según Weber, al nacimiento de la concepción moderna del trabajo y la profesión. A través de la eliminación luterana de la diferencia entre el ámbito de los *praecep-*

25.- *Ibid*, p. 115-116.

26.- *Ibid*, p. 114.

27.- *Ibid*, p. 171.



ta y el ámbito de los *consilia evangelica* se elimina la superioridad del ideal de vida cristiana del monje sobre la del cristiano en el mundo, y con ello el modo de vida cristiano extramundano. A partir de ese momento, la palabra *Beruf* comienza a emplearse con un nuevo sentido, a saber, el de que el cumplimiento del trabajo cotidiano tiene en sí mismo una cualidad moral. El trabajo gana una sobresaliente significación religiosa, por cuanto se convierte en la única manera de vivir de cara a Dios. El luteranismo da un nuevo valor religioso y moral a la vida en el mundo, y junto a él al término *profesión*.

Con todo, Weber reconoce que el luteranismo no llega a desarrollar un idea de profesión afín a la implicada en la mentalidad capitalista, ya que Lutero considera que cualquier tipo de actividad o de profesión es buena para la salvación del cristiano. Basándose en un pasaje de la primera carta de San Pablo a los Corintios, por el cual “cada uno debe vivir de acuerdo con lo que el Señor le ha dado y tal como era cuando Dios lo llamó” (1 *Corintios*, 7, 17-24), sostiene Lutero que cualquier posición social es buena para la salvación, lo que resta relevancia al tipo de trabajo o profesión que se desempeñe, y más aún el éxito que se tenga en él. Por eso, en la concepción luterana del trabajo como profesión no puede encontrar Weber ningún elemento decisivo que pudiera generar una nueva mentalidad capaz de enfrentarse y superar al tradicionalismo, ya que al fin y al cabo la posición luterana es conformista y conservacionista hacia la existencia dada. Según Weber, Lutero no

puede ofrecer una base religiosa para la organización sistemática y racional de la vida, porque para Lutero la profesión es algo que el hombre ha que aceptar como destino o designio de Dios. Para los luteranos, desarrollar una vida metódica, ascética, era sospechoso de pretender una santificación por las obras, lo cual contradecía frontalmente la idea reformista de que la salvación se produce por la sola fe sin la colaboración de las buenas obras²⁸. La doctrina luterana de la gracia sigue siendo de corte tradicionalista. No podía transmitir por tanto ese impulso para la sistematización metódica de la conducta, base de la racionalización en esa esfera²⁹.

La religiosidad luterana dejó intacta [...] la vitalidad natural de las acciones instintivas y de los sentimientos puros; le faltaba ese impulso para un autocontrol constante y, en definitiva, para una reglamentación planificada de la propia vida³⁰.

Ese impulso, en cambio, sí lo encuentra Weber en el reformismo calvinista.

1.3 “Espíritu capitalista” y protestantismo ascético

La clave para encontrar el modo de religiosidad que sirva de fundamento al espíritu capitalista la observa Weber en la propia lógica de su racionalidad. Así, el afán de lucro hecho fin en sí (el hombre existe para la empresa y no a la inversa) propio del “espíritu capitalista” se opone no ya a cualquier sentido tradicional, sino, más aún, al sentido más “natural” o lógico del trabajo.

“El *summum bonum* de esta “ética” consiste en la adquisición incesante de más y más dinero, evitando cuidadosamente todo goce inmoderado, [...] lo cual es algo tan totalmente exento de todo punto de vida hedonista o eudemonista, tan puramente tenido como fin en sí, que aparece en todo caso como algo absolutamente trascendente y sencillamente *irracional* frente a la “felicidad” o utilidad del individuo particular. El hombre se relaciona con la ganancia como con el fin de sus vidas, y no ya la ganancia con el hombre como medio para la satisfacción de sus necesidades vitales materiales. Para el común sentir de las gentes, esto constituye una inversión sin sentido de la relación natural; para el capitalismo, empero, es algo tan evidente y natural como extraño para el hombre no rozado con su hábito”³¹.

28.- Cfr. *Epístola de San Pablo a los romanos*, 3, 28. Para los luteranos, las buenas obras eran sólo en agradecimiento a Dios.

29.- Weber, M., *op. cit.*, 127-128

30.- *Ibid*, p. 126.

31.- *Ibid*. p. 35-36. El subrayado es nuestro.

En la propia lógica económica de la modernidad hay, como bien apunta Weber y como ya había apuntado también Marx³², un elemento de irracionalidad por el cual el trabajo (que *per natura* es un mero medio de satisfacción de las necesidades) se convierte en fin en sí mismo, o peor aún, en su propio fin. En la modernidad, el hombre ya no trabaja para vivir, sino que vive para trabajar, por no decir incluso que trabaja para trabajar. Esa lógica antinatural (racionalidad instrumental) encierra en sí un elemento de irracionalidad; irracionalidad que para constituirse en hábito ha de venir de la mano de un modelo de condicionamiento de la conducta. Ese modelo, según Weber, habrá de ser el de una religiosidad ascética, pues sólo en ella viene inscrita de por sí la voluntad de negar el mundo³³. Descartada ya como hemos visto la capacidad del ascetismo católico para esta función, sólo el *protestantismo ascético* podrá presentar según él la base religiosa para una moral capaz de fundamentar semejante lógica ética.

En general, y en el análisis del protestantismo ascético en particular, a Weber no le preocupan tanto las diferencias doctrinales existentes entre los cuatro movimientos protestantes que investiga (calvinismo, pietismo, metodismo, sectas baptistas) como sus consecuencias para la vida práctica. Los impulsos para una vida metódica y racional del mundo – vida cargada en su fondo de ese pequeño pero determinante elemento de irracionalidad que acaba por constituir la racionalidad instrumental- los encuentra Weber en los resultados prácticos de la *doctrina de la predestinación* calvinista, desarrollada más en profundidad por los seguidores de Calvino, para los que la cuestión de la *certitudo salutis*, es decir, la pregunta de si el individuo puede conocer si está o no entre los elegidos, se convirtió en un problema fundamental de la práctica pastoral. A diferencia del catolicismo (para el cual la salvación se ganaba por las buenas obras) y del luteranismo (por el cual la salvación sobrevenía por la fe), para los calvinistas Dios ha decidido desde la eternidad a quién va a salvar y a quién va a condenar- sin que los hombres puedan hacer nada para alterar esta decisión divina. Las consecuencias prácticas más directas son la absoluta falta de valor de todo lo creado (pues sólo Dios y su voluntad importan) y el sentimiento de una extraña

e incómoda soledad interior del individuo, pues éste tiene que hacer el camino solo frente a un destino inalterable decidido desde la eternidad. El mundo queda por tanto destinado a servir a la autoglorificación de Dios, cuya *única* gloria importa. Vida, instintos y criaturas quedan devaluados y el hombre queda reducido a un mero administrador de la riqueza. De la obligación por parte del creyente de sentirse “elegido” (pues la falta de esa seguridad era síntoma de una fe insuficiente), el trabajo infatigable y el sometimiento al orden racional divino quedan recomendados como el medio más pleno y sumiso de servir a Dios, y el éxito profesional queda enmarcado como la prueba empírica de dicho servicio. En otras palabras: si bien el trabajo infatigable no sirve para conquistar la salvación (la salvación, recordamos, no se conquista) sí puede liberar al creyente del miedo acerca de su salvación. Donde la voluntad de Dios y su gloria son el único criterio del mundo, sólo una conducta sistemática y racional exitosa puede acreditar el conocimiento de estar entre los elegidos. Se sabrá si eres un buen cristiano, porque serás rico; de lo cual: sé rico, y así te demostrarás como buen cristiano.

En definitiva, el calvinismo, con su doctrina de la predestinación y el ulterior desarrollo de la necesidad de la *certitudo salutis*, trajo, a través de imbuir al amor al prójimo y al trabajo profesional de un peculiar carácter impersonal y objetivo (pues se cultivan por servir al orden creado), el impulso necesario para la *racionalización de la conducta*, el establecimiento de una vida sistemática y racional en atención a la forma, y en último término la implantación de un nuevo concepto de *profesión*:

“[...] el gran poder del ascetismo religioso ponía a su disposición trabajadores sobrios, honrados, de gran resistencia y lealtad para el trabajo, considerado por ellos como un fin de vida querido por Dios”³⁴.

El calvinismo construyó la representación de un Dios que “no exigía de sus fieles la realización de tales o cuales “buenas obras”, sino una santidad en el obrar elevada a *sistema*”³⁵. El mundo se convierte en el laboratorio donde el creyente, que busca la certeza de su salvación, cumple el deber cristiano de aumentar la gloria de Dios a través de una conducta racional. Es una

32.- Cfr. MEW 23, p. 167.

33.- Cfr. García Blanco, J. M., *Reflexiones sobre teoría y método de La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*. CIS, Madrid, 2005. P. 49.

34.- Weber, *op. cit.* p. 198.

35.- *Ibid.* p. 114.

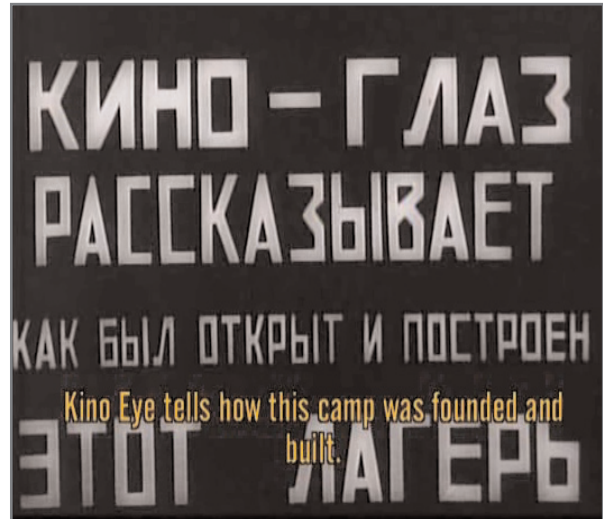
racionalización que no es ni *de* este ni *para* este mundo, y que cambiará para siempre el concepto de trabajo³⁶.

El nuevo *ethos* de la modernidad queda así configurado como un racionalismo adquisitivo metódico cuya actividad no está dirigida por fin material último alguno. El ascetismo protestante crea del miedo a la *incertitudo salutis* el ámbito de racionalidad instrumental cuya meta final es la de la reproducción del medio por el medio a partir de una inquietud permanente, lo que en el ámbito económico se traduce por la continua reproducción ampliada de capital, capital que nunca debe ser malgastado de forma despreocupada sino empleado de forma racional *ad maiorem Dei gloriam*. Este nuevo espíritu ascético tiene como un estrato social concreto y bien identificado por Weber: las emergentes clases medias burguesas de la modernidad temprana. Esa estricta objetividad, fría calculadora e impersonal, representa el *ethos* característico de la burguesía específicamente moderna, que asume la actividad económica como una profesión (en el sentido estudiado), y como consecuencia transforma el deber religioso en una responsabilidad orientada hacia el mercado.

1.4 Capitalismo sin espíritu y racionalidad instrumental

Según lo expuesto, la tesis de que los orígenes de la ética económica capitalista se encuentran en el protestantismo ascético podría explicar de uno u otro modo el surgimiento del capitalismo en la Europa moderna protestante. Sin embargo: ¿cómo se explica su desarrollo y permanencia tras la secularización que ocupó en Europa el lugar de ese ascetismo protestante?

La respuesta que da Weber es que la mentalidad protestante ascética que, como hemos visto, entendía la actividad económica a partir de una referencia moral y religiosa, no acompañó al capitalismo en todo momento sino que, una vez lo ha impulsado, lo abandona en su movimiento inercial, de manera que se hace innecesario el tejido religioso. Weber se cuida muy bien de separar “espíritu” o “mentalidad capitalista” de su “for-



ma”³⁷. Esa “forma”, producida en su día por una puntual racionalización religiosa, queda en un momento determinado tan fuertemente asimilada que el sistema acaba por transformarse en un sistema mecánicamente autopropulsado capaz de prescindir del espíritu que lo alumbró. En el fondo de esta renuncia y su condición de posibilidad está la asimilación por parte de la conciencia más íntima de un determinado tipo de racionalidad que define el canal o la dirección del movimiento de la acción individual: la *racionalidad instrumental*. Este tipo de racionalidad encierra dos cualidades: primera, la desustantivación de la acción económica; la segunda, la posibilidad de subsistir sin un contenido.

Con respecto a la *desustantivación de la acción*, la fórmula calvinista consecuencia del problema de la *certitudo salutis*: “se sabrá si eres un buen cristiano, porque serás rico; de lo cual: sé rico, y así te demostrarás como buen cristiano”- trae como resultado “la valoración de la acción como criterio de conocimiento y como técnica de salvación y tecnología del Yo, de construcción de un sujeto unitario e idéntico a sí mismo”³⁸, redefiniendo de ese modo la existencia en términos pragmáticos (del *cogito ergo sum* al *facio ergo sum*), y estableciendo la acción (medio) como fin último de sí misma³⁹.

36.- Por medio de este razonamiento altera Weber la relación usual entre racionalidad y religión. Si usualmente se pensaba que la racionalidad moderna era ajena a la religión y que la religión era más bien un obstáculo para la razón, Weber intenta de esta manera afirmar que la racionalidad económica moderna procede de la religión.

37.- *Ibid.* p. 49.

38.- Ruano, Y. *Op. cit.* p. 402-403.

39.- Para la relación entre el pragmatismo y el protestantismo, véase Ruano, Y., *Operatividad, verdad y coherencia. Razón pragmática para un mundo desencantado*. En *A propósito de William James*, Madrid, Biblioteca nueva, 2005.

Con respecto a la *posibilidad de subsistir sin un contenido*, el deber de autoconocimiento por medio de un criterio pragmático (“conócete a ti mismo –a través de la acción”) es por consiguiente un modelo de contenido que altera la lógica lineal de los fines y los medios; no sólo *materialmente* -por cuanto el fin moral de la vida (el trabajo) resulta ser el medio para vivir- sino, más aún, *formalmente*- en el sentido de que la lógica de un impulso de conocimiento de aquello que siempre ha sido y siempre será constituye en un círculo de autodeterminación ontológica el objeto a conocer: buscando conocer lo creado, lo creamos. El principio de que “al comienzo fue la acción” –acción orientada para sí- trae entonces consigo una lógica autojustificativa del medio por el medio que queda inserta en la conducta más íntima y, por su propia naturaleza, acaba imponiendo una “dictadura de la forma” (racionalidad instrumental) al margen ya de cualquier contenido⁴⁰.

En consecuencia, el ascetismo protestante produce un sentido utilitarista⁴¹ con proyección hacia el medio que, precisamente por su falta de atención a todo contenido que no sea el medio, se separa de su contenido religioso y hace además posible al capitalismo sin él. En la naturaleza misma del *ethos* progenitor de la actividad económica capitalista moderna se escriben pues las razones de su propia negación.

El destino de la ética protestante es por tanto un desti-



40.- La idea de la racionalidad moderna como racionalidad técnica, más adelante desarrollada por Heidegger, (Cfr. por ejemplo “*La pregunta por la Técnica*”) toma cuerpo en la *tecnocracia* y en la *burocracia* modernas. La dictadura de la forma es un fenómeno -no libre de valor- que convierte a la forma en el contenido del contenido y cosifica las relaciones humanas.

41.- Cfr. Ruano, Y. *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Trotta, Madrid, 1996. P. 194

42.- Weber, M., *op. cit.* p. 204.

43.- Schluchter, *Op. cit.*, p. 25

44.- “Ordenación selectiva”. Cfr. Weber, M., *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, Weber-WL. P. 146-214.

no paradójico. El proceso de secularización, producto de la religión protestante, acaba con la religión que lo engendra, y de ese modo se permite reproducir el capitalismo generado por esa religión incluso cuando deja de estar ahí. Aquello que en un principio quedaba inserto en la acreditación de la gracia, se transformó por tanto en un caparazón de acero (en una “jaula de hierro”) que, como a Gregor Samsa, envuelve una mañana al hombre moderno sin saber del todo por qué. El *espíritu del capitalismo después de la ética protestante* es una forma dentro de la que nacemos y que configura la forma en que nos relacionamos con el mundo. La metamorfosis (*Verwandlung*) sufrida a la noche es un proceso de secularización a través del cual el compromiso económico se libera y desentiende de sus raíces religiosas, de modo que, a la mañana “el estuche ha quedado vacío de espíritu”⁴². Ya no necesitaremos ser protestantes para poder ser capitalistas. El capitalismo victorioso no necesita ya de ningún apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos.

2. El capitalismo según Max Weber: enfrentamiento crítico

2.1 Cuestiones de método

Con su análisis, Weber pretende demostrar la superioridad de los factores ideológicos sobre los económicos en los procesos de cambio social. Weber combate así la influencia del “materialismo ingenuo” a partir de subrayar el papel de la conciencia como primer agente de cambio en la configuración del mundo.

Esta idea le ha valido de siempre por parte de la izquierda la crítica de “idealista”. Weber se defiende de ello argumentando con aquella cuestión metodológica procedente del neokantianismo (Rickert en particular) de que todo estudio científico que se quiera llamar “ciencia de lo real” (*Wirklichkeitswissenschaft*) se hace en “relación a valor” (*Wertbeziehung*), conforme el cual se buscan soluciones a un problema abordándolo sólo desde una perspectiva determinada. Para Weber, el conocimiento científico-social es un conocimiento determinado por valores, por enfoques formales, materiales y pragmáticos, es decir, *parcial*⁴³; que deja de lado ciertos aspectos del problema⁴⁴:



“Cualquier conocimiento conceptual de la realidad infinita por la mente humana finita descansa en el supuesto tácito de que sólo una *parte* finita de esta realidad constituye el objeto de investigación científica, parte que debe ser la única “esencial” en el sentido de que “merece ser conocida”⁴⁵.

De ahí la negativa a poder encontrar un enfoque global que unifique de forma unívoca el decurso de los acontecimientos⁴⁶. Partiendo del neokantianismo⁴⁷, Weber entiende metodológicamente la ciencia de la sociedad de modo *constructivista*, como una construcción de conceptos en “relación a valor” a través de “tipos ideales”⁴⁸ por los cuales observamos el objeto desde nuevas perspectivas dotándolo de una cierta (aunque, posiblemente, nunca completa) tridimensionalidad. Para el estudio sobre el origen del capitalismo, Weber sigue por tanto un enfoque cultural e histórico a través de esa mencionada relación a valor, supeditando el enfoque, atendiendo a *una* parte de la relación causal e ignorando conscientemente otras. En la ampliación de 1920 del texto de 1905, escribe Weber:

Pues, reconociendo que, en general, el hombre moderno, aun con su mejor voluntad, no es capaz de representarse toda la efectiva magnitud del influjo que las ideas religiosas han tenido sobre la conducta en la vida, la “cultura” y el “carácter nacional”, nuestra intención no es tampoco sustituir una concepción unilateralmente “materialista” de la cultura y de la historia por una concepción contraria de unilateral causalismo espiritualista⁴⁹.

Para Weber, ni la concepción materialista de la historia ni su interpretación económica nos explican satisfactoriamente el surgimiento del capitalismo. Tampoco el puro idealismo. Ambas son “dos interpretaciones igualmente posibles, como trabajo preliminar”⁵⁰, que no como término de la investigación o único punto de fuga en el análisis del objeto. El programa general de Weber es por tanto destacar el papel que juega la religión sobre la estructura económica, sin perjuicio de la influencia que juega por su parte la infraestructura económica como elemento configurador de la sociedad. Por eso, en el caso de *La ética...*,

Hemos procurado poner de relieve los motivos fundamentales del hecho y su modo de actuación en sólo un punto, el más importante ciertamente. Por lo mismo, ahora deberá investigarse la manera como el ascetismo protestante fue influenciado a su vez en el desenvolvimiento y características fundamentales por la totalidad de las condiciones culturales y sociales, singularmente económicas, en cuyo seno nació⁵¹.

No hay reducción, por tanto, de ninguna condición (interna o externa) sobre las otras:

Estaría loco si hubiera querido decir que es posible derivar el sistema económico capitalista de motivos religiosos en general o, en concreto, de la ética del trabajo de lo que llamé “protestantismo ascético”⁵².

Lo que hay es un tenso juego de intercambio del “espíritu” objetivo y subjetivo en forma de afinidad electiva

45.- Weber, M., *Op. cit.*, S. 171.

46.- Ver nota 14.

47.- Para la relación de la metodología weberiana con el positivismo y el neokantianismo, véase Almaraz, J., *Max Weber: de los valores a la acción. La naturalización de la teoría*. En *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*. CIS, Madrid, 2005. P. 161 y ss.

48.- Cfr. Weber, M., *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, Weber-WL. P. 189 y ss. Para un estudio sobre el concepto de “tipo ideal” en Weber, véase Almaraz, *Op. cit.*, p 174 y ss.

49.- Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Weber-RS T. 1, P. 205-206.

50.- *Ibid.* p. 206.

51.- *Ibid.* p. 205.

52.- Weber, M., *Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden “Kritischen Beiträgen”*, en *Archiv für Sozialpolitik*, vol. XXV. P. 234-249.

(*Wahlverwandtschaft*⁵³), en lo que Schluchter denomina un “modelo multilateral”⁵⁴. En este punto, y según lo aducido, el calificativo de idealista no se corresponde con el proyecto weberiano. La importancia que Weber concedió a los factores ideológicos se puede entonces entender como contrarreacción al materialismo, pero sin un carácter definitivo⁵⁵.

2.2 La causa idealista

Ahora bien. A pesar de lo que Weber quiera hacernos creer: ¿es Weber idealista *stricto sensu* o no lo es? Estudiar este problema requiere analizar cómo funciona *realmente* ese supuesto modelo multilateral propuesto por Weber.

Según lo visto, el modelo weberiano se construye a partir de la idea de que cada nivel (el *objetivo* o material y el *subjetivo* o espiritual) está en interrelación con el otro, entre sí y contra sí, influyéndolo y al mismo tiempo viéndose influenciado por él. Esa interrelación causal es descrita por Weber mediante esta famosa metáfora:

Son los intereses (materiales e ideales), no las ideas, los que dominan de forma inmediata la acción del hombre. Pero las imágenes del mundo creadas a través de ideas han determinado como guardagujas los raíles sobre los que la dinámica de los intereses mueve la acción⁵⁶.

Según este texto, las ideas son guardagujas que abren las vías sobre las que se puede desplegar la dinámica



de los intereses materiales e ideales: diferentes culturas conducirían al tren a diferentes direcciones⁵⁷. Esta idea, empero, lleva a confusión, o más bien la encierra dentro de sí: desde el momento en que Weber no define explícitamente qué entiende él por *espíritu objetivo* y *espíritu subjetivo* (i.e. por infraestructura y por superestructura), la problemática de la interrelación entre ideas y condiciones materiales queda confundida en términos de una teoría de la acción según la cual los intereses mueven la acción reconducidos por las ideas. Este texto, que se suele citar como descripción de la interrelación entre espíritu subjetivo y espíritu objetivo⁵⁸, encierra el problema de base de confundir el concepto de espíritu objetivo (infraestructura o base

53.- Sobre este concepto, véase Ruano, Y., *Razón y libertad en La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*. CIS, Madrid, 2005. P. 389. También se puede ver Ruano, Y. *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Trotta, Madrid, 1996. P. 185-186.

54.- Schluchter, *Op. cit.* p. 34. Para una idea gráfica de dichas influencias interrelacionales, véase la página 37.

55.- En este punto cabe llamar la atención sobre el hecho de que la concepción que tiene Weber del materialismo como una ciencia de la historia donde la determinación recae exclusivamente en factores infraestructurales está confundida, o por lo menos, no es tan simple como se da a entender. Como dice Marta Harnecker, para Marx “no existe una determinación directa, mecánica de la economía, sino una determinación compleja, estructural”. [Harnecker, M., *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. S. XXI. edit. España, 1977. P. 108]. En una carta a Conrad Schmidt del 27 de octubre de 1890, dice Engels al respecto:

“En lo que concierne a las regiones ideológicas... la religión, la filosofía, etcétera, están compuestas de un residuo que viene de la prehistoria y que el período histórico ha encontrado delante de él y ha recogido. [...] la economía no crea nada directamente, sino que determina el tipo de modificaciones y de desarrollo de la materia intelectual existente, y, mas aún, “hace” esto a menudo indirectamente, ya que son los reflejos políticos, jurídico y morales los que ejercen una acción más directa sobre la filosofía.” [Citado por Harnecker, M.; *Op. cit.*, p. 109]

La forma más o menos explícita en que en algunos pasajes se ha podido ver un reduccionismo se puede entonces ver (como para el caso de Weber) como un asunto de *contrarreacción* contra el idealismo imperante en su época, del que Marx se hacía cargo de forma especial. Esta confusión por parte de Weber acerca de lo que es o deja de ser el materialismo -confusión que a simple vista parecería no tener más trascendencia- acaba por determinar de forma más o menos directa el programa weberiano desde su declaración de intenciones, como vimos al principio.

56.- Weber, M., *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. Weber-RS T. 1, P. 252.

57.- Cfr. Brubaker, R., *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, George Allen & Unwin. Londres, 1984. P. 63

58.- Weber, M., *Op. cit.*, p. 252.

económica) con el concepto de interés (material o ideal)⁵⁹. Al no dar Weber una definición exacta de los términos que están en juego, en algunos pasajes como el mencionado “infraestructura” queda entendida como el conjunto de los intereses (ideales y materiales). Éstos (los intereses materiales -los que tienen como objeto bienes terrenos como el bienestar, la seguridad, la salud...- y los intereses ideales -los que tienen como objeto bienes soteriológicos, como la gracia la redención o la vida eterna, o dentro del mundo, la superación de la soledad, de la angustia ante la muerte, del vacío de sentido...-) suelen ser respectivamente siempre los mismos, lo que significa que el tren de la sociedad, movido por el impulso de los intereses, siempre circula en el mismo sentido. La influencia de las ideas, en su papel de guardagujas, remite por su parte a la dirección en la que el tren se mueve, sin tener influencia ninguna en cuestión de impulsos y movimiento.

Este modelo, según el cual la racionalización de la cultura se convierte en racionalización de las orientaciones de la acción, no es válido para explicar el movimiento global causal del espíritu y de la Historia a tra-



vés de la dialéctica entre formas económicas y formas ideológicas, porque entiende infraestructura como un *impulso* que siempre es uno y el mismo. Nada más alejado de su verdadero significado. Por otro lado, además, inserta indirectamente en el supuesto concepto de “infraestructura” condiciones ideales (i.e. los intereses ideales). De entenderse así, entonces el otro grado de la relación serían precisamente las ideas que nos hacemos del mundo, de lo que es y de lo que debe ser,

mutables en cada momento y lugar. Pero entonces, en ese caso, el elemento ideológico es un elemento compartido por ambos lados de la relación, aunque en un lado son intereses ideales indeterminados e inmutables -porque siempre serán uno y lo mismo, a saber, la necesidad de dar sentido al mundo-, y en otro sean las formas de configuración, ya históricas, determinadas y mutables. La propuesta de Weber quedaría por tanto como en el siguiente cuadro:

| INFRAESTRUCTURA | | SUPERESTRUCTURA |
|------------------------------------|-------------------|--|
| Intereses materiales | Intereses ideales | Ideas (formas de entender/configurar el mundo) |
| Formas eidéticas en sentido amplio | | |

En definitiva, A Weber le falta comprender que por “intereses” entendemos los intereses mismos, no el modo en el que la sociedad se configura para materializarlos. Éste último es lo que se entiende normalmente por infraestructura económica, y es el término que Weber confunde. La famosa metáfora del guardagujas no vale por tanto para explicar la dialéctica del Espíritu y de la Historia. O, por lo menos, ello no puede ser sobre lo que está hablando.

Pero hay todavía algo más. Además de ésta hay en Weber otra confusión conceptual que oscurece el análisis de la relación entre espíritu subjetivo y espíritu objetivo. Tal y como venimos diciendo, para desentenderse del puro idealismo Weber insiste en todo momento en la influencia e interdependencia recíproca entre formas de organización económica (Infraestructura) y formas de organización ideológica (Superestructura), de modo que, según él, el capitalismo por ejemplo no hubiera podido surgir sin la influencia de la ética protestante, pero al mismo tiempo la ética protestante no hubiera podido surgir sin las configuraciones económico-jurídicas que la precedieron y determinaron. Pero el hecho de que la cobertura económica propicie, impida, o sea indiferente ante el surgimiento de una nueva mentalidad común no resta un papel protagonista a los factores ideológicos en el cambio histórico. Igual que el monstruo debe ser animado en última instancia por el doctor Frankenstein, la ética protestante llevará a algún sitio y provendrá de algún sitio, infraestructural o no; pero el elemento que en todo caso produce el cambio –en el caso capitalista, el *ethos* o espíritu capitalista desgranado de la ética protestante- permanece para Weber como el único elemento motor

59.- Esta confusión la arrastra incluso el propio Habermas. Cfr Habermas, *Op. cit.*, p. 251-253.

configurador. Éste podrá venir influenciado por factores de uno u otro tipo; pero el cambio social e histórico, *en último término*, sólo se produce por la influencia directa de un *ethos* determinado. El saber acumulado en una cultura (racionalización cultural) determina “desde arriba” las formas de vida de los individuos y los subsistemas sociales generados por su acción, y según lo visto lo hace además de forma exclusiva. Eso bastaría por tanto para calificar a Weber de idealista.

2.3 El problema universalista

Así pues, por encima de lo que en ciertos pasajes pueda sostener, Weber se mantiene como un idealista que prima los factores ideáticos/ideológicos sobre los estructurales-económicos en el cambio histórico. Eso significa que, independientemente de la región de donde vengan configuradas, son las ideas las que a la postre determinan las estructuras sociales. El capitalismo, como se ha visto, es así presentado como un producto de fuerzas racionalizadoras crecidas en deberes morales impuestos por una religión determinada.

Esta “de-economización” y “espiritualización” de la naturaleza del capitalismo, como describe Lukács a todo este proceso idealista⁶⁰, romantiza, como dice Allen⁶¹, los orígenes del capitalismo, definiéndolo como la gesta heroica de un determinado grupo social e impidiendo así una explicación satisfactoria y realista de cómo el capital empezó a acumularse. De hecho, este problema, el de la acumulación originaria, es un problema que a través de la explicación idealista del capitalismo queda ignorado y banalizado. Cuando en *La Ética...*, en una nota a pie de página, Weber menciona este problema, lo hace de forma mitológica planteando que, con el impulso del espíritu capitalista, el proceso revolucionario que instauró el capitalismo moderno se pudo poner en marcha con tan solo un

puñado de capital prestado por parientes⁶². En otras palabras, Weber se acoge a los mitos del origen capitalista que Marx describía como cuentos de hadas y que, en definitiva, juegan el mismo papel que el pecado original en la teología: no explican nada, pero lo legitiman todo. Weber, implícitamente en *La Ética...* y más explícitamente en otras obras históricas como “La Sociología agraria de las antiguas civilizaciones”, *naturaliza* el capitalismo, asumiendo que todo dinero es capital, y amplificando la tesis de Mommsen de que el capitalismo existía ya en esas sociedades. Más aún, se atreve incluso a asociar los logros de las antiguas civilizaciones, sus “épocas doradas”, con el capitalismo⁶³. El carácter idealista del análisis weberiano acaba *naturalizando* el capitalismo, afirmando su carácter *ahistórico* y *universal* en perjuicio de sus relaciones reales, por las cuales él nace en un momento determinado de nuestra historia⁶⁴. Como Don Quijote, que “pensó que la caballería era compatible con todas las formas económicas de la sociedad”⁶⁵, Weber comete con ello el error



60.- Lukács, *The destruction of the reason*, Merlin Press, London, 1980. p. 606.

61.- Allen, K. *Max Weber, A critical introduction*. Pluto Press, Londres, 2004. P.45.

62.- Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Weber-RS T. 1, p. 52.

63.- Weber, M., *Agrarverhältnisse im Altertum*, Weber-SWG, p. 16.

64.- La idealización de la génesis del capitalismo le lleva a indagación del proceso de vocación y profesión y su relación con los orígenes del capitalismo sin más rigor histórico-cronológico del que a él le viene bien. Así, por ejemplo, no dando cuenta de los cambios económicos que ocurrieron en el período en cuestión da la impresión de que, ciertamente, el capitalismo derivó del protestantismo. Como dice Robertson, ahistorizando el análisis del protestantismo Weber obvia las diferentes formas que históricamente existieron dentro, por ejemplo, del concepto mismo de profesión protestante [Robertson, H.M., *The Rise of Economic Individualism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1935. P. 15].

Por poner otro ejemplo, a Weber le da igual si, como demuestra Marx, el capitalismo empezó en el S. XVI, acumulando capital, rompiendo las ligazones feudales y apropiándose de la producción. [Véase Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1963, capítulo 4].

65.- Marx, K., *Op., cit.*, MEW 23, p. 96. Nota al pie.

de creer que toda la Historia es la Historia contemporánea, alineándose así con el resto de los “economistas vulgares”, y entrando con ello en los anales de la “Ideología alemana”⁶⁶.

La visión idealista del capitalismo que Weber trae de la mano inventa un carácter pacífico en los procesos que provocaron el nacimiento del capitalismo. El carácter gentil de una determinada ética del trabajo y de la profesión sustituye así a “la expropiación que despoja de la tierra y de los medios de subsistencia e instrumentos de trabajo a la gran masa del pueblo”⁶⁷. Además, ese cierto romanticismo de los orígenes del capitalismo intenta dar una explicación suave y civilizada también sobre la manera en que los trabajadores se hicieron con la disciplina necesaria para aumentar la productividad. Nada más alejado de la verdad, cuando ignora el modo en que la fuerza bruta fue utilizada para aterrorizar a la clase trabajadora a fin de aceptar las disciplinas de trabajo⁶⁸. Por último, intenta explicar, como hemos visto, cómo sucede que pueda permanecer y desarrollarse el capitalismo en una Europa secularizada post-calvinista; pero no consigue explicar satisfactoriamente por qué razón durante tanto tiempo no se dio en otros focos culturales y/o religiosos- y menos aún cómo se pudo de repente implantar en esos otros focos (en algunos casos en cosa de un par de décadas), si no ha de ser con la ayuda de algún tipo de violencia imperialista-colonial.

Esa idealización-naturalización, que por definición niega la violencia ejercida sobre el trabajo, se alinea con las “teorías neoclásicas” en contra de las “teorías de la explotación”. No es ningún secreto que Weber, en los años en los que publicó *La ética...* pretendía aunar el carácter abstracto de la teoría neoclásica (marginista) con el objetivo historicista de investigar la singularidad histórica⁶⁹. Weber quería renunciar al proyecto unívoco-necesario de una historia Universal, y para ello construyó una Filosofía de la Historia basada en la teoría de la acción. El problema es que con ello se encontró cometiendo el mismo error que ya habían cometido los economistas neoclásicos (la ya mencionada naturalización), ya que no es posible hacer una dialéctica del Espíritu basándose en afirmaciones universales a partir de fenómenos histórico-singulares. El aná-

lisis idealista-naturalista que Weber hace del capitalismo obvia un gran número de problemas porque estudia la estructura económica desde planteamientos *sin-crónicos* (acción, oferta/demanda) y no desde planteamientos *diacrónicos* (mercancía, valor). Así, por ejemplo, el problema de las crisis capitalistas, o el problema del desempleo, o el problema de la progresiva acumulación de capital, o el problema de la desigualdad creciente, o el problema del beneficio capitalista... Éste último, la cuestión del beneficio capitalista, es un tema por el que Weber pasa de puntillas, remitiéndolo a una cuestión de cálculo y concluyendo por tanto que el capitalismo es un producto de la racionalización de la esfera económica. Al hacer eso, banaliza el concepto de Clase social (*Klasse*), negando los conceptos de acumulación originaria y explotación, y de ahí por tanto muchos de los problemas anteriores. El proyecto idealista de Weber entra por tanto en estrecha relación con el problema de las clases.

2.4 El problema de las Clases y el concepto de Fin de la Historia

En 1996, tras el contexto de Reagan-Thatcher, y una vez vivida la supuesta muerte del marxismo, Jan Pakulski y Malcom Waters publicaron *The Death of Class*, donde anunciaban que la sociedad ya no sufría de la diferencia de clases: la clase había sido aparentemente desplazada a favor de la individualización de la sociedad.



66.- Cfr. Marx, K. *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 441.

67.- Marx, K., *Op., cit.*, MEW 23, P. 789-790.

68.- Cfr. Linebough, P., *The London Hanged: Crime and Civil Society in the 18th Century*. Penguin, Harmondsworth, 1991.

69.- Rodríguez Martínez, J., En *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*. CIS, Madrid, 2005. Introducción, XVII.

Es reveladora esta idea. Especialmente en uno de los momentos más críticos de profundización de las diferencias sociales, esta declaración no puede entenderse tanto como un estado de cosas como con el carácter de una *desiderata* que quisiera disminuir el significado y la relevancia de las clases. Como dice Westergaard⁷⁰, los años 80 fueron en ese sentido años en los que surgieron nuevas teorías que trabajaron con esta declaración de intenciones, siendo uno de los ejemplos más destacados y trascendentales a ese respecto la *teoría de la exclusión*, formulada por primera vez por René



Lenoir en 1974⁷¹, y que cobrará verdadero impulso a mediados de la década de 1980⁷². En términos generales, para esta teoría las razones del apartamiento de los “excluidos” (-del crecimiento) hay que buscarlas en sus propias deficiencias individuales allende toda agrupación clasista: su tragedia no es por tanto atribuible a la acción interesada de otros actores sociales, lo que permitirá señalar una negatividad sin pasar por una acusación.

Si volvemos a Weber, el concepto clase va para él ligado a la idea de “propiedad” y “Falta de propiedad”⁷³. Pero: ¿propiedad de qué? En el caso del capitalismo:

¿cómo sucede, basándose en el justo intercambio de equivalentes, que con las mismas horas de trabajo social unos tengan más? ¿cuál es la razón de la exclusión de los otros? ¿Cómo sucede, en definitiva, la acumulación de capital? Tanto Weber como Marx piensan que el capitalismo está basado en el trabajo libre. Lo que sucede es que, si para Marx el beneficio (y de ahí, por tanto, la exclusión) surge de la apropiación de plusvalor por parte de una clase sobre el trabajo libre de otra, Weber, al negar intencionadamente el concepto de valor a favor de una teoría de la acción, enfoca las diferencias a partir de las divisiones concurrentes en el mercado más que a partir del interés común formado en la producción, lo que le lleva a negar que ese beneficio provenga de la explotación de una clase sobre otra para afirmar su proveniencia del mero cálculo racional de costes y precios de venta⁷⁴. Así, Marx, que deriva el valor a partir del análisis de las ecuaciones en las que se expresa todo valor de cambio, puede concluir entonces que el problema de la desigualdad y de la acumulación de capital se remite al problema del beneficio, y de ahí, al problema de la explotación de una clase por otra. “Clase” queda entonces definido para Marx en torno al concepto de propiedad y de falta de propiedad; pero propiedad que refiere exclusivamente a la propiedad de los medios de producción, de modo tal que las dos clases planteadas por Marx quedan definidas como la clase de los que poseen los medios de producción (capitalistas), y la clase que tan sólo posee su fuerza de trabajo (proletariado). Partiendo de eso, comprende su carácter histórico.

Weber, en cambio, al intentar compatibilizar la teoría de la acción con la economía a nivel global se ve obligado a idealizar y romantizar los orígenes del capitalismo, prescindiendo (obviando) la acumulación originaria que permite esa explotación, y renunciando por tanto a definir “clase” en torno a la propiedad de los medios de producción. El proyecto weberiano de la acción social a partir de la atomización del individuo y de sus decisiones particulares contempla la existencia de clases sociales, tanto como la de estamentos (*Stände*) o la de partidos (*Parteien*) en un sentido amplio; ele-

70.- Westergaard, J., *Class in Britain since 1979: Facts, Theories and Ideologies*. In D. Lee and B. Turner (eds.), *Conflicts about Class: Debating Inequality in Late Industrialism*. Longman, London, 1996. Pp. 141-158.

71.- Lenoir, R., *Les exclus, un français sur dix*, París, Seuil, 1974.

72.- Cfr. Didier, E., *De l'exclusion*, memoria de DEA, París, GSPM, EHESS, 1995. Citada por Boltanski y Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002. p. 446, nota 3.

73.- Cfr. Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Weber-WuG, P. 177 y ss.

74.- De ahí aquella célebre comparación de Karl Löwith entre Marx y Weber, apuntando que la principal diferencia entre las teorías de ambos es que, mientras para Marx capitalismo es alienación (irracionalidad), para Weber es precisamente su racionalidad. Cfr. Lowith, K., *Max Weber y Karl Marx*, Routledge, Londres, 1993. p 80.

mentos cada uno de los cuales con sus respectivos intereses para sí, y de cuya acción por la toma de poder en aras de su consecución surge la dinámica social e histórica⁷⁵. La consecuencia más directa de este planteamiento es la idealización del concepto “clase”, donde “clase” queda definida como una maraña de elementos -desde materiales hasta culturales- pero no entorno a elementos esencialmente vinculados con el nivel de la producción a través de la propiedad de sus medios⁷⁶,



lo que conduce por tanto a su deshistorización. Como mencionábamos al principio de este escrito, en ningún momento hace Weber por explicar de forma exhaustiva el beneficio capitalista más allá de la presencia en el espacio del mercado de un “cálculo de capital” que existe *de facto*. Así, Weber, que sí reconocía la existencia de clases, no veía el vínculo necesario entre éstas y la superación del capitalismo; más que nada, porque no veía la relación entre clase y producción capitalista

como una relación esencial. El modelo bidimensional propuesto por Marx, señalando el carácter histórico de la naturaleza específica de las relaciones socio-económicas de su tiempo, subraya la transitoriedad de las mismas, o por lo menos, la posibilidad lógica de dicha transitoriedad⁷⁷. No así el modelo multidimensional weberiano, que negando la referencia de “Clase” al nivel de la propiedad de los medios de producción (negando su carácter histórico) niega de raíz la dialéctica de la lucha de clases⁷⁸, y con ello la posibilidad lógica de trascender el capitalismo⁷⁹. Desde ese punto de vista, el proyecto de Weber sí se presenta como el proyecto de la Historia Universal: el capitalismo, al no ser un fenómeno histórico-material sino el producto de fuerzas ideales, queda configurado como el fin de la Historia, como su hijo último. En ese sentido, es irrelevante que hubiera sido un hijo deseado o no deseado, contingente o necesario⁸⁰.

Como ya se puede ir viendo, en la base de todos los problemas está la ya mencionada intención por parte de Weber de identificar el nivel de la Historia (diacrónico) con la teoría de la acción (sincrónica). Fundamentar el decurso histórico desde un contexto multidimensional conduce por error a la ahistorización de la propia Historia, y por tanto, al fracaso de todo análisis de su objeto. Analizar la historia del capitalismo desde una teoría de la acción (en definitiva, desde una teoría neoclásica) supone hacerlo desde una *petición de principio*, lo que anula el análisis. Comenzar a estudiar la génesis del capitalismo a partir del supuesto “tipo ideal” de empresario capitalista y de la intuición de que éste es un tipo de hombre característico hacia cuya aparición no todas las culturas son favorables le lleva a un argumento que parte de lo que desea encontrar (*circulus in probando*)⁸¹. En ese sentido, es inevitable compararlo con Marx: frente a éste, que ya desde el

75.- Para una exposición sobre el concepto “Klasse” en Max Weber, véase Ritsert, J., *Soziale Klassen*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 1998. P. 77 y ss.

76.- Cfr. Weber, M., *Op. cit.* p. 177 y ss.

77.- Este sentido lógico de la temporalidad propio del universo del pensamiento marxista (y añadimos, además, en contra de todo determinismo) queda condensado en las palabras de Engels continuamente repetidas por Rosa Luxemburgo “socialismo o barbarie”, e históricamente corroborado con la irrupción de las dos guerras mundiales y de los regímenes post-capitalistas que de ahí surgieron. [Cfr. Palti E. J., *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su crisis*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2005. P. 70 y ss.].

78.- “La división en clases [...] no es dinámica, es decir, no conduce necesariamente a luchas y revoluciones de clase” [Weber, M., *Op. cit.* p. 178].

79.- *Ibid.* p. 178. Véase también Giddens, A., *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*. Macmillan. Londres, 1972. P. 36.

80.- Sobre el problema de la universalidad del proyecto weberiano, véase Habermas [Habermas, J., *Op. cit.*, p. 241 y ss.], quien también defiende (aunque desde otro punto de vista al expuesto aquí) la existencia de un proyecto universalista en Weber.

81.- Así lo planteó Brentano, quien atribuía a la construcción weberiana muchos elementos tautológicos que presuponen ya lo que deberían probarse. Weber calificó esta crítica de “incomprensible” [Cfr. Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Weber-RS Bd. 1. Nota 36.]. Para un análisis de estos elementos tautológicos, véase Marshall, G., *En busca del espíritu del capitalismo*, FCE, México, 1986.

comienzo busca un rigor metodológico a la hora de localizar el objeto de su análisis y desplegar este análisis a partir de él⁸², Weber parte de una definición de capitalismo ya dada (la marginalista) para ponerse a buscar su origen, de manera que construye un determinado edificio categorial que acaba por crear lo que en realidad no existe, y por creer en su existencia: quien parte de una definición para analizar un objeto, corre el riesgo de encontrarse con el objeto le responda afirmativamente⁸³. La mayor mistificación de la economía política (las tesis según las cuales sus categorías son válidas en todo tiempo y en todo lugar) surge del error de base de que “la economía política parte del hecho de la propiedad privada. Pero no nos la explica”⁸⁴, “[dando] por supuesto en forma de hecho, de acontecimiento, lo que debe deducir”⁸⁵. El método seguido por Weber es el mismo: no atiende a la verdadera naturaleza de su objeto sino más bien a una naturaleza deseada, lo que provoca que todo el análisis deductivo quede orientado y al final conduzca a corro-



borar la teoría a demostrar. El idealismo weberiano, con todas sus peligrosas consecuencias, es por tanto una resulta de este error.

Conclusión

“En el dominio de la economía política, la investigación científica libre no solamente enfrenta al mismo enemigo que en todos los demás campos. La naturaleza peculiar de su objeto convoca a la lid contra ella a las más violenta, mezquinas y aborrecibles pasiones del corazón humano: las furias del interés privado”

Marx, Prólogo a la primera edición de *El Capital*
[Londres, 25 de Julio de 1867]

Weber creía que la sociología debía centrarse en la acción individual de individuos particulares encontrados en sociedad, y no en las estructuras, que por su parte no existen fuera o independientes de los individuos⁸⁶. La fundación de una sociología a partir de este individualismo metodológico sería según él el único camino para hacer de ella una ciencia objetiva libre de todo valor.

Hay muchos datos biográficos que podrían poner en entredicho la idea de Weber como un sociólogo libre de valor: escéptico a una revolución rusa del 1917 en donde no participase la burguesía⁸⁷, opuesto a la revolución alemana del 1918, Weber apoya la *Kulturkampf* de Bismark⁸⁸, en agosto de 1914 abraza como fervoroso nacionalista la guerra con entusiasmo⁸⁹... Weber era un burgués, y en defensa de sus intereses de clase vivía y pensaba como tal.

Pero, aun haciendo abstracción de su vida privada burguesa, su defensa a ultranza del individualismo es ya

82.- Comienza Marx “El Capital” con la frase “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un “enorme cúmulo de mercancías”, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía” MEW 23, p. 49. [El subrayado es nuestro].

83.- Esto se ha de ver muy bien, por ejemplo, cuando en el proyecto sólo parcialmente acabado de los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* se propone Weber analizar la ética económica de las seis religiones mundiales más importantes prestando especial atención a la actividad “profesional” de los individuos de esas sociedades. En una suerte de *falsacionismo*, Weber cree obtener un “éxito” teórico constatable al no conseguir deducir el capitalismo de toda ética que no fuera la del protestantismo puritano. La diferencia es que, mientras para el *falsacionismo* todo resultado es provisionalmente correcto hasta que no se refute, Weber asume por el contra esos resultados como razón suficiente para universalizar su teoría para todo el corazón del sistema de producción capitalista.

84.- Marx, K., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEGA² I/2., p.374.

85.- Cfr. Maximilien Rubel, *Karl Marx*, Colibrí, Milán 2001, p. 78.

86.- Giddens, A., *Sociología*, Alianza, Madrid, 2002. P. 41.

87.- Weber, M., *Russlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus*. Weber-GPS, p. 69.

88.- Mommsem, W., *Max Weber and German politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1984, p. 13.

89.- Weber, Marianne, *Op. cit.*, p. 530.

una “perspectiva de valor” que le obliga a plantear la esfera económica como el terreno de decisión de muchos individuos libres, lo que trae como resultado un método formal que mostraba grandes afinidades con la economía convencional y se alineaba con ella: un proyecto universalista y conservador, cargado de profunda ceguera y falta de sentido histórico, que trataba de disimular y justificar la inhumanidad de las condiciones económicas de su tiempo en nombre de su supuesto carácter natural, y que reconocía la existencia de conflictos en el seno de la sociedad, pero no su carácter contradictorio. Weber estableció un estrecho vínculo entre Mercado y Racionalidad; la falta de planificación de la economía no la vio de ninguna manera como irracional. Weber no vio el capitalismo como un sistema basado en la explotación; más bien lo concibió como una misión heroica, moral, ocultando los factores esclavizadores y terrorizantes de su génesis a favor de una imaginaria romantizada... Se ha visto de qué manera fundar un discurso de la Historia (diacrónico) a partir de un nivel sincrónico lleva a construir un *circulus in probando* que no habla del capitalismo como tal, sino de aquel capitalismo que a él le interesa. El individualismo metodológico weberiano (como ya dijimos al principio de este escrito, de raigambre burguesa y liberal) anula por tanto la pretendida objetividad de la sociología en defensa de unos determinados intereses de clase. No es de extrañar, por tanto, que el segundo capítulo de Economía y Sociedad quede así como la mayor defensa del mercado desregulado. Ni que autores como Shils, vinculados nada menos que con la CIA, ensalcen a Weber como un clásico liberal del mercado libre⁹⁰.

Es por esto y por todo lo expuesto en este trabajo que Kieran Allen llega a describir a Weber como “un sofisticado ideólogo del capitalismo”⁹¹, entendiendo por ideólogo a aquel que crea mitos legitimadores y perpetuadores sobre el origen de algo a favor de un grupo social determinado. Otro autor, Mommsen, fue más lejos aún, llegando a relacionar a Weber con el concepto moderno de “imperialismo social” como estrategia de las clases dirigentes para defender su propia posición ante la creciente amenaza de la clase trabajadora⁹². El

análisis del capitalismo según Max Weber presenta un problema de adecuación del método a su objeto que confunde las categorías que maneja, y desde ese error, justifica, legitima y perpetua unos muy determinados intereses de clase. En oposición a Marx, cuyo análisis desde el nivel de la producción expresaba unas determinadas relaciones sociales que implicaban la posibilidad de superar el capitalismo (“*Proletarios del mundo, uníos*”), el análisis de Weber es un análisis oscuro, que acepta la inevitabilidad del capitalismo y la imposibilidad de cambiarlo.



Alasdair MacIntyre escribió a principios de la década de los 80 del pasado siglo que la época presente y la presentación de sí misma es predominantemente weberiana⁹³. En ese sentido, autores y teorías a la Weber han surgido de muchas maneras, desde relaciones del protestantismo a la ciencia moderna⁹⁴ hasta, ya para el caso español, intentos de relacionar el “espíritu capitalista” y la racionalización tecnocrática del capitalismo español moderno con el *Opus Dei*⁹⁵. Hoy, 18 años después de la caída del muro de Berlín, vivimos desde lue-

90.- Shils, E., “Max Weber and the world since 1920”, en W. Mommsen y J. Oesterhammel (eds), *Max Weber and his contemporaries*. Allen and Unwin, Londres, 1987. P 554.

91.- Allen, K. *Op. cit.*

92.- Mommsen, W., *The Age of Bureaucracy*, Blackwell, Oxford, 1974, p. 44.

93.- MacIntyre, A., *After Virtue* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981, p. 108.

94.- Para una visión global al respecto se puede ver, por ejemplo, Stephen F. Mason, *Historia de las ciencias*, vol. 2. Alianza Editorial. Madrid. 1984. Pág. 69 y ss

95.- Véase Rodríguez Martínez, J., *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*. CIS, Madrid, 2005. Pp. 283 y ss.

go en una época de naturalización y apología capitalista como nunca antes, fortificada por la labor de ideólogos del sistema que, siguiendo el método iniciado por Weber, han intentado fundamentar el orden capitalista contemporáneo en la constante negación de su carácter real a favor de un nuevo romanticismo de base⁹⁶. En definitiva, para esta tendencia de pensamiento tan bien representada por Weber y hecha doctrina hoy día, el capitalismo no es un hecho histórico-material sino el resultado de intereses y acciones que producen formas y resultados diferentes, lo que exime de responsabilidades políticas y personales.

Pero, en un mundo que cae, hace falta una ciencia nueva que consiga poner en claro las contradicciones de su sistema, no legitimarlas. Por eso, como dicen Boltanski y Chiapello, “Una reorganización de la crítica social requería, como primera tarea, la reformulación de unas categorías críticas que permitieran una nueva manera de actuar en el mundo, animada por la esperanza de lograr algún día reducir su injusticia”⁹⁷. Si en la actualidad, tras el desasosiego de la década de 1980, asistimos a un nuevo impulso de este tipo de crítica, eso dependerá ya sólo de nosotros.

En un mundo al borde de su caída, es necesario. Se hace necesario...

Referencias bibliográficas

Bibliografía fundamental

- Marx, Karl./Engels, Friedrich, *Marx und Engels Werke* (MEW), Dietz Verlag, Berlin.
- *Marx und Engels Gesamt Ausgabe* (MEGA²). Hrsg. Internationale Marx-Engels Stiftung. Akademie Verlag. Berlin.
- Weber Marianne, *Max Weber. Ein Lebensbild* [Weber-Lebensbild] 3. Auflage, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1926, ergänzt um Register und Verzeichnisse von Max Weber- Schäfer, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1984 (1. Auflage 1926).
- Weber, Max, *Gesammelte politische Schriften* [Weber-GPS]. Hrsg. von Johannes Winckelmann. 5. Auflage, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988 (1. Auflage 1921) (UTB für Wissenschaft, Uni-Taschenbücher; 1491).

- *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht* [Weber-RAG]. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1891 (Reprint Amsterdam: P. Schippers 1962).
- *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [Weber-RS]. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986 (1. Auflage 1920) (UTB für Wissenschaft, Uni-Taschenbücher; 1488, 1489, 1490).
- *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* [Weber-SSP]. Hrsg. von Marianne Weber. 2. Auflage, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988 (1. Auflage 1924) (UTB für Wissenschaft, Uni-Taschenbücher; 1494).
- *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* [Weber-SWG]. Hrsg. von Marianne Weber. 2. Auflage, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988 (1. Auflage 1924) (UTB für Wissenschaft, Uni-Taschenbücher; 1493).
- *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [Weber-WL]. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985 (1. Auflage 1922) (UTB für Wissenschaft, Uni-Taschenbücher; 1492).
- *Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden "Kritischen Beiträgen"*, en *Archiv für Sozialpolitik*, vol. XXV. P. 234-249.
- *Wirtschaft und Gesellschaft* [Weber-WuG]. Grundriß der verstehenden Soziologie. 5., revidierte Auflage. Besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1980 (1. Auflage 1921-1922).

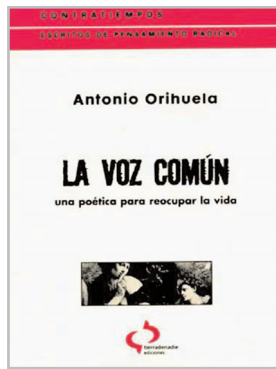
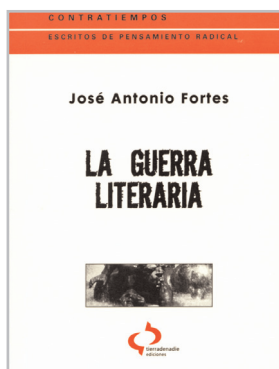
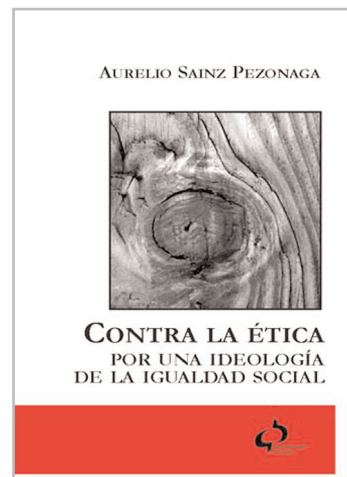
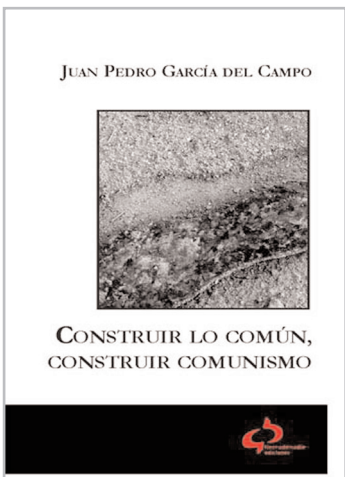
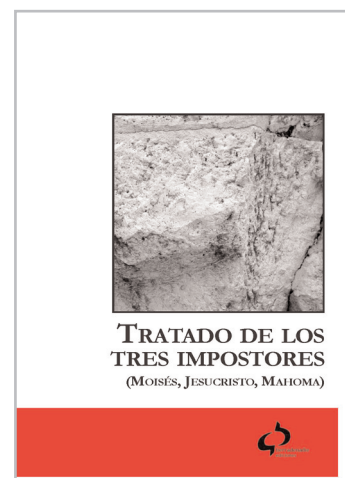
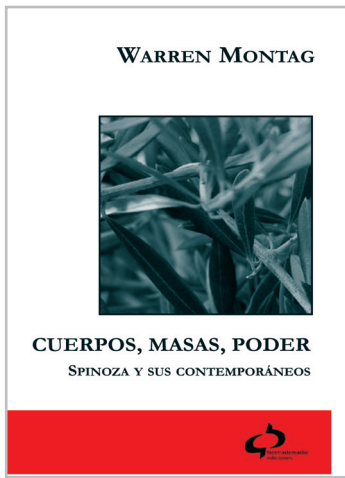
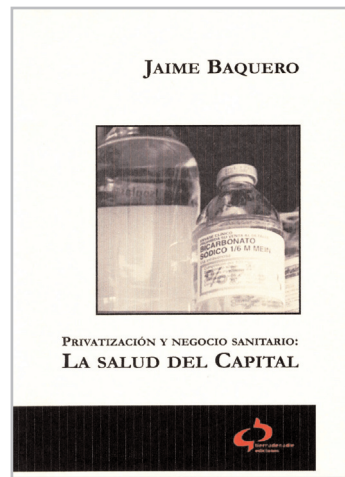
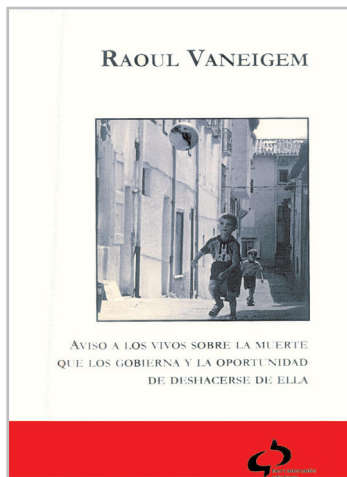
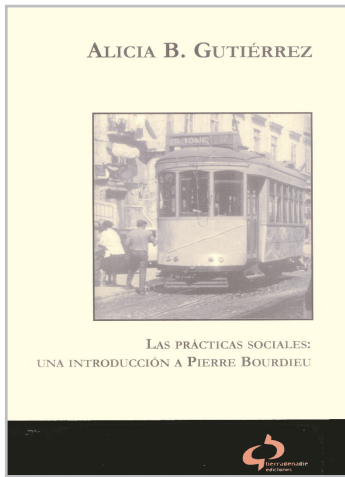
Bibliografía secundaria

- Abellán, J., *Estudio preliminar* a la edición de “La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo”, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- Allen, K. *Max Weber, A critical introduction*. Pluto Press, Londres, 2004.
- Atkinson, James: *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- Bell, D., *The End of the Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Free Press. New York, 1960.
- Berger P.L.: *la revolución capitalista*, Ediciones Península, Ideas, Barcelona, 1991.
- Boltanski L. y Chiapello, È., *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002.
- Brubaker, R., *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, George Allen &

96.- Es el caso, por ejemplo, de sociólogos como Peter Berger, que han intentado extraer el capitalismo asiático posterior a la Segunda Guerra Mundial de un determinado *ethos* moral. [Cfr. Berger P. L., *La revolución capitalista*, Editorial Península, Barcelona, 1989. P. 172 y ss.]

97.- Boltanski L. y Chiapello, È., *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002. P. 444.

- Unwin. Londres, 1984.
- Campbell Tom: *Siete Teorías de la Sociedad*, Ediciones Cátedra, Colección Teorema, 1985.
- Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1963.
- Egido López, Teófanos: *Las reformas protestantes*, Editorial Síntesis, Historia Universal Moderna, Madrid, 1992.
- Eliade, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Cristiandad, Madrid, 1978-79.
- Finley, M. I.: *La economía de la antigüedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.
- Fromm, Erich: *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Giddens, A., *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*. Macmillan. Londres, 1972.
- ?? *Sociología*, Alianza, Madrid, 2002.
- Guerreau, Alain: *El feudalismo, un horizonte teórico*, Crítica, Grupo edit. Grijalbo, 1984.
- Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa I*. Taurus, Madrid, 2001.
- Harnecker, M., *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. S. XXI. edit. España, 1977.
- Lenoir, R., *Les exclus, un français sur dix*, París, Seuil, 1974.
- Linebough, P., *The London Hanged: Crime and Civil Society in the 18th Century*. Penguin, Harmondsworth, 1991.
- Ling, Trevor: *Las Grandes Religiones de Oriente y Occidente*, Ediciones Istmo, Colección Fundamentos, Madrid, 1968.
- Lowith, K., *Max Weber y Karl Marx*, Routledge, Londres, 1993.
- Lukács, The destruction of the reason, Merlin Press, London, 1980.
- MacIntyre, A., *After Virtue* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981.
- Martínez Echevarría, Miguel A.: *Evolución del Pensamiento Económico*, Edit. Espasa Calpe, Espasa Universitaria, Ideas e Instituciones, 1983
- Mason, Stephen f.: *Historia de las Ciencias; volumen 2: la revolución científica de los siglos XVI y XVII*, Alianza editorial, Madrid, 1997.
- Maximilien Rubel, *Karl Marx*, Colibrí, Milán 2001.
- Mommsen, W., *The Age of Bureaucracy*, Blackwell, Oxford, 1974..
- *Max Weber and German politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1984.
- Offenbacher, M., *Konfesion und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden, Tubinga y Leipzig*, 1901.
- Palti, E. J., *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su crisis*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2005.
- Poggi, G. *Weber*, Alianza ed., Madrid, 2006.
- Robertson, H.M., *The Rise of Economic Individualism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1935.
- Ritsert, J., *Soziale Klassen*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 1998.
- Rocher C.: *Introducción a la Sociología General*, Herder, 1975.
- Ruano, Y., *Operatividad, verdad y coherencia. Razón pragmática para un mundo desencantado*. En *A propósito de William James*, Madrid, Biblioteca nueva, 2005.
- *Proceso de racionalización y "ethos" capitalista. Interpretación weberiana de la modernidad*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Dpto. Filosofía IV. Fecha: 1 de Julio de 1992.
- *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Trotta, Madrid, 1996.
- Schumpeter, Joseph A.: *Capitalismo. Socialismo y Democracia*, Editorial Folio, 1984.
- Shils, E., "Max Weber and the world since 1920", en W. Mommsen y J. Oesterhammel (eds), *Max Weber and his contemporaries*. Allen and Unwin, Londres, 1987.
- Troeltsch, E., *El protestantismo y el mundo moderno*, Breviarios, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
- VVAA, *Atlas der Globalisierung. Die neuen Daten und Fakten zur Lage der Welt*. „Le monde diplomatique“, Paris, 2006. Edición alemana a cuenta de „Taz Verlags- und Vertriebs BmbH Berlin, 2006.
- VVAA, *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*. CIS, Madrid, 2005.
- VVAA, *Historia de la Iglesia; volumen XVIII: la crisis religiosa del siglo XVI*, Edicap, 1978.
- VVAA, *La Reforma Protestante*, Cuadernos de Historia 16, Raycar, Madrid, 1985.
- Westergaard, J., *Class in Britain since 1979: Facts, Theories and Ideologies*. In D. Lee and B. Turner (eds.), *Conflicts about Class: Debating Inequality in Late Industrialism*. Longman, London, 1996.



Tierradenadie ediciones

SIETE INTER^(W)EXPRESSS...

[siete (7) respuestas rápidas para siete (7) preguntas claves]

Cuestionario de la redacción

Rafael Reig
[periodista]

1.- ¿Qué probabilidades reales tiene hoy una escritura o una actividad periodística concebidas al margen del sistema mercantil -y críticas con la ideología y los valores que lo sustentan: el capitalismo de consumo- de alcanzar el espacio público?

Pues en mi opinión escasas, pero reales. Al menos en el sentido de Habermas, espacio público es un término desafortunado, porque en realidad es privado (como las *Public Schools* inglesas). Se denomina público en el sentido de que está abierto a cualquiera (por oposición al espacio institucional, oficial, etc.). Como los colegios ingleses: a cualquiera que pueda pagárselo, claro está. En concreto, el espacio público de la escritura está en manos de los grandes grupos editoriales. Hay, sin embargo, con menos visibilidad, con menos alcance, resquicios en el espacio público donde se puede participar sin pagar la entrada. Mientras dure sin censura, creo que internet contribuye a ampliar las posibilidades de participación real en el espacio público, sin el visto bueno de los inversores privados.

2.- ¿Cuál es la función del “columnismo” periodístico, hoy?

Depende de qué columnismo. La mayoría no vale para nada, salvo para: satisfacer la vanidad personal, difundir las consignas del poder o realizar una crítica superficial que, en realidad, avala a los poderosos y les da credibilidad. El columnismo así se convierte en la parodia de la libre expresión. Hay otro columnismo, más insurreccional, pero, de nuevo, poco visible y escaso.

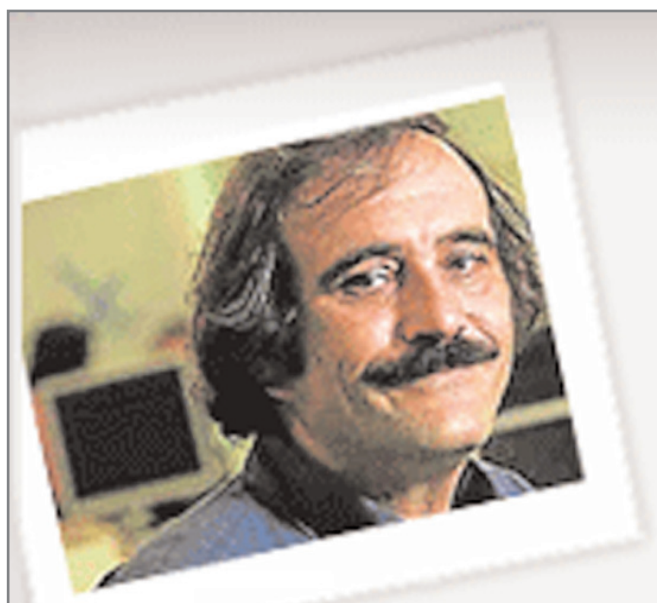


imagen tomada del blog de Rafael Reig en el diario Público

3.- ¿Queda algún resquicio para la promoción, extensión y mantenimiento de un periodismo pensado y realizado al margen del mercado, o ya es directamente imposible, o ilusorio, plantearse siquiera tal posibilidad?

Creo que existe esa posibilidad, como ya he dicho, sobre todo en internet, aunque no sólo. A mí me preocupa menos que exista la posibilidad real (que creo que exista) que el hecho de que pocos escritores nos planteemos esa posibilidad. Preferimos decir que no existe, pero en realidad optamos por integrarnos en el mercado. Yo no preguntaría: ¿se puede? Yo preguntaría: ¿quién está dispuesto a intentarlo con todas las consecuencias?

4.- ¿Queda algún resorte -que tú conozcas-, o espacios, llamémosles democráticos, para una actividad periodística no mercantil?

Un blog, por ejemplo. Yo mantengo un blog, no vendo nada, y entro en contacto con lectores.



5.- ¿Conoces alguna experiencia alternativa aquí o en el extranjero que abra vías factibles para ello?

Sí, conozco y visito varios blogs que, en mi opinión, son bastante insurreccionales y contundentes.

6.- ¿Concibes canales “asamblearios” -autogestionados- de edición y distribución que tengan alguna posibilidad o merezca la pena mantener y apoyar? ¿Es Internet un espacio útil para tales experiencias, o ya ha sido definitivamente cerrado, y “tomado” por el enemigo?

No, yo creo que sigue abierto, de momento. Como concebir, yo concibo cualquier cosa,

incluso la que me planteas. Lamento decir que mi respuesta es la misma: el problema no es si hay esa posibilidad, sino quién quiere de verdad intentarlo. Es más gratificante aceptar el papel de contestatario-dentro-del-sistema: Goytisolo, por ejemplo.

7.- En el caso español, ¿habría espacio aún para un proyecto periodístico alternativo a gran escala o ya se ha perdido también del todo esa batalla?

¿Qué quiere decir “espacio” en este contexto? Para un proyecto periodístico a gran escala lo que hace falta es dinero. ¿Hay gente suficiente dispuesta a arriesgarlo? Siento repetirme, pero la respuesta es parecida. Como haber espacio, lo hay, pero la pregunta es: ¿cuántos, quiénes quieren intentarlo, cuando lo más cómodo, beneficioso y enaltecido es participar en el sistema? Está mucho mejor retribuido (en dinero y en caricias para la vanidad, en influencia y en fama, en todo) hacer el papel de contestatario que el propio sistema te ofrece que contestar de verdad. Para mí ésa es la tragedia.



elementos de producción crítica

RECOMENDADO POR... Antonio Orihuela

verso



Y reverso

| | |
|--|---|
| <p>METAMORFOSIS.</p> <p>Esta mañana en la estación de metro de sol en donde irónicamente el astro rey ha sido desterrado sentenciado a permanecer fuera del alcance del ojo, una mujer con un contador de mano me ha pulsado al pasar como a tantos otros por su lado y me ha convertido en un clic.</p> <p>LUCAS</p> <p>yo soy:</p> | <p>tú eres</p> <p>tú vives</p> <p>delsatelite edicionesdeelsatelite@va1100.us</p> |
|--|---|

David Martín Prieto



Sé de qué lado ando...

Sé de qué lado ando
lo que defiendo,
qué bandera elijo,
igual que sé
el color de tus ojos
y el hueco de tu ausencia.
Sé la medida del dolor
que soporta un hombre
y la del amor
que entrega a puñados
una mujer.
Conozco el calor que no se olvida
cuando se tuvo en brazos
un niño dormido
o un hombre despierto.
Recuerdo que fui niña
y el largo camino
que me cambió en mujer.
Ahora que sé tanto
y me queda por aprender
todo lo que aún desconozco,
tomo lecciones
cada madrugada
y a la vida
le pregunto sin miedo,
como niña,
entusiasmada por cada respuesta
que me ofrece.

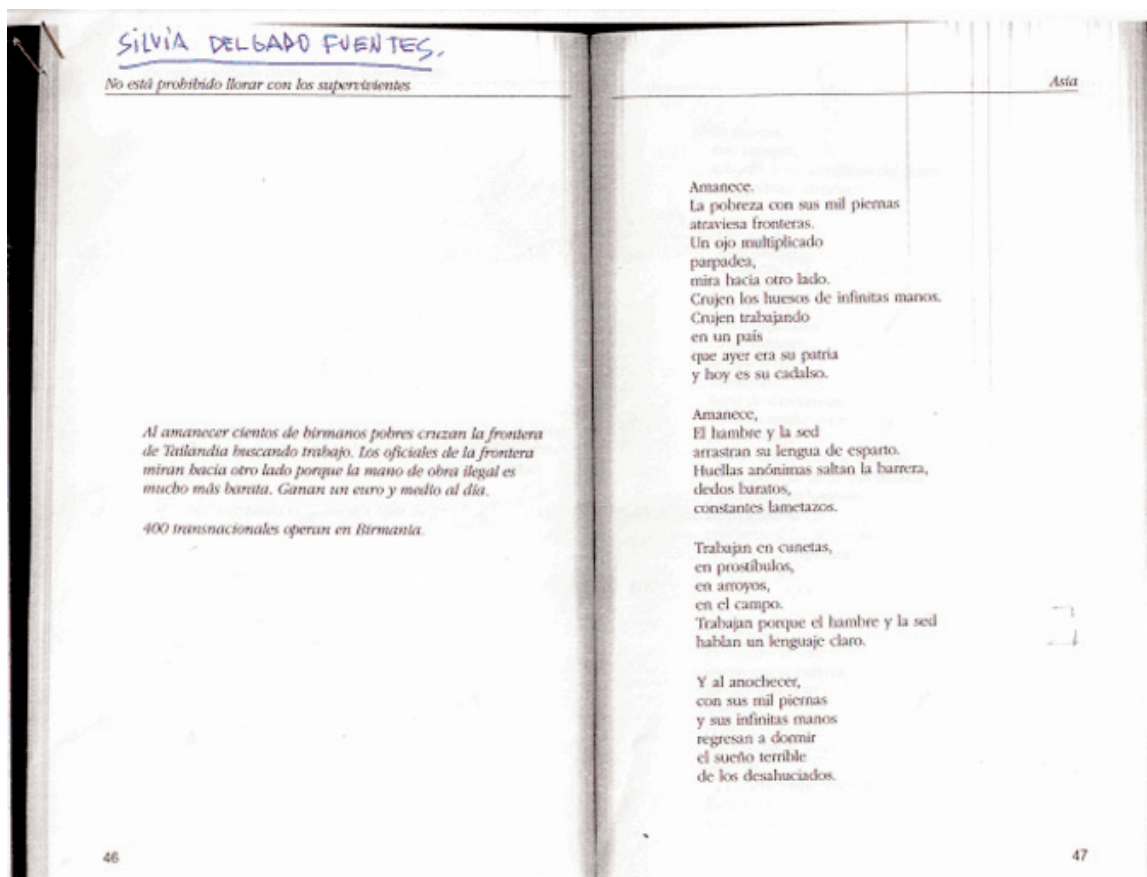
[fotografía y poema] Begoña Abad. 6 de abril de 2001

Somos

Como las nueces del ruido.

Pocos.

Pedro del Pozo y Toscano



Silvia Delgado Fuentes

A unos pasos, caminan...

A unos pasos, caminan
los verbos
por desoladas tinieblas
llenas de quimeras;

el dolor es acunado
en las tripas
de los demonios del grito.

¡Qué murmullo
el de las almas muertas!

[de *Corre, corre, niño de arena*] Antonio Martínez i Ferrer

elementos de producción crítica
narración

La cajera generosa Matías Escalera Cordero

“... *La tasa de suicidios más baja de Europa –inferior al 10 por 100.000 habitantes– pertenece al arco mediterráneo...*” Leyó en la parte del titular que sobresalía por entre el hueco del cajón y la banqueta de la supervisora; y, sin que ni la clienta ni la supervisora lo notasen, cambió ligeramente el ángulo de su visión, y continuó leyendo; “...*excepto Francia, que está a la altura de Finlandia, Austria y Bélgica, aunque sin llegar a la cota de los países bálticos, los más tocados por el estigma de la propia voluntaria aniquilación...*”

Debe ser duro haber tenido al alcance la felicidad completa y perderla por un sueño que al final es una pesadilla: pensó. Es lo que deben pensar también los trabajadores y los técnicos de Renault y de Peugeot/Citroën que optan por suicidarse; o los de las compañías japonesas; o los campesinos de la India, agobiados por el deshonor de sus deudas impagadas. Hay cosas, aunque cueste creerlo, que el dinero no puede comprar: se dijo, para sus adentros; mientras la supervisora vigilaba atentamente sus movimientos, y contaba y recontaba la calderilla que las clientas más ancianas le daban y las vueltas que ella les devolvía.



“... *Un estudio de la Universidad de California ha analizado recientemente por qué el dinero no logra, a menudo, hacernos felices...*” Continuó leyendo, mientras la siguiente clienta se buscaba la calderilla en el fondo raído del bolsillo.

¿Qué cantidad logrará comprarla? Se preguntó, mientras observaba como a través de las lentes de un prismático puesto del revés, descargar las mercancías sobre el tapete negro de la cinta transportadora... “*Se necesitan unos doce mil euros –al menos– para sentirnos felices...*” Leyó. Lo que sucede es que uno se acostumbra pronto a lo bueno, y no damos importancia a lo que tenemos; que, si lo pensamos un poco, antes de tenerlo no lo teníamos.

La felicidad también tiene un precio mínimo de garantía... “*Más allá de esa módica cantidad...*” Quería seguir leyendo, pero tuvo que interrumpir la lectura furtiva de los titulares; la supervisora le estaba susurrando al oído que comprobase con detenimiento la firma del recibo de compra, y que la comparase con la del documento de identidad personal que le había extendido el hombre de la arruga en la frente...

“...*las cosas no funcionan como deberían funcionar...*” Terminó de leer.

La felicidad, es verdad, dura poco; tan poco como les dura a los niños la ilusión de un nuevo regalo: el brevísimo instante de la entrega y de recepción del mismo; apenas un minuto de felicidad, en total... “*La gran distribución crea empleos...*” Era lo que decía el siguiente titular...

La gran distribución es una devoradora de mano de obra. Todos lo saben. La gran distribución es causa de enfermedad e infelicidad. No todos lo saben. Absentismo. Secuencias de turnos y periodos de descanso indiscriminados. Los abusos y la persecución se ignoran, aunque se sospechan; aunque ella, que trabajaba para la gran distribución, lo sabía perfectamente.

“... En la gran distribución las enfermedades de huesos y el agotamiento muscular se han multiplicado por seis en diez años y la frecuencia de accidentes laborales es de veinte puntos por encima de la media...” Eso tampoco se sabe... *“El sufrimiento físico alcanza al ochenta y cinco por ciento de los empleados...”* Eso ella también lo sabía... *“Aunque la edad media de estos empleados sea significativamente inferior, debido al subempleo, al de la mayoría de las otras actividades de producción...”* Era de esperar: concluyó. No se han exprimido mucho el cerebro.

“... Más de la mitad sobrepasa diariamente los horarios pactados...” Esto cualquiera lo sabe... *“El cuarenta por ciento desconoce sistemáticamente su futuro contractual inmediato, a causa del empleo precario o subempleo...”* Se sabe de sobra; ninguna novedad... *“Las cargas y las responsabilidades familiares directamente son ignoradas por los contratados...”* La familia, ¿quién se acuerda de la familia? E hizo un movimiento con el cuello que inquietó por un momento a la supervisora... *“El treinta y cinco por ciento está sometido a horarios nocturnos y casi un treinta por ciento está obligado a trabajar a tiempo parcial; mientras que la presión proveniente de los ritmos de trabajo marcados por los responsables de las áreas y las respectivas jefaturas resulta insostenible a más del setenta por ciento...”* Que se lo digan a esta arpía, bufando toda la mañana en mi cogote: y, al pensarlo, miró de reojo a la supervisora. Eso también se sabe.



“... El ochenta por ciento se muestra, no obstante, satisfecho con su puesto de trabajo...” Sorprende, pero todo tiene su explicación, ¿qué haríamos si admitiésemos que todo lo que tenemos es esto? Y esto, además, para cada uno de los días del resto de nuestras vidas. ¿Quién lo soportaría? ¿Quién se atreve a contestar que no está satisfecho, si sabe que no tiene otro remedio que hacer lo que hace cada uno de los días que le quedan de vida?

...

– Se ha equivocado al dar las vueltas a esa señora, señorita: le espetó, de repente, la supervisora; y sintió su aliento contra su cuello. Y no es la primera vez que le pasa: recalcó.

...

Cuando no le renovaron el contrato –en realidad, no había razones para hacerlo–, nadie le dio ninguna explicación; pero todos sabían la causa exacta de aquella represalia.

Al día siguiente, cuando fue a devolver los uniformes, lavados y planchados –aunque no se lo exigían–, todos aquellos a los que había ayudado en secreto, durante los últimos dos años, con aquellos irregulares microcréditos de dos, tres, cinco, diez euros –a veces, de cincuenta céntimos: ha sido un olvido, le decían entonces–, fueron a despedirla.

Lo hicieron en silencio, nadie dijo nada; en realidad, con ella nunca habían sido necesarias las palabras, jamás habían cruzado ninguna directamente acerca del asunto, ni cuando ella les perdonaba parte de la cuenta, ni cuando ellos le devolvían de modo disimulado el pequeño crédito recibido. La discreción había sido la norma de la casa; incluso para despedirla.

Al principio –llevaba varios meses aplicando aquella política de microcréditos, cuando lo descubrieron–, se lo habían permitido, no lo consideraron lesivo para los intereses –y la caja– de la firma; pero, cuando se dieron cuenta de que aquella práctica atraía clientela –hasta cierto punto– indeseable, decidieron cortar en seco.

– ¡Además, contraviene la sana lógica del negocio!... Sentenció, el nuevo gerente; con lo que su suerte quedó determinada.

– Lo extraordinario es que jamás ha faltado ni un céntimo... Intervino el gerente cesado, como excusándose, no para justificar su aparente incuria, sino para deshacer las sospechas que sobre su fidelidad al libre mercado –y al actual modelo empresarial– pudiesen recaer.

– Estaba rompiendo la confianza en el sistema, los clientes hubiesen dejado de confiar en nosotros, si se lo hubiésemos permitido; todo el mundo sabe que los pobres no confían en los otros pobres, especialmente si estos se muestran caritativos con ellos. Los pobres, en realidad, sólo confían en los ricos y poderosos; eso lo entienden bien, lo otro les despista y les pone nerviosos; y los negocios no funcionan entre gente nerviosa... Y nadie –ni siquiera el gerente cesado– se atrevió a replicar argumento tan contundente y razonable.

Para hacer olvidar el incidente de la cajera generosa –y porque recibieron una indicación de la Cadena–, decidieron lanzar la campaña *pase una noche con nosotros*, que consistía en dejar a un cliente –más un acompañante– pasar la noche del viernes al sábado dentro del *híper*, como si de un hotel de primera se tratase.



El programa era muy sencillo, pero el éxito estaba asegurado: tras el cierre, y una vez desalojada la mayoría del personal, se les serviría una opípara cena, con velas incluidas; se les habilitaría una de las camas de la zona exposición de dormitorios y, por la mañana, una hora antes de la apertura oficial del *híper*, se les despertaría y se les ofrecería un breve desayuno continental, antes de acompañarles a una visita guiada por el recinto, con el fin de que pudiesen realizar sus compras los primeros y sin los agobios típicos del fin de semana.

Al cabo de una semana, sobre todo después del fulgurante éxito de la nueva campaña, sólo algunos clientes seguían echando de menos –a la hora de pagar– a la cajera despedida; y –aun estos– pedían el número para poder optar a la cena y a la noche dentro del *híper*.

La siguiente campaña de la Cadena –según se comentaba por los pasillos de las oficinas y por la Caja Central– sería el lanzamiento de una línea especial de microcréditos para los más fieles de entre sus clientes.

elementos de producción crítica
reflexión

Poesía, crítica y acción instituyente

Arturo Borra

“Toda nueva obra de arte, para serlo, se ve expuesta al peligro del fracaso total” (Theodor Adorno)

I

En alguna ocasión, T. Adorno –uno de los exponentes más célebres de la Escuela de Frankfurt– cuestionó la legitimidad misma de seguir escribiendo poesía: tras Auschwitz –como símbolo de una sociedad que ha industrializado la muerte– la escritura de un poema es “cosa barbárica” (sic)¹. Posteriormente, este autor rectificó su enunciado, generalizando el cuestionamiento: el sufrimiento también tiene derecho a decirse a través de la poesía; lo que en cambio conviene preguntarse es si se puede *seguir viviendo* después de Auschwitz². La pregunta, por más retórica que sea, no oculta su potencia crítica: después de acontecimientos históricos traumáticos de gran magnitud como los acaecidos en el S.XX, ya no debemos permitirnos una presunta ingenuidad. No hay inocencia posible del arte y la felicidad política (traducida en el ideal artístico de la *pura armonía*) es desconocimiento de la penuria del mundo.

“La legitimación social del arte es su asocialidad. Para conseguir la reconciliación las obras de arte auténticas tienen que borrar cualquier recuerdo de reconciliación. Tampoco existiría esa unidad, en la que no faltan elementos disociativos, si no existiera la vieja reconciliación. Las obras de arte, *a priori*, son socialmente culpables, mientras que cada una de ellas, que merezca tal nombre, trata de borrar su culpa”³.

¿Cómo puede borrarse esta culpabilidad? En principio, logrando la constitución del arte como «mónada» irreconciliable, constelación desgarrada que objetiva un orden social antagónico. Esta objetivación poética, por lo demás, permite hacer manifiestas las raíces históricas y sociales del dolor.

Ahora bien, si el arte conmueve, si muestra la finitud del sujeto así como el desgarramiento de la sociedad, no es por su apelación a la *ilusión de inmediatez*. El deseo de transformación no dispensa a las obras de arte de su «ley formal»⁴. La realidad conocida –las injusticias históricas–, al ser dramatizada de forma innovadora, permite destruir la unidad del sentido y es esa destrucción de una espuria unidad –antes que un *abstracto compromiso*– lo que constituye la condición crítica de las producciones artísticas⁵.

1.- Adorno, T., *Crítica cultural y sociedad*, Sarpe, Madrid, 1984, p. 248.

2.- Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1992, pp.203 y ss.

3.- Adorno, T., *Teoría estética*, Orbis, Barcelona, 1983, p.307.

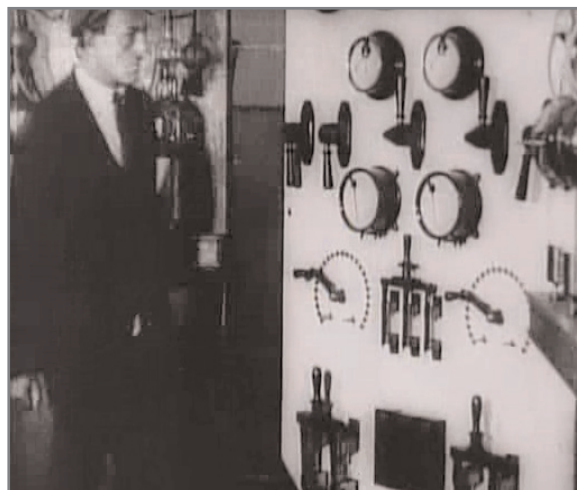
4.- “La obra de arte realmente conseguida es aquella cuya forma procede de su contenido de verdad; no necesita borrar de sí las huellas del devenir por el que llegó a ser, de su carácter artificial; lo fantasmagórico en cambio es la contrapartida cuando la obra se manifiesta como conseguida en lugar de soportar su carácter artificial, por el que quizá lograría el éxito; tal es la moral de las obras de arte” (Adorno, *op.cit.*, p. 248).

5.- La operación crítica no conduce a una *negación total*, sino a lo que Adorno y Horkheimer denominan, siguiendo a Hegel, una «negación determinada». En *Dialéctica del Iluminismo* (Sudamericana, México, 1997), Adorno, T. y Horkheimer, M., explican: “La negación indiscriminada de todo lo positivo [es] la fórmula estereotipada de la nulidad (...)” (*op. cit.*, p. 38). En vez de

La «estética de la conmoción», en este sentido, no reniega de su estilización: evita el mero placer estético, al apelar a la disonancia, pero no prescinde de *técnicas específicas* que permiten elaborar esa mercancía cultural que, en estas sociedades, toda obra de arte tiende a ser. Pero esa específica mercancía tiene la peculiaridad de resistirse a su fetichización, cuestionando su subordinación a fines mercantiles —a través de la reivindicación de su inmanencia—, sin por ello recaer de forma obligada en variantes esteticistas⁶.

Una obra de arte se resiste a su incorporación a las industrias culturales en tanto acentúa su distanciamiento con respecto a las formas sancionadas de la conciencia pública. Si esto es cierto, la *comprensibilidad universal* no es sino una forma de ceder a aquello que hay que cambiar, esto es, a formas de conciencia cosificadas, cristalizadas incluso en el lenguaje cotidiano. *Desautomatizar el lenguaje* es dar lugar a lecturas que se enfrenten a los límites de la comprensión cotidiana, produciendo un efecto de extrañamiento que reactive la contingencia del mundo social presente. Un proyecto poético crítico que prescinda de una crítica del lenguaje, de forma involuntaria, tiende a reintroducir lo que pretendía cuestionar: la naturalización de ciertas categorías de percepción y pensamiento, que permiten la reproducción simbólica de esta sociedad.

Adorno en este punto es rotundo: una estética de la conmoción no tiene por qué devenir *realismo estético*⁷. Es erróneo suponer que la única (y mejor) estrategia posible para responder a esta culpabilidad es la apelación a una filosofía artística que considera suficiente la remisión especular de un sujeto a una realidad preconstituida. Esta remisión representa al sujeto (poético) como *espejo* —más o menos distorsionado— de una situación que él meramente *padece*, omitiendo su *participación* efectiva en la producción y reproducción del mundo social, que incluye la *interpretación específica de ese mundo* y su *evaluación* bajo la forma de juicios de valor⁸. La condición cognoscitiva del arte reside menos en esta capacidad reflejante que en su recuperación de la escritura inconsciente de la historia por parte de los sujetos, en la recordación de lo reprimido e incluso en el anuncio de otras posibilidades históricas, entre las que juega un papel central la fantasía de justicia (como deseo de la obra artística de un mundo mejor). El arte toma lo empírico y lo subvierte: “Sólo mediante esta transformación, y no porque sea una fotografía siempre falseante, le da lo suyo a la realidad empírica, la epifanía de su esencia oculta y el merecido horror ante ella como ante el desorden”⁹.



tratarse de una operación abstracta y apriorística, la *negación determinada* apunta a cuestionar “las representaciones imperfectas de lo absoluto”, sin erigirse ella misma en esa posición. De lo que se trata, entonces, es de la “negación de la reificación” (*op. cit.*, p. 11), esto es, de negar la aceptación de lo real representado como cosa intransformable o naturaleza inmutable.

6.- Desde una perspectiva diferente, G. Bataille también enfatiza la tesis de la autonomía relativa de la literatura, remarcando que ésta siempre fue “movimiento irreductible a los fines de una sociedad utilitaria” (Bataille, G., *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Adriana Hidalgo Editora, Argentina, 2001, p. 150). No se trata entonces de sustituir una utilidad económica (privilegiada por *las industrias culturales*) por una utilidad política, sino de asumir la *parcial* independencia de lo artístico con respecto a otros campos sociales, lo que por un lado niega la fórmula del “arte por el arte”, sin por ello caer en la negación de una lógica interna que, *necesariamente*, se articula con otras dimensiones de la existencia social.

7.- “El realismo, a causa de ese mínimo imprescindible de estilización, reconoce su propia imposibilidad y se deshace virtualmente a sí mismo. La industria de la cultura ha convertido esto en un engaño de masas” (*Teoría estética, op. cit.*, p.325).

8.- En un nivel más amplio, cf. la aguda crítica epistemológica realizada por H. Putnam con respecto al realismo, en *Las mil caras del realismo*, Paidós I.C.E., Barcelona, 1994.

9.- Adorno, T., *Teoría estética*, p.337.

En este marco, no pretendo reconstruir de forma exhaustiva la estética negativa de Adorno¹⁰, sino tomarla como un caso específico que permite cuestionar la *expansión* del realismo estético –dentro del campo literario español–, como *única alternativa poética legítima* frente al *formalismo* extendido dentro de círculos oficiales. Ambas estéticas caen en el error de reducir los tropos y figuras retóricas a una mera *función ornamental*, desconociendo su productividad semántica. Si el formalismo reduce lo metafórico a un recurso de embellecimiento del discurso poético, el realismo lo reduce a una forma de ocultación de una literalidad primigenia. En ambos casos, se desconoce el valor de *lo metafórico* como productor de nuevas significaciones y conocimientos, inaccesibles por otra vía¹¹. No es preciso desertizar los jardines para producir una poética valiosa; siempre podemos desbrozar aquellas regiones muertas del lenguaje.

Si una estética formalista se desentiende del sentido de los juegos poéticos –incurriendo habitualmente en construcciones retóricas vacías y en la variación *ad infinitum* de algunas fórmulas tópicas desgastadas–, el riesgo inverso de una estética realista es desatender el registro poético, reclamando un (imposible) lenguaje transparente que no es sino naturalización de un universo ideológico específico¹². Sin desconocer la «multiacentualidad del signo» (Voloshinov) –que permite hacer una reapropiación del lenguaje coloquial para



resemantizarlo de forma radical–, apenas si es preciso remitirse a la semiótica o al análisis del discurso para sostener que la «claridad» no es tanto una *propiedad textual* como una *relación de inteligibilidad* que se construye entre enunciator y destinatario. Cuando más próximos son los universos discursivos de los interlocutores más claridad adquirirá la comunicación (literaria o no). Dicho en otros términos, cuanto más distancia exista entre una poética (o una estética) y los discursos hegemónicos¹³, mayor será la opacidad resultante. No hay discurso (poético) transparente; la presunta claridad del realismo es producto de su afinidad lexical con los discursos socialmente sedimentados –aunque esa afinidad puede ser irónica–.

La incongruencia entre horizontes de interpretación, en todo caso, marca una distancia (aunque no siempre suficientemente crítica) con respecto a lo coti-

10.- Tomar esta estética como objeto de comentario no me compromete con *todas* sus premisas teóricas, entre las que no cabe excluir de antemano algunas posibles implicaciones aristocratizantes, aunque en gran medida tales implicaciones son erróneamente atribuidas a la posición de Adorno. En este respecto, Adorno no carece de ambigüedades sobre las que cabría detenerse, pero de ninguna manera pueden *presuponerse* de forma válida. Para una crítica a la “estética pura”, cf., Bourdieu, P., *La distinción*, Taurus, 1988, Madrid. Por lo demás, la estética adorniana no está exenta de algunos problemas teóricos quizás *insolubles* dentro de su propio tejido. La corriente que se dio en llamar “estética de la recepción”, por ejemplo, ha cuestionado la falta de consideración de esta teoría estética con respecto al lugar activo del lector. Lo dicho, sin embargo, no invalida la recuperación selectiva de algunas de sus reflexiones más punzantes, que no sólo mantienen actualidad, sino que además, ponen en cuestión *cierto* lirismo banal caracterizado por su amnesia con respecto al sufrimiento humano y a su relación con el orden social existente.

11.- Me remito aquí al excepcional libro de Paul Ricoeur: *La metáfora viva*, Trotta, Madrid, 2001.

12.- Tomo el concepto de «ideología» no como «falsa conciencia» sino como «proceso de producción de ideas y significados». En general, existe dentro de la tradición marxista una *tendencia* a limitar el concepto de ideología a un proceso distorsionante, presentando dificultades para comprender el proceso fundamental que es la formación de una conciencia práctica, inescindible al proceso social material. Pensarlos de forma separada conlleva la consideración de lo ideológico como instancia segunda, lo cual es erróneo ya que “(...) los vínculos prácticos que existen entre las «ideas» y las «teorías» y la «producción de la vida real» se encuentran todos dentro de este proceso de significación social y material” (Williams, R., *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona, 1980, p. 89).

13.- Para una teoría de la hegemonía, cf. Williams, R., *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona, 1980; y Laclau, E. y Mouffe, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista*, S. XXI, Madrid, 1997.

diano. De ahí también el derrumbe de una *estética de la simplicidad* como imperativo crítico. Si bien las consecuencias estilístico-semánticas de estas afirmaciones son múltiples, me conformaré con señalar que, desde una perspectiva crítica, el realismo estético (como réplica estratégica al formalismo más o menos oficial) ha perdido toda obligatoriedad e incluso muestra límites evidentes al momento de imaginar otras comunidades deseables.

II

La crítica frankfurtiana a la conciencia reificada señala la existencia de formas de conciencia asimiladas al presente orden social: la conciencia constituye a la vez tanto una superficie de *reconocimiento* como de *desconocimiento*. De ahí que más que promover una genérica “toma de conciencia”, se trata de *cambiar las formas actuales de conciencia*. En segundo lugar, iluminar la experiencia desde una conciencia crítica, aunque puede ser esclarecedor, no conduce *necesariamente* a generar efectos políticos transformadores. A la pregunta adorniana con respecto a si se puede seguir viviendo después de Auschwitz, habría que responder en un doble nivel: la primera respuesta es que, efectivamente, tras esa experiencia, la humanidad ha experimentado un nuevo estado de regresión histórica. No resulta válido ejercer un abstracto humanismo en el cual la dignidad e igualdad humanas se dan como hechos universales realizados¹⁴, cuando más bien tal dignidad e igualdad aparecen como resultados de una conquista social y política concreta. Puede ciertamente incluirse la práctica de una escritura literaria crítica como parte de estas intervenciones emancipatorias. Pero hay que señalar al mismo tiempo su insuficiencia radical como instrumento de cambio, lo que invita a articular esta intervención discursiva con otras intervenciones (literarias y extraliterarias) de dirección análoga.



La segunda respuesta es más drástica: efectivamente, no sólo *se puede seguir viviendo después de Auschwitz*, sino que además, de hecho, se vive *sin remordimientos*, esto es, *sin conciencia desdichada*. Aquí no se trata de apelar a una supuesta “inconsciencia” con respecto a los males impartidos. Es la extensión de una conciencia cínica, que sabe el mal que imparte y, sin embargo, no se priva de seguir impartíéndolo. En el campo estético, esto significa que la *concienciación* como procedimiento poético sólo es políticamente eficaz en un mundo social donde el saber (de la injusticia) compromete a la acción (transformadora). En nuestra cultura contemporánea, sin embargo, *no ocurre nada semejante*. El cinismo, más o menos difuso, hegemoniza nuestras sociedades.

“El sujeto cínico está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ello insiste en la máscara. La fórmula, como la propone Sloterdijk, sería entonces: «ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen». La razón cínica ya no es ingenua, sino que es una paradoja de una falsa conciencia ilustrada: uno sabe de sobra la falsedad, está muy al tanto de que hay un interés particular oculto tras una universalidad ideológica, pero aun así, no renuncia a ella”¹⁵.

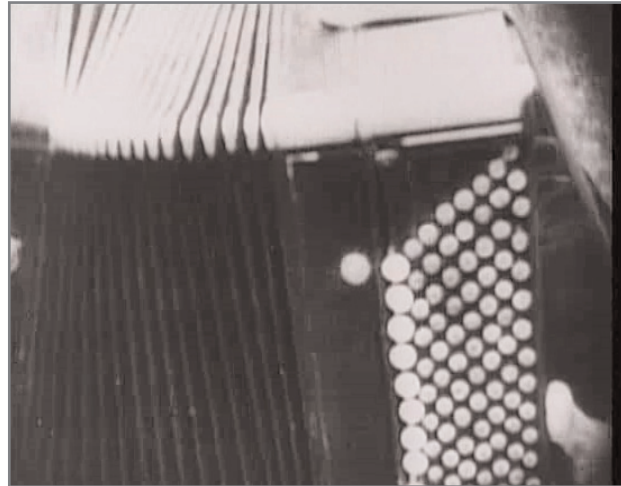
14.- En *Dialéctica del Iluminismo*, Adorno y Horkheimer señalan el estado de regresión que sufrió la humanidad con la institucionalización de la Ilustración, que prometía la liberación de los humanos. Se trata de una autodestrucción del iluminismo que en vez de haber dado lugar a una fase histórica más humanizada, ha dado lugar a un “nuevo género de barbarie” (sic), del cual el nazismo y el fascismo son sus puntos cúmulos y no su negación.

15.- Žižek, S., *El objeto sublime de la ideología*, Siglo XXI, México, 1992, pp. 56–7. Cf. también Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Siruela, España, 2003.

No puedo explayarme aquí con respecto a los alcances del cinismo como configuración cultural hegemónica en nuestras sociedades contemporáneas. Con todo, lo dicho basta para indicar que la crítica radical (desde unas poéticas específicas) no deviene por necesidad en práctica radical (de sus lectores), lo que no niega que pueda producir determinados *efectos de sentido*. Más todavía: la conciencia cínica, apelando a fórmulas retóricas acerca de lo inevitable del proceso histórico y lo imposible de caminos alternativos, termina justificando lo existente, aun cuando admita el mal presente. La razón cínica resulta impermeable a la crítica del presente. Al menos de forma provisional, es plausible concluir que ante esta situación inquietante, ninguna poética en particular alcanza para desestabilizar la predominante conciencia cínica: ante la denuncia del sufrimiento, se responde con indiferencia; ante el mal impartido se responde con una carcajada que significa lo real como cosa inexorable.

Frente a la insuficiencia radical de todas las estrategias estéticas de subversión, no hay razones para aferrarse de forma esencialista a una en particular. Una *política heterodoxa de proliferación poética*, en principio, resulta más apropiada para afrontar algunas problemáticas del presente. No se trata, sin embargo, de promover un sincretismo estético, sino de reivindicar un estricto pluralismo unificado por el ejercicio de la crítica¹⁶. En otras palabras: por más apremiante que resulte el esclarecimiento crítico, si de lo que se trata es de movilizar al sujeto y no simplemente aumentar su conciencia del mal existente¹⁷, entonces, habrá que desplegar estrategias poéticas plurales que incrementen su eficacia política (por lo demás, inevitablemente limitada). Quizás por eso, como sostuvo Kafka, "...importaría no sólo hacer vacilar las conciencias, sino también los pies"¹⁸.

De ahí también la necesidad de ampliar el arsenal de instrumentos críticos para conmover (solicitar) los cimientos mismos de nuestras constituciones como sujetos sociales. En este sentido, la apelación a lo ininteligible, la redescritión metafórica (enlazando elementos aparentemente inconexos), la distancia lexical con respecto al mundo cotidiano, la ruptura o la fragmentación sintácticas, la problematización de lo evidente, la interrogación por una intimidad desgarrada, la reinterpretación de lo trivial, la irrupción de lo fantástico, el cuestionamiento del sentido común cotidiano, la atención a lo inadvertido, la imaginación de otras comunidades posibles, la descripción de experiencias vitales en las condiciones del presente y el reenvío de lo conocido a lo desconocido, entre otras cuestiones, son algunas operaciones poéticas (susceptibles de complementación) que permiten interpelar a los *individuos* como *lectores críticos*. Pero dista de ser evidente que la poesía *deba* restringirse a una crítica del presente, tarea que además comparte con otros campos simbólicos, como las ciencias sociales o la filosofía. Puesto que toda institución social efectiva *encarna* en unos sujetos concretos, indagar sobre esos sujetos (y sus universos vivenciales) es reflexionar, por implicación, sobre la institución encarnada.



16.- Un pluralismo crítico-radical no puede permitirse tolerar posiciones pre-críticas o dogmáticas, porque eso supondría la eliminación de aquellas diferencias ideológicas y teóricas que no coincidieran con la propia posición (sustraída de la evaluación a partir de estrategias discursivas inmunizadoras).

17.- En un trabajo sorprendente y heterogéneo, Deleuze y Guattari remarcan que el capitalismo no se reproduce por un engaño de las masas –aun cuando vaya contra sus intereses de clase o sus posiciones objetivas– sino por cierto agenciamiento *reaccionario* del deseo colectivo. “No es un problema ideológico [en el sentido de *falsa conciencia*], de desconocimiento y de ilusión, es un problema de deseo, y el deseo forma parte de la infraestructura. (...) Una forma de producción o de reproducción social, con sus mecanismos económicos o financieros, sus formaciones políticas, etc., puede ser deseada como tal, totalmente o en parte, independientemente del interés del sujeto que desea” (Deleuze, G., y Guattari, F., *El Antiedipo, Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1995.p. 110).

18.- Kafka, F., *La Muralla China*, Cultura, Barcelona, 2001, p. 38.

No obstante, no es el campo de los objetos poetizables lo que define la condición crítica: antes bien, remite a la propiedad (textual) de especificar límites concretos a determinadas configuraciones. Dicho en términos generales, es el modo de tratamiento estético lo que determina la constitución crítica de una poética: la capacidad de *renovación de la mirada* (o, si se prefiere, el poder de cambiar un «régimen de visibilidad», por decirlo con Foucault), de cuestionar las percepciones cotidianas acerca del mundo social efectivo, de arriesgar nuevas y más fecundas lecturas sobre lo real, poniendo de manifiesto los límites de determinadas interpretaciones socialmente legitimadas. En suma: produciendo sentidos desestructurantes con respecto a ciertos imaginarios sociales que sostienen la realidad efectiva.



El problema del panfletarismo poético, en este sentido, no es su exceso de crítica, sino su *incapacidad para desplazarse* de ciertos clichés ideológicos: a partir de una acepción estrecha de la crítica, repite fórmulas que a priori ya resultan aceptables (para las comunidades de pertenencia). Lo mismo puede sostenerse con respecto a la condición política de lo poético: no es la temática (p.e. la pobreza, la marginalidad, la explotación o el capitalismo) lo que determina la condición política de un texto, sino el tipo de vínculo que plantea con respecto a la institución social en conjunto, al menos bajo tres aspectos.

En primer lugar, un texto poético (tomado como *totalidad significativa*) delimita, de forma más o menos implícita, una forma de sociedad deseable (una utopía más o menos determinada), que *compromete* con cierto tipo de política. En segundo lugar, a grandes rasgos, cada poética especifica un modo de relación del sujeto con sus condiciones de existencia. Cuando una poética, por ejemplo, describe la cotidianeidad desde el malestar, no necesariamente está reactivando su momento político: sólo lo hace cuando establece esa cotidianeidad como *producto*, como *institución social concreta*¹⁹, de la cual el propio sujeto es, en cierta medida, co-responsable²⁰. Visto así, son perfectamente imaginables las alusiones a “paisajes” del capitalismo desde un horizonte reaccionario, en tanto son presentados como fatalidades metafísicas más que como resultado de prácticas políticas, direccionadas por las clases dominantes. En tercer orden, cada poética selecciona de forma *estratégica* y según pautas de pertinencia determinada, ciertos campos referenciales para constituirlos como *objetos poéticos*, (re)produciendo tanto una imagen específica del mundo –que colabora en su reafirmación o en su negación concreta–, como un inventario de los elementos que son relevantes o irrelevantes en ese mundo.

III

La relación entre lo poético y lo político, sin embargo, es esquivada: opera en múltiples niveles que no resultan fáciles de desentrañar. En todo caso, es erróneo suponer que la poesía puede desligarse de lo político de manera opcional. Como anticipé, la enunciación poética presupone la remisión del sujeto a unas condiciones sociales e históricas de producción, que lo sitúan en una posición específica desde el cual enuncia, incluso previo a toda idea que se pudiera formular en un poema o en una obra. Esa posición *ya supone* un lazo

19.- La noción de lo político como *dimensión instituyente de la sociedad*, puede consultarse en Castoriadis, C., *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1995. También Castoriadis se refiere a lo «político» como «autoinstitución efectiva de la sociedad», diferenciado claramente de un sistema de partidos o de unos aparatos estatales (cf., VVAA, *La sociedad contra la política*, Altamira, Uruguay, 1993).

20.- Ello no supone, desde luego, olvidar que existen responsabilidades *diferentes* (dependientes de las posiciones que cada uno ocupa), pero remarca la condición compartida de esta responsabilidad relativa a la construcción del mundo social efectivo.

político: no sólo las ideas que tiene con respecto al mundo social (incluyendo su modo de funcionamiento y las demandas de justicia que pudiera hacer), o las ideas que tiene con respecto al *sí mismo* como agente (esto es, como sujeto actuante), sino también las específicas relaciones ideológicas desde la que formula un texto. Sin el reenvío de un texto al contexto histórico-social, su significación misma resulta inaccesible²¹. Más todavía: en la propia selección de los materiales artísticos (en este caso, del lenguaje usado) con los que se poetiza está operando ya esta *dimensión instituyente* que define la especificidad de lo político. Cada poeta *decide* qué alumbrar del continuo de la experiencia histórica. Ahora bien, ese lazo político es variable: puede



llamar a un retorno a la naturaleza, a un desentendimiento de lo común, a una consagración de lo tecnológico, a una celebración de lo revolucionario, a una aceptación resignada del presente, etc. Las diversas poéticas atestiguan estas variaciones: marcan posicionamientos estéticos e ideológicos de forma inseparable.

Los argumentos precedentes son suficientes para sostener, en esta fase de la reflexión, que el valor de una poética no puede determinarse de forma válida por su mera condición política, puesto que *toda poesía es política*, aunque más no sea denegatoria. En particular, determinar el valor poético por su pertenencia a un horizonte político *determinado* es reduccionista, en tanto niega toda autonomía relativa al campo artístico. Lo que es peor: no permite distinguir –al interior de ese horizonte–

siquiera entre producciones literarias de diferente rango o calidad estética, como si no hubiera textos poéticos más elaborados y logrados que otros.

Podemos identificarnos con determinadas orientaciones políticas, pero su alusión (más o menos directa y formulaica) no acrecienta el valor de la poética en cuestión. La evaluación *estética* exige otras dimensiones de valor, de las que no debería excluirse de forma irreflexiva las regulaciones internas al campo literario. Una teoría estética deconstruida por sí sola no funciona más que como orientación negativa: nos dice lo que *hay que evitar*, pero deja abierta múltiples alternativas que por sí solas no necesariamente resultan superadoras. Incita a un trabajo reconstructivo que, en buena medida, está por hacer. En este sentido, los debates relativos a aquello que constituye lo literario, lejos de estar clausurados, mantienen su vigencia intacta.

Si lo que nos interesa es producir una poética comprometida con una política de izquierdas, pero que evite a su vez sus tópicos, sus esquematismos clasistas –ciegos a otras formas de *antagonismo social*²²– y su despreocupación habitual por la reflexión sobre los géneros y las formas literarias²³, resulta apremiante producir debates en el registro específicamente estético, sin el típico menosprecio que el discurso político muestra por el discurso poético (incluso por parte de algunos “poetas comprometidos”). No es válido ser críticos con todo menos con nosotros mismos y nuestras intervenciones estéticas.

21.- De los numerosos estudios realizados al respecto, pueden consultarse al respecto Verón, E., *La semiosis social*, Gedisa, Barcelona, 1988; y Pecheux, M., *Hacia un análisis automático del discurso*, Gredos, Madrid, 1978.

22.- La categoría de antagonismo social como estructurante de las identidades individuales y colectivas es desarrollada ampliamente en Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.

23.- Paradójica situación, cuando la literatura ha sido un campo central en la reflexión teórica del marxismo y otros movimientos intelectuales de izquierda. Desde el formalismo ruso y checo hasta el estructuralismo francés, pasando por la Escuela de Frankfurt y los estudios culturales ingleses (ligados a la Escuela de Birmingham y a algunos autores afines), por mencionar algunos casos célebres.

La crítica legítima de ciertos juegos poéticos –denunciados por conformistas, complacientes, superficiales o resignados– no habilita a una impugnación de *todo* juego poético en general²⁴. Tal impugnación no sólo incurre en una incoherencia pragmática fundamental, sino que además, no deja más remedio que dedicarse a otras prácticas, como ocurre con uno de los personajes del *Leviatán* de Paul Auster. Si esto es así, lo interesante de debatir no es si hacemos poética política, sino qué clase de poética política estamos creando. Es difícil suponer que pueda haber poesía revolucionaria –si es que la hay en una sociedad conservadora– sin una auténtica experimentación con los materiales, técnicas y sentidos literarios. Una poesía que formalmente no reclama cambio alguno difícilmente puede alumbrar lo diferente²⁵.

No hay poesía auténtica que no requiera un riesgo. Difícilmente ese camino pueda tener la misma «rentabilidad simbólica» –por usar una expresión de P. Bourdieu– que las declaraciones de principios o los posicionamientos políticos explícitos (dentro de una línea poética específica), que producen el efecto casi-mágico de inclusión dentro de una comunidad de intereses. Pero esa comunidad política no debe ser, automáticamente, aceptación (más o menos acrítica) de textos poéticos afines. Si habremos de buscar algún reconocimiento, no será con independencia al valor estético (inseparable de lo ideológico) de lo producido. Lo inmediatamente rentable no es más que redundancia del *sentido común* como “inconsciente de la ideología”²⁶.

La supresión del riesgo, esto es, la creación poética estructurada para ser simbólicamente rentable (en términos económicos casi nunca lo es) puede



marcar una pertenencia; pero esa marca de ninguna manera reinventa de forma más o menos radical el juego poético; antes bien, se limita a reproducir un círculo de disidencia. Esa reinención, hasta donde sé, no puede permitirse el lujo de privarse de los recursos que en la historia de la literatura (en particular, de la poesía) se han ido construyendo, sino que debe rearticularlos desde una perspectiva crítica actual.

Todo ser humano es responsable de cambiar el mundo social en que vivimos a través de múltiples formas. La poesía es una de esas formas y nuestro compromiso es reinventar esa forma, para darle fecundidad. Como poetas, nuestra responsabilidad reside en hacer una

24.- “Se olvida que la lucha presupone un acuerdo entre los antagonistas sobre aquello que merece la pena luchar y que queda reprimido en lo ordinario, en un estado de *doxa*, es decir, todo lo que forma el campo mismo, el juego, las apuestas, todos los presupuestos que se aceptan tácitamente, aun sin saberlo, por el mero hecho de jugar, de entrar en el juego. (...) En realidad, las *revoluciones parciales* que se efectúan continuamente dentro de los campos no ponen en tela de juicio los fundamentos mismos del juego, su axiomática fundamental, el zócalo de creencias últimas sobre las cuales reposa todo el juego” (Bourdieu, P., *Sociología y cultura*, pp. 137–8)

25.- “Aunque en arte no se deben interpretar sin más políticamente las características formales, también es verdad que no existe en él nada formal que no tenga sus implicaciones de contenido y éste penetra en el terreno político. En la liberación de la forma, tal como la desea todo arte nuevo que sea genuino, se esconde cifrada la liberación de la sociedad, pues la forma, contexto estético de los elementos singulares, representa en la obra de arte la relación social. Por eso una forma liberada choca contra el *status quo*” (Adorno, T., *Teoría estética*, pp. 332–333).

26.- Cf., Hall, S., “La cultura, los medios de comunicación y el «efecto ideológico»”, en VVAA, *Sociedad y comunicación de masas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981. Allí nos dice, recuperando las reflexiones de Gramsci sobre el sentido común: “Es precisamente su cualidad «espontánea», su transparencia, su «naturalidad», su rechazo a que se examinen las premisas en que se fundamenta, su resistencia al cambio o la corrección, su efecto de reconocimiento instantáneo y el círculo cerrado en que se mueve lo que hace del sentido común, simultáneamente, algo «espontáneo», ideológico e *inconsciente*. De este modo, es su mismo «dar por supuesto» lo que lo establece como un medio en el que sus propias premisas y presuposiciones se están volviendo invisibles por su transparencia aparente” (Hall, S., *op. cit.*, p. 368).

contribución *propia y específicamente* literaria a dicho cambio social, lo que de ninguna manera equivale a escindir lo «cívico» de lo «literario», sino más bien a articularlos de tal manera que la tensión entre lo interno y lo externo no se resuelva en una presunta «neutralidad literaria» o en una recaída en las formas del «didactismo literario». Quizás acordaría Adorno –quien, pese a sus aporías, supo llevar su posición crítica hasta consecuencias insospechadas– en sostener que *sólo* esa contribución creadora de sentido –capaz de mostrar la incongruencia radical, de estremecer nuestras sensibilidades anestesiadas por el horror cotidiano– puede eximir a la poesía de su culpabilidad histórica.



poesía leída [por poetas]

Grito y realidad (Baile del Sol, 2008); de Matías Escalera Cordero: *poesía hacia los vértices*

por Antonio Martínez i Ferrer

[en la Barraca de Aigües Vives, Alzira, 8 de mayo del 2018]

El grito y la realidad son, en efecto, los dos conceptos desde los que Matías Escalera Cordero se dirige hacia los vértices de la realidad; a gritos, llena cada palabra, verso y estrofa de una profunda pasión que hace de su voz una secuencia inacabable de entrega apasionada hacia el lector.

Su mensaje estalla como una erupción amorosa rascando en la piel del día a día, con un estilo propio que deja en su arquitectura excitante y llena de color, un movimiento estético sorpresivo y cercano. Los temas abordados por el poeta en este libro son múltiples y profundamente humanos; yo, por mi parte, sólo me aproximaré –de lejos– a esa riqueza que se esconde en su interior, con el ánimo de despertar en el lector la necesidad de leer este increíble poemario y poder recrearse en su lectura.

Como en su poema “*sentir la materialidad del viento*”, Matías Escalera Cordero se ha desnudado y ha dejado fluir ese universo de emociones hacia los vértices del viento.

Es difícil, y hermosa, la suma de cuanto acontece entre las hojas de este poemario, y el sucederse de la visión humana –y humanista– que se esconde en su interior, por ello, intentaré acercarme a ciertas partes del mismo para dejar pinceladas de tan emocionante libro.

“*Escribiré un poema sobre nada*”, así parte su andadura en busca de la verdad, para poder liberarse de la bestia “... *aniquilar dentro de sí la fiera urdimbre de los sueños*”, y sigue “...*aún nos queda / la mortal emboscada de la memoria / partículas del vacío en el vacío*”, hermosa y valiente la búsqueda, pero entregada a una síntesis reflexiva llena de dolor, “... *¡La vida es como la muerte!... ¡como la muerte!...*”



En su incesante búsqueda de los significados, indaga “...*la causa oscura de la soledad...*” Y reta al entendimiento a que comprenda en dónde los límites de la muerte, o la muerte cuando la vida sólo parece existir en los recuerdos “...*de aceras negras solitarias...*” Donde “...*la sal se licúa...*” Es “...*el silencio de las bolsas blancas...*”, de los “...*recuerdos blancos... rojos*”; hasta llegar a donde “...*he hallado casualmente el rostro de la muerte...*” Aunque “...*nada hay horrible en él / tampoco de glorioso...*” La muerte como compañera “...*en el océano desierto de la luz / Solos...*”

Y, frente al dolor, restalla: “...*el grito nos contiene...*” Y, más adelante, con rotundidad trágica “...*Abierto el dolor / la carne abierta y la tempestad...*” Reflexión desde las vísceras “...*decidme si la sangre de los sueños / también brota...*” La existencia –el presente y el futuro– duele: “...*ráfagas de linterna celeste... anuncian el desastre... / ...cuando el acero desgarrar la carne...*”

Por lo que

*Si tenemos el desastre ahí delante de nosotros
Por qué no lo vemos...*

...

*Mientras los grandes cetáceos agonizaban
Los bosques se consumían
Y el viento y las aguas
Y la tierra entera agonizaba a nuestros pies...*

Se trata de nuestra condición autodestructiva de lobos esteparios: “...resistir cada día la tentación / De devorar a los tuyos...”

Vértice a vértice, concepto a concepto, para despertarnos airadamente de nuestra indiferencia “...Lenta es la perfección: instantáneo el asesinato...”

“...Mas los dictadores mueren impunes en su lecho...”

Y “...De los adoradores del becerro de oro –ya lo sabíamos– lo suyo es el saqueo...”

Estamos solos: nosotros y la muerte.

Y la incontestable explotación del hombre por el hombre, a la que *Grito y realidad*, de Matías Escalera Cordero, responde también, con una sensibilidad profunda y descriptiva que nos emociona:

*...Cuando un pobre llora pide justicia
cuando le dan su dólar pide justicia -tarde lo he sabido
vuestro dolor no tiene fin
por eso ahora os traigo la palabra justa: venganza-*

Acabar no importa...

Por eso, tal vez, en efecto, la “palabra justa” sea “venganza”.

Y, cuando las aspiraciones de nuestros amos se han adueñado también de nuestras conciencias

*...soñemos nosotros
soñad vosotros
sueñen ellos (con una American Express repleta).*

-Antes de morir-

Amén... (Amén...)

Y en un arrebato autocrítico nos confiesa, “... Hoy ha pasado ante mí la espada... / y no me he atrevido / a tomarla en mi mano .../ El miedo –y el cálculo– han atenazado mi puño .../ ¿habrá una nueva oportunidad para los cobardes? ...lo peor es resistir sobrio (es la sobriedad el castigo)”.

Este poeta que vivió en directo la caída del “Socialismo” en la Unión Soviética, y, aun así, desde la convicción del sueño revolucionario y socialista, se duele de las miserias presenciadas “...hablaremos de las banderas pisadas / y de los sueños concluidos.../ ...cantaremos luego la canción / de los vencidos... Antes de los traidores de sueños...”; con convicción y fuerza, denuncia la revolución traicionada, “...Yo os conozco / no echéis la culpa al destino.../ ...ya habéis sustituido a los amos... iarrojad de vuestros corazones el miedo!...”

*...Derrotas intransferibles
como huellas dactilares del antiguo dolor...*

El poeta no renuncia al sueño revolucionario “...Proscrita la épica del sacrificio y el combate: no digamos de las revoluciones.../ ...Ha llegado el momento de alzar el puño –otra vez– con el nombre”.

En su mirada hacia los seres solitarios, sus versos, llenos de tristeza descriptiva, nos hablan de la profunda sensibilidad del poeta hacia los que sufren solos el dolor de la exclusión:

*...Se acerca el invierno y siento desazón por los hombres solitarios
Hombres y mujeres con bolsas de plástico
Y las miradas tristes (aún más tristes que las grúas
como palillos cruzados contra las noches
de los circos y de las parejas disputándose el sentido)
En medio de las calles tristes
En las noches en que el invierno se acerca
Y un hombre solitario me mira a los ojos y no sé interpretar
Su mirada...*

...

“...Dice una mujer bajita: los papeles son nuestra vida... Un papel la vida su vida... Y la humillación encima de las aceras...”

Y entre tanto dolor y frustración el amor se abre paso y nos reconforta con versos llenos de sugerente apasionamiento y una fina sensibilidad: “...asirse a sus pechos... beber de esos recipientes de miel.../ ...saciar la sed en su piel de mármol.../ ...con aquella ternura recién estrenada / con tu piel nueva.../ ...Hoy he vuelto a mis sueños / de nuevo sus trazos olían a hierva nueva.../ ...Y los labios (oh los labios) ...todas las vidas / en una sola vida / todos los abrazos / en un solo abrazo...”

Entre tantos versos llenos de temblores de vida y registros líricos incontestables, no puedo sustraerme a la tentación de desgranar algunos de los que me han cautivado...

“...En estos días el sol nunca está donde se le espera...”

“... el sueño aquel de un mundo sin amos...”

“...Imprevisibles cadenas son nuestros actos...”

“...Manantiales de nubes como incendios...”

“...Hubo un paraíso posible antes de la cordura...”

“...Y un silencio en que germinan lentamente (los gritos de la cordura)...”

“...Desalmados domingueros de la vertiente opulenta...”

“...Si se escucha con atención el silencio...”

“...En realidad creemos crear la realidad...”

“...Hacer nos define y crea...”

“...Nos sobrevivimos (y no reparamos en ello)...”

Y no puedo terminar este breve recorrido por los poemas de Matías Escalera Cordero sin mencionar el poema “Pedacito de cielo”, dedicado a otro gran poeta, Antonio Orihuela; un poema que me ha emocionado de forma particular. En él se condensa todo lo que de vergonzoso tienen las diferencias sociales y las manipulaciones que los poderes dominantes económicos y políticos arman para someter la opinión de las masas de acuerdo con sus egoístas y criminales intereses...

PEDACITO DE CIELO

*Había un equipo de balompié (acaso
aún exista) llamado Pedacito de Cielo*

*Extraordinario e increíble Brasil
Pedacito de Cielo (qué sensibilidad para los nombres
hay en el Laberinto)*

*Eran niños de las chabolas de Río (ya serán hombres quizás
los contumaces) y jugaban al bello juego
De la pelota (hacía tanto que deseaba
Componer un bello canto al heroico bello juego de la pelota)*

*Pedacito de Cielo (qué creatividad
la de los pobres) Chabolas la gloria del bello juego
De la pelota: la pobreza vencida por la ilusión
De la competencia y del juego limpio (era la ocasión
propicia)*

*Además les habían repartido camisetas
Nuevas (se trataba de la semifinal
del campeonato de las chabolas)
Calcetines nuevos guantes nuevos (al guardameta)
Y botas nuevas*

El encuentro terminó con el último pitido

*Al final
Devolvieron las camisetas nuevas
Y los calcetines
Nuevos
Y las botas nuevas (y las manos del guardameta
quedaron desnudas
y todos descalzos igual que empezaron) cuando el sueño
Terminó y los de la televisión estatal
Se fueron (y sólo quedó la pobreza
de las chabolas y el silencioso ajeteo de las calles
cementarios y los muertos por venir de las viejas sandalias
sin calcetines)*

*El tiempo de la gloria de aquel Pedacito de Cielo
Duró los noventa minutos reglamentarios (no hubo prórroga
ni siquiera tiempo añadido)*

ECOS DE UN LIBRO COLECTIVO: *La (re)conquista de la realidad*

Numerosos textos, citas y reseñas han saludado a uno de nuestros libros, *La (re)conquista de la realidad*; saludado como necesario y oportuno, ha puesto sobre el tapete una cuestión insoslayable, ¿puede darse una literatura, un arte, sin referente real?

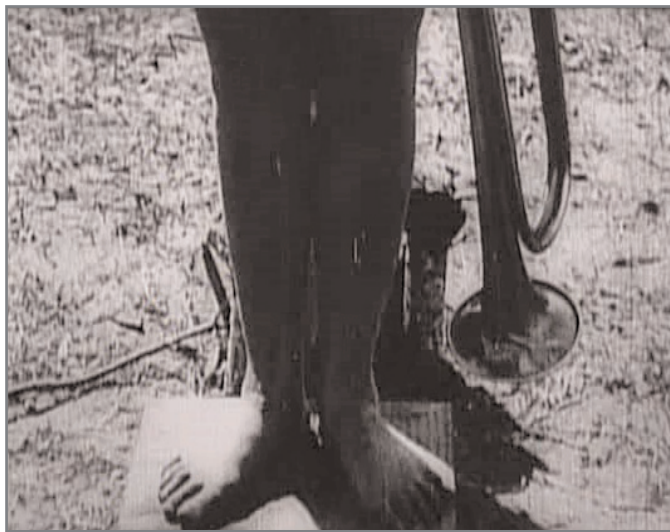
Aquí reproducimos algunas de las respuestas que ha provocado.

A) RESEÑAS

Reivindicación de lo real

Por Alberto García-Teresa [para *Diagonal*]

Desde posiciones de la Sociología de la Literatura (analizar qué provoca que sean creados determinados textos), los diferentes escritos agrupados en esta lúcida antología coinciden en manifestar la necesidad de recuperar lo real, los referentes, lo vital como expresión frente al vacío, que provoca un empobrecimiento intelectual cómplice de la resignación en el sometimiento. Al mismo tiempo, desmontan la farsa del “realismo” de ciertas manifestaciones burguesas para obreros (melodramas sobre la “marginación” y culebrones). Así, hacen patente el irrenunciable condicionamiento ideológico de todo acontecimiento artístico.



A veces puramente desde el ensayo, el texto teórico, y otras ofreciendo una perspectiva más historiográfica, se puntualizan los mecanismos empleados para evitar y huir de la realidad en el arte, así como su presencia disfrazada (para hacer tratar pasar como progresistas expresiones burguesas incapaces de ocultar sus raíces). Se enfatiza el peligro de la deshistorización, pues la Historia permite conocer el por qué de lo que ocurre y buscar, de este modo, alternativas y

salidas a ello. Igualmente, se habla de las consecuencias del arte (y de, por tanto, la responsabilidad de quienes lo practican) y, es más, se promueve tratar de conseguir provocar consecuencias con sus expresiones como creadores. Sin embargo, también se llega a plantear qué palabra poética se puede articular en un mundo deslexicalizado.

De este modo, estamos ante una interesante y muy sugestiva selección de textos de Alfonso Sastre, Belén Gopegui, Constantino Bértolo, Matías Escalera Cordero, Iris M. Zabala, Jorge Riechmann, Enrique Falcón, Antonio Orihuela, J. Antonio Fortes, Juan Antonio Hormigón, Julio Rodríguez Puértolas y Alicia García sobre

las maneras de abordar la ausencia de diálogo con lo real en la poesía, el teatro y la narrativa actual y favorecer la ética y la práctica cultural insurgente.

El volumen contiene algunos pasajes realmente fundamentales para reflexionar sobre el estado de la cultura imperante, y para observar con otra mirada fenómenos que parecen invisibles o subterráneos.

***La (re)conquista de la realidad:* herramienta y poética del compromiso**

Por David Becerra Mayor [para *Rebelión*]

Quizá resulte una obviedad pero es preciso reafirmarlo: *La (re)conquista de la realidad* es un libro. Llamar a las cosas por su nombre es una tarea imprescindible cuando el valor objetivo de las cosas pierde su sentido y su significado. Los libros, en la sociedad del capitalismo avanzado, dejan de ser libros en tanto que se convierten en mercancía. Ya no importa lo que transmitan, sino lo que rentabilicen.

La palabra encuentra su valor en el mercado.

Es por eso precisamente por lo que *La (re)conquista de la realidad* es un libro. La editorial que lo publica, Tierradenadie Ediciones, lucha desde su fundación contra esto: la mercantilización de la literatura. Y lo logra con una colección que no genera capital ni beneficios privados, sino que únicamente trabaja para la construcción de un pensamiento crítico, libre de toda dominación, que constituya una herramienta fundamental para la transformación social.

La (re)conquista de la realidad forma parte de este proyecto editorial. Es un trabajo colectivo que nace con un doble propósito. Por un lado, postula un análisis histórico –realista, real– de la literatura; es decir, analiza el hecho literario como el resultado de unas relaciones sociales específicas que, en última instancia, serán las que determinen su producción. Por otro lado, *La (re)conquista de la realidad* propone una nueva poética del compromiso basada en el conocimiento –análisis, conciencia– de la realidad en tanto que fuerza transformadora. Para ello cuenta con una nómina de autores que saben muy bien de lo que hablan. Novelistas, poetas, dramaturgos, profesores y editores, todos ellos coordinados por Matías Escalera Cordero, suman sus propuestas, su reivindicación de lo real, con tal de convertir este libro en una obra –una herramienta– de referencia fundamental para el estudio (y la producción) de la literatura. Constantino Bértolo, Enrique Falcón, José Antonio Fortes, Alicia García, Belén Gopegui, Juan Antonio Hormigón, Antonio Orihuela, Jorge Riechmann, Julio Rodríguez Puértolas e Iris M. Zavala discurren sobre el estado del realismo en la sociedad del capitalismo avanzado. No sobra nadie y los que faltan –Juan Carlos Rodríguez, César de Vicente, etc.– asoman, como presencia inevitable, desde un pie de página. Todos ellos (los que están y los que no) unen sus fuerzas para (re)conquistar –¿fue nuestra alguna vez?– la realidad. ¿La literatura actual –banal, vacua–, aunque tenga como referente la realidad, es realista? ¿El realismo es la única posibilidad de compromiso? ¿Es posible luchar por la realidad desde la literatura? Y, si no lo fuera, ¿esto debería desmovilizarnos al escritor comprometido con su realidad? Estas y otras preguntas se plantean –y acaso se resuelven– a lo largo del libro.

No se trata únicamente de reivindicar el realismo. Este libro no cae en la ingenuidad de que sólo desde el realismo se puede escribir la lucha de clases. Este postulado, que pronto supuso una diatriba irreconciliable en la



teoría marxista, queda superado aquí al considerar, de forma crítica, que aquello que caracterizaba el realismo decimonónico –la objetividad del espejo, etc.– estaba igualmente mediatizado por la subjetividad de clase. Era un realismo cuya pretensión era legitimar el orden burgués como orden natural y, por lo tanto, inamovible, eterno. Y esto está llevado al extremo en la sociedad actual. Por lo tanto, desde *La (re)conquista de la realidad* no se denuncia que en la literatura de la posmodernidad –eufemismo de capitalismo radical– se haya producido un abandono de la realidad; de hecho, hoy más que nunca, la realidad se configura como la estética dominante. Y digo realidad y no realismo a propósito. Así como en el siglo XIX la burguesía se legitimaba a través del realismo, en el siglo XXI se legitima desde lo real. La tendencia artística posmoderna es la estética del simulacro, es decir, un arte donde lo real y lo ficticio se mezclan en un todo ontológico. Ya no hay límites: el nivel narrativo se presenta como real. No es casualidad, por lo tanto, la proliferación de reality shows, talk shows o películas con estética de documental. La realidad abarca todos los géneros, pero es una realidad que no nos interesa, porque aparece mediatizada por la ideología dominante: legitima el discurso del capitalismo avanzado que postula el fin de las ideologías y de la lucha de clases.

Un reality cualquiera pretende representar la degradación del espacio público, la imposibilidad de las relaciones humanas –sociales– al margen de un liberalismo individualista; presentan el egoísmo y el fracaso de la convivencia como algo natural, inmanente a la condición humana, pero, como dijera un personaje de los Tres centavos de Brecht, «Nos gustaría ser buenos y no tan groseros, si tan sólo las circunstancias fueran diferentes». Desde esta presentación de la realidad –aparentemente objetiva y desideologizada– el capitalismo muestra la lógica de sus relaciones sociales. La forma del discurso inocente esconde detrás una ideología.



La estética del simulacro parte con el mismo objetivo. La gravedad de esta estética no sólo se encuentra en el ámbito artístico, donde –apurando mucho– todo cabe; lo peligroso es cuando el discurso penetra en los textos académicos, teóricos, etc., que conducen a la negación de la Historia. Paul Ricoeur, Hayden White o Roland Barthes son algunos de entre los que proponen que la Historia existe únicamente en tanto que entidad lingüística, es decir, que la Historia no es más que otro nivel narrativo. Según esto resulta imposible conocer la Historia y, claro, consiguientemente transformarla. Decía Barthes en un ensayo titulado Discurso de la Historia que «Nuestro conocimiento del pasado puede incrementarse, pero nuestro entendimiento no». Si no se toma conciencia de la Historia es inviable transformarla: he aquí el discurso dominante del fin de la Historia.

Por eso *La (re)conquista de la realidad* es un texto imprescindible. Es una herramienta ideológica en un mundo sin herramientas y sin ideologías transformadoras; es un material necesario para pensar dialécticamente. Dice Enrique Falcón en el libro que «la literatura no es más que un acto de ocupación»; pues bien, es necesaria la literatura para ocupar una realidad usurpada por el discurso capitalista. Hay que escribir la realidad en tanto que lucha de clases. No hay que pasar un espejo –una cámara fotográfica o instalar una cámara oculta en las calles– para atrapar la realidad, sino que se trata de analizar la lógica de las relaciones sociales. Ir a la raíz. Producir una literatura radical.

¿Puede esto ayudar a la construcción de un mundo nuevo? Quizá, por sí misma, no; pero como afirma Juan Antonio Hormigón en su escrito: con palabras que aquí hago mías –y quisiera que nuestras–: «esto puede desmovilizar a muchos; pero este no es mi caso».

No es el caso, en efecto, de los editores ni de los autores de *La (re)conquista de la realidad*.

B) PRESENTACIONES

La (re)conquista de la realidad o el decálogo del buen escritor

Por Santiago Martín

[texto utilizado por el autor para la presentación del libro en el Instituto Cervantes de Ljubljana, la capital de Eslovenia, el pasado mes de marzo]



El libro *La (re)conquista de la realidad: la novela, la poesía y el teatro del siglo presente* (Tierradenadie Ediciones, 2007) es un libro que apela al poder de la palabra. Es una obra que se esfuerza por avivar el debate sobre la función y los valores de la literatura. Pero sobre todo —y así lo leo y así lo creo— es un “manual del buen escritor” en estos tiempos revueltos que corren. Entre todas, hay diez afirmaciones, dispersas a lo largo del libro, que todo autor serio debería perseguir hasta la perfección... Y que constituirían, de por sí, una especie de “decálogo” para la escritura en el siglo presente.

Diez frases que resumirían y sintetizarían, además, una buena parte de los temas, las inquietudes y las principales propuestas de trabajo de todos los autores del libro:

“Nombrar, facultad humana, es crear realidad...” (Constantino Bértolo)

[Además]

“La realidad es una constitución social y podría ser construida de otra manera...” (Belén Gopegui)

[Aunque]

“La conquista de la realidad en la literatura no se hace presente en la actualidad...” (Juan Antonio Hormigón)

[Y]

“La capacidad para transformar el mundo ha desaparecido...” (Belén Gopegui)

[Sin embargo]

“El escritor es un ser atento a las vibraciones, los zumbidos y los murmullos...” (Jorge Riechmann)

“Escribir es examinar el reverso de las tramas y de las cosas...” (Jorge Riechmann)

[Y]

“La escritura no puede encerrarse dentro de las murallas de la ciudad...” (Jorge Riechmann)

[Pues]

“Sin entrega plena no hay literatura...” (Jorge Riechmann)

[Y]

“Para escribir hace falta verdad, y fidelidad a esa verdad...” (Jorge Riechmann)

[Por lo que]

“Hay que hacer libros que tengan consecuencias...” (Matías Escalera Cordero)

Tengámoslo en cuenta, pues, al escribir, pero también al leer.



La (re)conquista de la realidad¹

Por Arturo Borra

[texto utilizado por el autor para la presentación del libro en la librería Primado de Valencia, el pasado mes de febrero]

Presentar un libro como *La (re)conquista de la realidad* es una tarea difícil, no sólo por las apuestas que formula, sino también por los debates teórico-políticos a los que abre, incluso entre sus mismos participantes. En ese sentido, la sola coexistencia de una *multiplicidad* de perspectivas puestas en juego hace que cada una de las respuestas ensayadas sea llamada a *discutir* con las demás –en una relación de sentido que no siempre implica «complementariedad»-. Ahora bien, cuando un debate es auténtico no hay promesa de cancelación,

1.- Las siguientes reflexiones fueron elaboradas en el marco de la presentación del libro en Valencia (7/2/2008), donde participaron Enrique Falcón y Matías Escalera como autores y Laura Giordani y yo como presentadores. Dicha circunstancia explica por qué los comentarios se circunscriben exclusivamente a estos dos autores.

de arribar a un estado concluyente de la cuestión, incluso a pesar del consenso colectivo en combatir una literatura conformista que se desentiende de la crítica de las condiciones de existencia del presente. Es esa falta de cancelación, esa invitación a un debate sin término -que invita al lector a sumarse como interlocutor- lo que quisiera entonces celebrar.

Por lo dicho, resulta poco fecundo intentar reducir esa pluralidad discursiva a un *enfoque único*. Esa reducción omitiría diferencias conceptuales centrales, como por ejemplo, las relacionadas a la controversia sobre los realismos estéticos o el estatuto mismo del lenguaje y la retórica en la literatura². Desde esta interpretación, entonces, la unidad de estos ensayos no proviene de lo que comparten *de forma positiva*, sino de aquello con lo cual *antagonizan*: una literatura que ha resignado su voluntad de contribuir al cambio social o, dicho de forma taxativa, que ha renunciado a pedir cuentas a un contexto histórico-social marcado por la desigualdad, la injusticia y la explotación generalizadas en la actual fase del capitalismo globalizado³. De ahí que este libro *articula* posiciones diferenciadas para constituir las en punta de lanza contra unos discursos literarios dominantes en el campo artístico español, marcados por su *vaciamiento* o, incluso, por su renuncia a todo cuestionamiento radical de nuestras sociedades contemporáneas.



Identificar esas posiciones con un proyecto estético-político unificado (llámese «literatura crítica», «estética de la resistencia» o como se quiera) no debería ocultar las distintas líneas de argumentación y los modos plurales de producción estética que en la misma izquierda se producen.

Hechas estas salvedades, en su sentido global, *La (re)conquista de la realidad* constituye una intervención crítica en condiciones ideológicas y políticas adversas. De ahí su *inquietud*, la apuesta por una creación literaria que asume el riesgo de referirse al mundo desde un horizonte crítico -contra toda postura complaciente que tranquiliza las conciencias a costa de inmovilizar los pies-

Hasta donde conozco, habría que señalar un específico compromiso ético-político de sus autores; habría también que constatar una coherencia que siendo literaria excede la literatura, para incluir otras dimensiones de sujeto y, en particular, para implicar al escritor como ciudadano. Pero nada de eso nos exime de analizar unos enunciados específicos, imposibles de resumir en una presentación.

Asumiendo entonces esta pluralidad de sentidos, lo que en el antagonismo se *delimita* como punto compartido, lo que unifica parcialmente la heterogeneidad de los enfoques -que abarcan desde el psicoanálisis hasta la economía política, desde la teoría del teatro hasta la crítica literaria, pasando por la reflexión filosófica y comunicacional-, es la tesis fuerte de que no hay *literatura apolítica* aunque así lo pretenda un discurso literario hegemónico (atrapado por su despolitización radical). Dicho en otros términos: todo decir literario implica un posicionamiento del sujeto con respecto a la institución de nuestro mundo histórico-social. Desentenderse de esclarecer esa posición, de *tomar partido*, culmina en la construcción de una relación de indiferencia con respecto al presente orden social. Las consecuencias de ello son más bien previsibles: la legitimación de una cultura hegemónica que acepta la separación de arte y vida, de escritor y ciudadanía, de individuo y sociedad. La presunta neutralidad política, en este sentido, no es más que indiferencia práctica ante nuestro presente sacrificial.

2.- Por citar un solo ejemplo, véase el contrapunto que se plantea entre el ensayo de Iris M. Zavala y el de José A. Fortes.

3.- No es extraño que en el presente hasta la misma referencia al «capitalismo» resulte para muchos sospechosa. Es precisamente contra esa literatura que se atiene a una «retórica eufemística» con la polemizan los ensayos aquí reunidos.

Sin embargo –y nos lo recuerda Jorge Riechmann- la sola alusión explícita a una dimensión política no alcanza: la literatura, para ser valiosa, reclama un «contenido de verdad», aunque se trate de una verdad que “no preexiste a la búsqueda del poema”⁴. Y puesto que todo producto literario es resultado de un acto significativo (o incluso, de un «acto de ocupación» en un campo de combate ideológico, como señala E. Falcón), eso implicará que nuestros actos literarios *producirán efectos de sentido específicos*, de los cuales no cabe desentenderse. Si bien dentro del análisis semiótico desde hace décadas se insiste en la dimensión «performativa» del discurso (incluyendo el discurso literario), tienen razón algunos autores reunidos aquí al señalar la despreocupación por parte de las posiciones literarias dominantes de las consecuencias de sus intervenciones, como no sea la mera preocupación por ser aceptadas dentro de la vida literaria oficial o por acceder a unas industrias culturales que tienden a desconocer todo aquello que excede (y cuestiona) su lógica mercantil.

Dicho lo cual, asumiendo la condición irresumible del presente libro, quisiera detenerme en los ensayos de los participantes aquí presentes. *(Re)conquistar la realidad* significa que en algún momento se produjo una pérdida, un vaciamiento de(l) (sentido de) realidad por parte de la literatura dominante, que no es actual, sino que se remonta quizás a la “larga noche franquista”⁵, por decirlo con Matías Escalera (y también cabe preguntarse por la incidencia de factores que exceden lo nacional). Así, este libro parte de la constatación de una ausencia, acaso para interrogarla como síntoma de época. ¿Cómo imaginar en este contexto marcado por una economía de la omisión, por un *vacío abisal*, la reconquista de una realidad por parte del teatro, la novela y la poesía españolas? Escalera sugiere que ese objetivo podría conseguirse a través de *cierta* estrategia realista de condición crítica –en contraposición a otro tipo de realismos que ocultan la realidad misma-. Contra la radical deshistorización de la “novela histórica” –que en su *huida hacia atrás* escapa del presente novelable, marcado por la criminalidad objetiva-, contra el timo de la narrativa del asesinato misterioso –que aunque no escatima en sangre impide el conocimiento de los verdaderos verdugos-, contra todas las formas de «escapismo autodestructivo» –que conduce a una estética de la derrota-, cabe, pues, la apuesta por una *conquista*, que podría definirse como lectura de nuestra experiencia traumática, desde una literatura que procura resistir la uniformización ideológica⁶. Como señala el autor, hay *vías múltiples de acceso* a lo real, en las que la metáfora, la negación, el sueño, la introspección, la ira, la razón, también tienen su centralidad en esta *tarea de develamiento*



que cabe de una literatura que no se conforma con el olvido histórico y asume una arriesgada lucha contra la consagración del mercado en nuestras vidas. Es este tipo de «compromiso» –en contraposición a aquel que se *proclama* como *moda intelectual*- el que en estas páginas hallaremos; un compromiso, por lo demás, nada homogéneo y que ni siquiera se da por sabido.

En una dirección similar se mueve Falcón cuando llama a una politización de la poesía (siguiendo quizás un

4.- VVAA, *La (re)conquista de la realidad*, Tierradenadie ediciones, Madrid, 2007, p. 17.

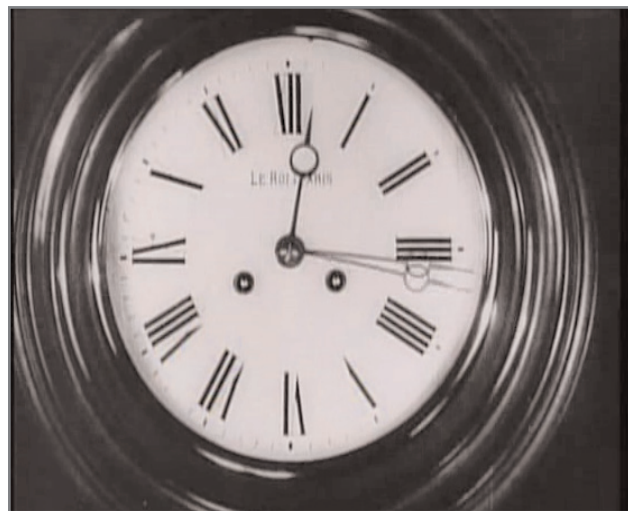
5.- *Ibid.*, p. 11.

6.- En este contexto, la exclusión de la narrativa breve y de géneros limítrofes como el epistolar no responde tanto a una omisión teórica como a una condición del propio campo literario español: la forma-novela y la forma-poesía predominan al punto de invisibilizar otros géneros literarios. Este relegamiento práctico, pues, señala una tendencia a la homogeneización literaria, incluso en sus alternativas de enunciación culturalmente aceptadas.

rumbo benjaminiano) que invoque un tiempo de la excepción, en que lo personal, lo histórico y lo estético se enlazan para batallar. El *realismo crítico* de Falcón es lucha contra la unidimensionalización de la poesía: se trata de desnaturalizar la “narcotización” de la vida social; mirar de frente la desesperanza, sin renunciar a la belleza como sed del poema. Pero Falcón resiste la tentación mesiánica: no quiere sustituir ninguna voz ni pretende ser portavoz de los oprimidos del mundo, sino *darles un lugar*, llamarlos a tomar parte, a erosionar las cunetas de la historia desde las que vociferan. Eso no equivale a un reclamo de transparencia, sino a un intento de recobrar el aliento, *situando* históricamente la injusticia, sin olvidar la necesidad de articular las luchas estético-políticas con otro tipo de acciones sociales. Tal es su gesto concreto que se posiciona ante el grito del mundo. Se comprende entonces que todo «estilo» tenga implicaciones morales. Porque contra todo presagio de fatalidad, habla aquí una poesía que conecta lo real con el poder. Y si para algunos movimientos sociales lo personal es político, aquí Falcón no duda en invertir la fórmula: *lo político es personal*. En este plano, no se trata de recluirse en el campo de la conciencia: lo que el autor llama “actual poesía política” también apunta –como estrategia contestataria- a desatar las posibilidades afectivas del poema, produciendo una «evidencia imprevisible». Lo central es esta dicción que habla desde la herida, desde los vínculos desgarrados, desde la promesa de una emancipación nunca garantizada que reclama una práctica conflictiva que incluye y desborda el campo poético.

En un “mundo repleto de víctimas”, la esperanza es posible si “tienen un futuro nuestros muertos”⁷. En esta lucha –nos dice Falcón- no queda excluida la posibilidad panfletaria –puesto que también hay buenos panfletos-, aunque también caben poemas políticos que apelan a otros recursos para expresar la “tensión acuciada a la intemperie”⁸, la ira que otros ocultan obnubilados por la lira. Ideología y utopía se enlazan para dar lugar a la “más insatisfactoria de las prácticas literarias”⁹ que es la poesía política (que no teme su nombre): “Hay partículas de sangre en todos nuestros poemas”¹⁰. Porque lo otro al lenguaje rabioso de la poesía política actual, no es una poesía apolítica, sino una –podríamos arriesgar- que al condenarse a la inconsciencia política, hace política aberrante.

Dicho esto, quisiera finalizar recordando las palabras de Pierre Bourdieu: “La lucha por la verdad no debería hacernos olvidar la verdad de la lucha”. Sirva este libro, entonces, como aporte a esas luchas en la que nos jugamos un modo de morar en el mundo.



7.- *Ibid.*, p. 46.

8.- *Ibid.*, p. 48.

9.- *Ibid.*, p. 49.

10.- *Ibid.*, p. 50.

C) Y UN INÉDITO

La fuerza de lo posible: sobre la capacidad de la ciencia ficción para cambiar el mundo.

A raíz de la lectura de *La (re)conquista de la realidad. La novela, la poesía y el teatro del siglo presente* (Tierradenadie Ediciones, 2007)

Alberto García-Teresa

Es obvio que la literatura no cambiará el mundo; el mundo lo cambian las personas. Pero las personas pueden ser lectoras; y en los libros se transmiten ideas. Y las ideas pueden conseguir movilizar a las personas a base de ofrecer nuevas miradas, plantearles nuevos horizontes o, sencilla y complejamente, sugerir; sugerir en un mundo donde reina lo explícito, lo inmediato, lo prefabricado y la (falsa) satisfacción a golpe de tarjeta de crédito.

La ciencia ficción puede contribuir a esa nueva mirada desde el momento en que trabaja con mundos posibles. En la ciencia ficción, la utopía es posible; cualquier cosa es posible. Y el simple hecho de mostrar su posibilidad otorga una perspectiva de realidad –mental– que llega a ser ilusionante: puede ser cierto. En un mundo, el nuestro, donde la caída del Muro de Berlín trajo consigo la Teoría del Fin de la Historia, valedores del Pensamiento Único y la fe en que el capitalismo globalizado es “el mejor de los mundos”, el simple hecho de plantear, en principio sólo de manera retórica, aunque plásticamente plasmado, otras posibilidades, de ofrecer a las mentes de los lectores (amputar el pensamiento es abortar la acción; enriquecerlo es fomentar caminos para llevarla a cabo) la sugestión de que existen otras muchas maneras de organizar la sociedad y de relacionarnos entre nosotros es ya un ejercicio de estímulo a la reflexión, a plantearse si se está de acuerdo o no con lo que nos rodea.

Afirmar que la literatura, que cualquier manifestación artística, está exenta de ideología es como aseverar que sus autores no están insertados en una sociedad. Su forma de relacionarse, de entender el mundo, de estructurarlo a él y a la sociedad, de posicionarse frente a cualquier acto humano (incluida la pasividad o la indiferencia como respuesta) es una manifestación política que se extiende a sus acciones. Y la escritura, ejercicio intelectual, no va a ser menos. Y la ciencia ficción, ejercicio especialmente intelectual por cuanto de desarrollo imaginativo y especulativo posee, mucho más.

Una de las características, a mi entender, más positivas del arte es su plurifuncionalidad. Su verdadera riqueza radica en ella, en su apertura de posibilidades ligadas a las necesidades (expresivas, afectivas, intelectuales, políticas) de cada individuo en cada momento. No posee una función excluyente, o más válida que otras; tiene las funciones que su creador pretenda otorgarle y que el lector busque y quiera reconocer. En ese sentido, cuando se opta por una función transformadora (para mí, función que debe ser la básica en un momento histórico lleno de injusticia, sufrimiento innecesario y desigualdad), la literatura tiene en su mano la oportunidad de poder arrojar preguntas. No de dar respuestas, sino de estimular para que el lector sea un receptor partícipe y activo, que deba implicarse, tomar decisiones... Pensar y hablar con su propia voz, en definitiva.

En ese sentido, la ciencia ficción es un mecanismo inigualable para plantear preguntas que no podrían ser formuladas de otra manera (al no limitarse a tiempos y mundos ya existentes). Los panoramas especulativos que plasma el género son universos repletos de ellas: ¿Cómo funcionará una sociedad con tales principios? ¿Qué pasaría si...? ¿Cómo sería la vida en estas condiciones? Son laboratorios de ideas, pues permiten poner en práctica (aunque sólo de manera ficcional) juicios teóricos con gran flexibilidad.

Por parte del escritor, la búsqueda del principio de verosimilitud aristotélico, pilar de toda narración de ciencia ficción, y de coherencia interna del mundo ficcional provocan un importante ejercicio intelectual en el autor

para darles vida y consistencia a tales ideas. De este modo, obliga a una necesaria y profunda reflexión, un replanteamiento continuo del sentido.

Para el lector, sumergirse en ese nuevo universo le permite observar su mundo y sus posibilidades con una dislocación espléndida para poder ganar distancia y perspectiva y, de este modo, analizar su realidad con detenimiento.

El mayoritario uso conservador que se ha dado a esta herramienta (aunque no es la parte que más ha trascendido el género), en temas, iconos, símbolos y enfoques, no invalida en absoluto sus capacidades. De hecho, es muy significativo que los primeros autores de ciencia ficción la utilizaran para mostrar otros mundos posibles (utopías socialistas, básicamente), con la transformación social como horizonte. Hay autores suficientes como ejemplos para caminar con esa perspectiva sin tener que partir de cero. Sólo hace falta voluntad, autocritica y reflexión para evitar la reproducción automática e inconsciente de elementos reaccionarios asimilados en la tradición de la ciencia ficción.

La distopía, con su carácter de hiperbolización de los asuntos socioeconómicos y políticos del presente más negativos para el autor, con su proyección desde el “si esto sigue así...”, es una herramienta importantísima para arrojar luz sobre los claroscuros de nuestros días. De hecho, es el subgénero de la ciencia ficción que más aceptación y difusión ha tenido (*1984*, de George Orwell, *Un mundo feliz*, de Aldoux Huxley, *20Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury) y el que mayor atención ha conseguido del público no especializado (hasta el punto de perder la etiqueta de “ciencia ficción”). La renuncia a ella, que puede palpase en buena parte de los escritores y lectores del género en la actualidad, es sólo una muestra del conformismo imperante. Pero su fuerza sigue estando vigente, y sus características no han dejado de poseer una potencia única, como demuestran brillantes distopías recientes (*Jennifer Gobierno*, de Max Barry, *Oryx y Crake*, de Margaret Atwood), más aún en un mundo de desinformación por sobreinformación, de ceguera por exceso de focos.

Por otra parte, la necesidad de autoexigencia estética es un componente intrínseco a la creación literaria. Reducirse a ella es una opción válida (por más que éticamente insuficiente), pero se debe ser consecuente con lo que se renuncia a ello, con lo que se está dejando de lado. Afirmar, por tanto, que son incompatibles la voluntad de transformación y la búsqueda de belleza estética es una forma burda y torpe de tratar de desprestigiar la primera. Las novelas críticas que son malas lo son porque son deficientes técnicamente, pobres estéticamente, pero no por el mero hecho de ser críticas. *Los desposeídos* o *La mano izquierda de la oscuridad*, ambas de Ursula K. Le Guin, *Todos sobre Zanzíbar*, de John Brunner, *Limbo*, de Bernard Wolfe, demuestran que se puede lograr un artefacto artístico impecable, incluso con riesgo en el plano formal, que contenga una fuerte carga disidente y de posibilidad de cambio.

Frente a la resignación actual, la desolación y la desilusión, frente a la homogeneización, la ciencia ficción muestra caminos, alternativas, posibilidades sobre las que sus lectores, tornándose en integrantes activos de una comunidad, pueden reflexionar y utilizar como pistas de despegue en la consecución de una sociedad distinta; justa, igualitaria y cooperativa.

reseña

Las transformaciones históricas del yo; sobre La hermenéutica del sujeto, de Michel Foucault

por Teresa Rejano García

Previendo una posible confusión en la interpretación general de su obra, Foucault advierte que no es el poder sino el sujeto el tema prioritario de su investigación¹. De modo que su propósito no ha sido tanto analizar el fenómeno del poder, o los fundamentos de tal análisis, como elaborar una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos se constituyen como sujetos. Esto supone abordar tres formas distintas de objetivaciones, de modos de transformar a los seres humanos en sujetos.

El primer modo está representado por la objetivación del sujeto hablante en la *Grammaire Générale*, la filología y la lingüística, incluyendo al sujeto productivo y trabajador en el análisis de la riqueza y la economía, y a la objetivación de la vida en la historia natural o la biología.



La segunda parte de su trabajo revisa los modos de objetivación a los que denomina “prácticas divisorias”. El sujeto está escindido tanto en su interior como respecto de los otros. Los ejemplos son el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, los criminales y los buenos ciudadanos.

Finalmente, en su última época investiga los modos en que los seres humanos se transforman a sí mismos en sujetos. En este caso ha elegido el dominio de la sexualidad, en el que también los hombres han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos.

Tras 1979, Foucault realiza un desplazamiento desde el estudio del arte de gobernar a la historia del gobierno de sí –del segundo al tercer modo de objetivación mencionados-. Se reconsidera históricamente al “sujeto” “a través del examen de las prácticas de formación, cuidado y cultivo de sí”, de las “técnicas de sí”, las cuales posibilitan una “estética de la existencia”, un arte de vivir. Esto implica cierto alejamiento de la problemática sexual para pasar a centrarse en la cuestión de la formación del sujeto individual, por medio del “gobierno de sí” y de las disciplinas del espíritu practicadas por filósofos griegos y latinos, tema principal de *La hermenéutica del sujeto*².

1.- Foucault, Michel, “Afterword: The Subject and Power”, en Dreyfus, Hubert L. & Rabinow, Paul, *Michel Foucault: beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 2ª edición, 1983, pág. 226.

2.- Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, Madrid, Akal, 2005. Recoge el contenido del curso impartido por Foucault en 1982 en el College de France donde desarrolla esta última concepción del sujeto apenas dos años antes de su muerte.

Dichas disquisiciones resultan tanto más pertinentes cuanto que, en la actualidad, expresiones tan familiares como “liberarse, ser uno mismo, ser auténtico”..., están para nosotros vacías de significación, así como de pensamiento. Es fácil coincidir con que los esfuerzos que se hacen hoy por reconstituir una ética del yo no deberían enorgullecernos. Más aún, en estos tiempos, la constitución de una ética del yo es una tarea urgente, fundamental y políticamente indispensable, puesto que es en la relación de sí consigo donde Foucault va a ver que descansa cierto punto de resistencia al poder político.

Para abordar este problema va a resituar dentro de un campo histórico el conjunto de las prácticas del sujeto que se desarrollaron desde la época helenística y romana hasta la actualidad, retomando la historia de las relaciones entre sujeto y verdad desde el punto de vista de las técnicas, tecnologías, prácticas, etcétera, que las normalizaron en la historia de Occidente.

Como punto de partida para este nuevo enfoque, Foucault elige para estudiar las relaciones entre sujeto y verdad la noción de “inquietud de sí mismo”, el hecho de preocuparse de sí mismo –*epimeleia heautou*-; y no la famosa prescripción délfica que inaugura el concepto de sujeto occidental del “conócete a ti mismo” –*gnothi seauton*-. Sin duda, esta fórmula fundadora de la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad, se prescribía como imperativo general de prudencia, y no como autoconocimiento, fundamento de la moral o como principio religioso. Asociamos la aparición de ese principio délfico a la figura de Sócrates, tal como lo presenta Platón en su Apología, pues tiene el cargo de incitar a los otros a “ocuparse de sí mismos”, desempeñando el papel de ser quien los despierta. La inquietud de sí constituye el momento del primer despertar, un principio de movimiento, de agitación fundamental que va a caracterizar la actitud filosófica a lo largo de toda la cultura griega, helenística y romana. Sería como el marco general dentro del cual aparece y se formula la regla “conócete a ti mismo” –*gnothi seauton*-, asociada a Sócrates. Sin embargo, como hemos visto, Sócrates es el hombre de la inquietud de sí. Importancia imperativa de este principio de la inquietud de sí la encontramos en Platón, en Epicuro, quien afirma en su Epístola a Meneceo que todo hombre debe ocuparse día y noche y a lo largo de toda su vida de su propia alma, en Demetrio el Cínico, que explica que es inútil dedicarse a especular sobre cierta cantidad de fenómenos naturales y, en cambio, es mucho más provechoso volver la mirada hacia las cosas inmediatas que nos conciernen personalmente; siendo asimismo central su papel entre los estoicos, en Séneca, con su noción de “*cura sui*”. Esta noción de inquietud de sí atraviesa toda la filosofía antigua, se amplía y modifica significaciones hasta el umbral del cristianismo, e igualmente la encontraremos en el ascetismo cristiano.



En el análisis de esta noción vemos, en primer lugar, que se trata de una actitud: con respecto a sí mismo, a los otros y con respecto al mundo. En segundo lugar, una manera determinada de atención, pues hay que trasladar la mirada, desde el exterior, los otros, el mundo, hacia “uno mismo”, lo que trae consigo cierta manera de prestar atención a lo que uno mismo piensa. En tercer lugar, también designa una serie de acciones que uno ejerce sobre sí mismo y que van a producir una modificación, una transformación del sujeto. Estas prácticas harán de esta noción una especie de fenómeno importante no sólo en la historia de las ideas o las teorías sino en la historia de la subjetividad, de las prácticas de la subjetividad. Y lo más curioso de todo es que la filosofía occidental pasó por alto esta noción cuando rehizo su historia, atribuyendo el valor y la intensidad al “conócete a ti mismo”.

Aunque para nosotros, hoy, resulta un poco fuerte y perturbador el mensaje de ese principio de la inquietud de sí, esa exhortación a exaltarse, a rendirse culto a sí mismo, tiene siempre un sentido positivo en todo el pensamiento antiguo. A partir de él se constituyeron las morales más austeras y rigurosas de Occidente y va a reaparecer en la moral cristiana, así como en la moral moderna no cristiana, aunque reestructurada en el interior de

una ética general del no egoísmo. Esta paradoja de inserción en una moral del no egoísmo de esos códigos del rigor moral marcados por la obligación de ocuparse de sí mismo, piensa Foucault que explicaría una de las razones por las que se descuida y desaparece el tema de la inquietud de sí de la mano de los historiadores. Otra razón de ese olvido puede verse también en el momento cartesiano que recalifica el conócete a ti mismo, situando la evidencia de la existencia del sujeto en el principio mismo del acceso al ser, a la verdad.

Si llamamos filosofía a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad, entonces, podríamos llamar “espiritualidad” a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para lograr ese acceso a la verdad, como purificaciones, ascesis, renunciaciones, modificaciones de la existencia..., y que constituyen ese precio que el sujeto paga por tener acceso a la verdad. La espiritualidad no va a llevar la verdad al sujeto por un mero acto de conocimiento legítimo porque es necesario que el sujeto sufra una transformación; que sea distinto de sí mismo para tener ese acceso a la verdad. Durante todo el período de la Antigüedad, la cuestión filosófica de “cómo tener acceso a la verdad” y la práctica de la espiritualidad (transformaciones necesarias en el ser del sujeto que permitirán ese acceso) nunca se separaron -a excepción de Aristóteles-. Varios siglos después, en la edad moderna, lo que da acceso a la verdad es sólo el conocimiento, lo que traerá como consecuencia que en lo sucesivo el acceso a la verdad se convierta en el camino indefinido de un progreso cuyo final no se conoce. En lo sucesivo, la verdad no será capaz de salvar al sujeto -según Foucault- porque no es más que el resultado del olvido de la noción de inquietud de sí por el pensamiento filosófico.



Estos lazos no se rompieron de forma arbitraria ni definitiva en este “momento cartesiano”. El conflicto no se dio entre la espiritualidad y la ciencia sino entre la espiritualidad y la teología, cierta teología, fundada en Aristóteles, que afirma la correspondencia entre un Dios que lo conoce todo y sujetos susceptibles de conocer. Aquí el pensamiento filosófico se separa de las condiciones de espiritualidad cuya formulación más general era el principio de la *epimeleia heautou* -la inquietud de sí-. Doce siglos de conflictos entre espiritualidad y teología hacen florecer todas las prácticas del conocimiento espiritual, el desarrollo de saberes esotéricos, la alquimia, que no son sino pruebas de que ese conflicto no era entre ciencia y espiritualidad. En todo este tiempo hubo numerosas superficies de contactos, por ejemplo la noción de “reforma del entendimiento” de Spinoza. Para él, el problema del acceso a la verdad estaba ligado a una serie de exigencias de transformación del propio sujeto por sí mismo. En casi toda la filosofía del siglo XIX en adelante -Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl, Heidegger-, cierta estructura de espiritualidad intenta vincular el acto de conocimiento y sus efectos a una transformación en el ser mismo del sujeto.

En el análisis histórico de la *epimeleia eautou*, Foucault va a aislar tres momentos: el momento socrático-platónico, en el que aparece la inquietud de sí; en segundo lugar, el período de la edad de oro de la cultura de sí, la inquietud de sí en los dos primeros siglos de nuestra era; y, por último, los siglos IV y V, momento de la ascesis filosófica pagana y su paso al ascetismo cristiano.

El primer momento del nacimiento de la teoría de la inquietud de sí se ilustra con el diálogo *Alcíades* de Platón. En él, la necesidad de “ocuparse de sí mismo” está ligada al ejercicio del poder, como condición para ejercer el poder político sobre los otros, de tal modo que uno no puede gobernar a los otros si antes no se ha ocupado de sí mismo. Por otro lado este principio está ligado también a la necesidad de educación, tenemos aquí un aspecto pedagógico, necesidad de preocuparse por uno mismo debido a la insuficiencia de la educación. Por ello resulta muy importante la edad, uno no puede empezar a ocuparse de sí mismo a edad tardía, sino cuando sale de la mano de los pedagogos y va a entrar en el período de la actividad política. Se trata de una actividad, una necesidad de los jóvenes en una relación entre ellos y su maestro, o ellos y su amante. Y, por último es neces-

rio ocuparse de sí cuando se advierte que se ignora, no se sabe cuál es el objeto del buen gobierno. Ignorancia de las cosas que habría que saber e ignorancia de sí mismo, ese yo, sujeto, del que debo ocuparme para poder ocuparme de los otros, los demás a quienes tendría que gobernar. Estas tres cuestiones forman esa imagen que conocemos en los diálogos platónicos-socráticos.

Antes de Platón y Sócrates ya existía la idea de que era necesaria una tecnología de sí para lograr un acceso a la verdad. Esta tecnología de sí consistía en poner en juego una cierta cantidad de prácticas, ya manifiestas en la Grecia arcaica y en muchas civilizaciones. Prácticas como ritos de purificación, necesarios para el contacto con los dioses y para que pudiesen decirnos la verdad; las técnicas de concentración del alma, para evitar la dispersión del alma debido a las perturbaciones externas, el peligro exterior; la técnica de la retirada, “anacoresis” o ausentarse *in situ*, dentro del mundo en el que estamos situados, sin experimentar las sensaciones, sin agitar-nos; la práctica de la resistencia, ligada a la concentración del alma y a la retirada hacia sí mismos, hace posible soportar las pruebas duras y dolorosas o resistir las tentaciones.

Todos estos ejemplos de prácticas de sí –técnicas de sí- que ya existían en la Grecia arcaica, se integran en el pitagorismo con sus componentes ascéticos y se difunde dentro del pensamiento platónico como el primer paso de una serie de desplazamientos y reorganización de esas mismas técnicas en la época helenística y romana, que se convertirá en la gran cultura de sí.



En el texto del Alcibiades, todas esas viejas tecnologías del yo se sometieron a una profunda reorganización. Cuando se habla de la necesidad de ocuparse de sí mismo, Sócrates, embargado por la duda, desemboca en la pregunta: ¿qué es ocuparse de sí mismo?, ¿qué es ese sí mismo del que hay que ocuparse? Y, por otro lado, ¿qué es la inquietud? La respuesta será ese elemento que es igual del lado del sujeto y del lado del objeto, presente en la inquietud de sí. El sujeto que “se ocupa de” sí mismo como objeto: el alma. La cuestión que se plantea es la del sujeto. Se trata de poner de manifiesto al sujeto en su irreductibilidad y es el alma el sujeto de la acción, en cuanto se vale del cuerpo como instrumento. Pero no se trata del alma sustancia –y esta evidencia es muy importante para Foucault- sino del alma sujeto. Por lo que ocupar-

se de sí, será ocuparse de sí en cuanto uno es “sujeto de” muchas cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto que tiene cierta actitud... En este momento, la inquietud de sí va a poder distinguirse de otros tipos de actividades que no son inquietudes de sí: en la enfermedad uno se ocupa de su cuerpo, no de sí mismo como sujeto; la economía se ocupa de los bienes, pero no de uno mismo. Será en el autoconocimiento donde la tradición platónica y neoplatónica encuentre la realización de la inquietud de sí. Éste dará acceso a la verdad y, a su vez, este acceso permitirá reconocer lo divino en uno mismo –estos elementos, como vemos, tan cercanos a las prácticas arcaicas, no se encuentran así distribuidos y organizados en las formas de inquietud de sí epicúrea y estoica-. En esto va a consistir ese doble juego que el platonismo va a realizar a lo largo de toda la cultura antigua y la cultura europea. Por un lado va a replantear las condiciones de espiritualidad que son necesarias para tener acceso a la verdad, pero al mismo tiempo, planteó el clima de desarrollo de lo que podríamos llamar una “racionalidad”, es decir, reabsorbió la espiritualidad en el movimiento del conocimiento.

El otro momento de la historia de la *epimeleia heautou* que Foucault aísla para su estudio es el período del renacimiento de la cultura clásica del helenismo, y que abarca más o menos los siglos I y II de nuestra era. Justo el período anterior a la difusión del cristianismo y que constituye una verdadera edad de oro en la historia de la inquietud de sí, entendida ésta a la vez como noción y como práctica e institución. La necesidad de la inquietud de sí en este período no va a afirmarse al final de la adolescencia como pedagogía para la adultez, como se determinaba en el Alcibiades, sino que ahora será una obligación permanente que debe extenderse a lo largo de toda

la vida. Se hace así una asimilación entre “filosofar” y “cuidar su propia alma”. El período clave de esta actividad se situará en la etapa media de la adultez, según algunos textos estoicos, e incluso en el paso de ésta a la vejez –cuando se siente que se termina la vida mortal y es necesario ocuparse del alma-. De este modo, como consecuencia, al convertirse en una actividad adulta, la inquietud de sí acentúa su función crítica y va a tener un papel corrector, a la vez que formativo. No se trata de una preparación del individuo para una profesión o actividad social, como en el período platónico, que forme al individuo para hacer de él un buen gobernante; sino que se trata de formarlo para poder superar todo aquello que pueda acontecer, todas las desdichas que puedan afectarlo. Esta ética de la práctica de sí ya no se impone contra un fondo de ignorancia que debe ser superada –Sócrates-, sino contra un contexto de errores, malos hábitos, dependencias que es preciso corregir y liberar. Ahora el centro es Corregir/Liberación, mucho más que Formación/Saber.

Otra consecuencia será el acercamiento de la actividad de sí a la medicina, pues esta práctica tiene como fin corregir, reparar, una función terapéutica. Aquí vemos una correlación entre filosofía y medicina, práctica del alma y medicina del cuerpo tras la que va a surgir la idea de la asociación de un grupo de gente para practicar el cuidado de sí, también una escuela de filosofía dará respuestas a las necesidades del alma, curándola de las pasiones y males que sufra. Epicteto concibe la escuela de filosofía como un hospital del alma, un dispensario del alma³. También es famosa la frase de Epicuro: “vacío es el discurso del filósofo que no cura ninguna afección humana...”. Es así como vamos a presenciar el resurgimiento del cuerpo como un objeto de preocupación, de modo que ocuparse de sí será a la vez ocuparse del alma y del cuerpo –lo vemos con Séneca, Marco Aurelio, Frontón y Elio Aristides-.



Y como tercera consecuencia de ese desplazamiento cronológico de la práctica de sí del final de la adolescencia a la madurez y la vida adulta será la asunción de una importancia nueva y de un nuevo valor de la vejez. En la cultura griega tradicional, la vejez es algo honorable, supone sabiduría, pero también debilidad, no es deseable. En cambio, si la vejez ha sido bien preparada por la práctica de sí, el anciano es el yo que se alcanza a sí mismo, que mantiene consigo una relación consumada y completa de dominio y

satisfacción. Por ello no hay que considerarla como el término de la vida sino como meta positiva de la existencia, será en la vejez donde hallaremos la tranquilidad y el goce de sí, también será el ejercicio para prepararnos para la muerte. De aquí surge una intrincación con la medicina, y la inquietud de sí se integra con la fórmula general del arte de vivir (*tekhne tou biou*).

Otro desplazamiento con respecto al platonismo de este principio de la inquietud de sí, consiste en que ya no es una recomendación reservada a ciertos individuos para un fin concreto, sino que ahora se presenta como una regla aplicable a todos, sin condición de status y sin finalidad técnica o social, aunque la meta de la práctica de sí: el yo, el status pleno e integro del sujeto, sólo es aplicable a algunos. La inquietud de sí no va a encontrarse sólo entre los más ricos y privilegiados, puesto que también la encontramos entre las clases menos favorecidas, pero en este caso fuertemente ligada a la existencia de grupos religiosos con cultos y procedimientos ritualizados. Podemos ver entonces dos grandes polos, un polo más popular, más religioso, cultural, por un lado; y, en el otro extremo, cuidados del alma, cuidados de sí, prácticas de sí, que son más individuales, más personales, más cultivados, más propio de los medios más acomodados y que se apoyan en parte sobre las redes de amistades. En consecuencia, la inquietud de sí siempre cobra forma en el interior de redes o grupos determinados y distintos de sí, con combinaciones entre lo cultural,

3.- Epicteto, *Entretiens*, II, 21., Trad. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1963, págs. 93-95

lo terapéutico y el saber, la teoría, pero relaciones variables, en todo caso según los grupos y los casos. Encontramos, pues, una vez más la división entre “algunos y los otros” –todos los demás-, pero esta vez lo que los define es la relación consigo, la manera en la que se han autoconstituido como objeto de su propio cuidado, éstos serán los capaces de ocuparse de sí mismos y los que podrán dirigirse a todos. Esta forma la veremos en el corazón mismo del cristianismo en lo que respecta al problema de la Revelación, de la Fe, del Texto, de la Gracia, etcétera. Pero lo verdaderamente importante es que la cuestión del yo y la relación consigo ya se había problematizado en Occidente bajo la forma de la universalidad del “llamado” y la escasez de la salvación, de la que nadie, en principio, estaba excluido. Más tarde estará en el corazón de la mayoría de los problemas teológicos, espirituales, sociales y políticos del cristianismo. Podría decirse que la civilización griega, helenística y romana dio lugar a una verdadera cultura del yo que en los siglos I y II de la era cristiana va a tomar dimensiones considerables.

En la práctica de sí en el período helenístico y romano la relación con el otro, aunque es igual de necesaria que en la época clásica, tiene una forma distinta. El sujeto no debe tender hacia un saber que sustituya su ignorancia, sino hacia un status de sujeto que no conocía, definido por la plenitud de sí consigo. Para ello, para constituirse como sujeto, debe intervenir el otro, el maestro. Ahora el maestro no lo será ni de la memoria, ni de la transmisión de lo que no sabe, sino que va a intervenir activamente en la reforma del individuo y su formación como sujeto, será el mediador de este proceso de constitución del sujeto. Esta intervención va dirigida a la corrección, rectificación, reforma, a sacar de un estado patológico, mórbido al dirigido, a sacarlo de la estulticia –polo opuesto de la práctica de sí-. El *stultus* es el que está abierto al mundo externo y es incapaz de discernir entre el contenido de las representaciones externas y los elementos subjetivos que se mezclan en ella, sus pasiones, sus deseos, sus ilusiones, hábitos de pensamiento, etc. Se encuentra disperso en el tiempo y deja que la vida pase cambiando de opinión sin parar, sin memoria ni voluntad, puesto que se encuentra determinado por lo que procede del exterior y lo que viene del interior. Su voluntad no se dirige hacia él mismo, el yo, como objeto que pueda querer libremente. El *stultus* es, por tanto, quien no quiere, no se quiere a sí mismo y necesita la intervención del otro para llegar a una situación de dominio de sí. Este intermediario es el filósofo, que dice cómo hay que conducirse y cómo hay que conducir a los otros hombres mediante su práctica, su discurso y a través de dos grandes formas institucionales: la forma de tipo helénico, escolar, y la forma romana que es la del consejero privado. Ambas son ejemplos de modalidades muy distintas de la dirección. La forma romana no deriva de la estructura de la escuela sino que se trata de una especie de dependencia semicontractual que implica un intercambio simétrico de servicios, con un status social desigual. Sería como un consejero que emite su opinión ante determinadas circunstancias, guiando al que es su patrón. El filósofo en su papel de consejero será muy común durante épocas de crisis –mediados del siglo I; principios del siglo III-. La práctica de los filósofos se enreda con los problemas esenciales que se plantean a los individuos, de modo que la profesión del filósofo se desprofesionaliza, y aparece más como consejero. La función del filósofo no consistirá ya en proporcionar los modelos generales característicos de Platón, sino en facilitar consejos, circunstanciales o particulares.

La práctica de sí se convirtió en los siglos I y II en una práctica social. Se ejerció y desarrolló esta práctica al margen de la institución filosófica y de la profesión filosófica, con el objeto de hacer de ella un modo determinado de relación entre los individuos como un principio de control del individuo por los otros, de formación. Ligar la práctica de sí a la práctica social supone conectar la relación de uno mismo con las relaciones de uno mismo con el otro. Foucault afirma que es así como se desarrolla una nueva ética de la relación verbal con el otro y que él designa con la noción de “parrhesia”. La *parrhesia* puede traducirse, en general, como “franqueza”, “apertura de corazón”, “apertura de pensamiento”, designa un principio de comportamiento verbal que es preciso tener con el otro en la práctica de la dirección de conciencia.



La inquietud de sí que en Platón veíamos notoriamente abierta a los otros, en los siglos I y II aparece como enclavada en sí misma. Las técnicas del yo, y toda la práctica de sí mismo se revela como fin último, suficiente para sí mismo, sin intervención de la inquietud por los otros. El yo por el que nos preocupamos ya no es un elemento de transición hacia otra cosa –la ciudad o los otros–, sino la meta definitiva y única de la inquietud de sí. Por lo tanto no debe considerarse como introductoria a la inquietud por los otros. Uno se preocupa por sí mismo para sí mismo, somos nuestro propio objeto, nuestro propio fin en la práctica de la inquietud de sí. En la medida en que el yo se afirma como objeto de una inquietud, se da una identificación más marcada entre técnica de vida e inquietud de sí. El arte de vivir va a girar en torno a la cuestión de la transformación del propio yo para poder acceder a la verdad, siendo así en la época helenística y romana como se da una absorción de la filosofía, como pensamiento de la verdad.

Poco más tarde, en la espiritualidad cristiana, va a presentarse el ascetismo y el monaquismo como el cumplimiento de una filosofía antigua pagana, íntegramente dominada por el tema de la conversión o la catártica. La vida de ascesis, la vida monástica será la verdadera filosofía; el monasterio será la escuela de filosofía. La historia de la subjetividad, la historia de las relaciones entre el sujeto y la verdad se inscribe en el marco de esta cultura de sí que se desarrolló a partir del período helenístico y que conocerá a continuación en el cristianismo y más tarde en el Renacimiento y en el siglo XVII toda una serie de transformaciones.

Un elemento muy importante en esa cultura de sí es la noción de “salvación”. Según nuestros esquemas constituidos a través del cristianismo, la salvación nos pasa de la muerte a la vida, de la mortalidad a la inmortalidad, de este mundo al otro, también nos pasa del mal al bien. Ligada a algún acontecimiento dramático, es una operación por medio de la cual el sujeto que se salva es el agente de su salvación, pero siempre se requiere a alguien más (otro). En el pensamiento helenístico, romano o en la Antigüedad Tardía se considera la salvación como una noción filosófica, independientemente del refuerzo religioso. En el campo de la filosofía, la salvación se convierte en un objetivo de la vida y la práctica filosófica, no remite a otra cosa que a la vida misma, sin referencias a la muerte, inmortalidad o el otro mundo. Como concepto filosófico, se trata de una actividad que se desarrolla a lo largo de la vida y el único operador es el sujeto. Actividad permanente del sujeto sobre sí mismo que tiene su recompensa en una relación del sujeto consigo, cuando se vuelve inaccesible a las perturbaciones exteriores y encuentra en sí una satisfacción que no necesita de nada más, sólo a sí mismo –puede verse aquí los dos grandes temas de la ataraxia-. Esta salvación no tiene nada que ver con la salvación mediatizada por la ciudad –como encontrábamos en Platón–, ni con la salvación con forma religiosa, que en el cristianismo implicará una renuncia a sí mismo. Al contrario, la salvación asegura un acceso a sí mismo, uno se preocupa por sí mismo para sí, es esta una autoafirmación en la que se funda la noción de salvación.

Todo lo relativo al regreso a nosotros mismos desviándonos de lo exterior, nos remite a una noción de extrema importancia para Occidente, no sólo en el cristianismo: la noción de conversión, una tecnología del yo que desempeñó en la filosofía un papel decisivo y de gran importancia en el orden de la moral. La noción de conversión “metanoia”, tal como se desarrolló en el cristianismo a partir del siglo III y IV, indica penitencia y cambio; sólo puede haber conversión en la medida en que se produzca una ruptura en el interior mismo del sujeto. El yo que se convierte es un yo que ha renunciado a sí mismo, muere para sí mismo para renacer en otro yo. En la conversión helenística y romana, en cambio, el propio yo es el objetivo, para lograr una relación plena de sí consigo; luego si hay ruptura, ésta consistirá en desviar la mirada de los otros, de las cosas del mundo, de la agitación cotidiana... apartar-



se de los otros para escucharse mejor a sí mismo, concentrando toda la atención en esa trayectoria de uno a uno mismo para alcanzar al fin, al yo.

En este punto se hace necesario explicar cómo se define la relación que hay entre el decir veraz y la práctica del sujeto. En palabras de Epicuro: la *paideia* –cultura general que hace a un hombre libre–, se distingue de la *physiología*, su opuesto, que es el conocimiento de la naturaleza, en cuanto puede servir de principio a la conducta humana y de criterio para nuestra libertad; y que es susceptible de transformar al sujeto en un sujeto libre (sin miedo a la naturaleza, los dioses y el mundo). Y en esto consiste la relación, el sujeto libre podrá, siendo capaz de comprender las verdades de la naturaleza, cambiar su modo de ser. Así se definirá el arte del fisiólogo, como un saber del mundo, de las cosas y de los dioses que afecta al sujeto, lo asume y lo hace cambiar, su función es la modificación del sujeto. En esta tesitura Foucault puede afirmar que no es el sujeto –conciencia– el objeto del discurso verdadero, sino el resultado de la modificación de su ser debido a la *physiología* –práctica de sí–. El precepto de la “conversión a sí” se constituyó, a partir de todo ese conjunto de fenómenos y procesos históricos con la intención de emitir un discurso verdadero sobre el sujeto, sobre ese sujeto que no somos.

Ese modelo helenístico del que hablábamos, en opinión de Foucault, fue recubierto históricamente por otros dos grandes modelos: el platónico –modelo de la reminiscencia–; y el cristiano –modelo de la exégesis– y lo que justamente ahora se propone es separarlos. El modelo de la reminiscencia, que identifica inquietud de sí y autoconocimiento, y el modelo de la exégesis, que da al autoconocimiento la función exegética de detectar la naturaleza y el origen de los movimientos internos del alma, gozaron de gran prestigio histórico, se enfrentaron entre sí en los primeros siglos de la historia del cristianismo, dominaron el cristianismo que se encargó de transmitirlos. Pero entre estos dos modelos existió otro que acentúa la inquietud de sí, se trata del modelo helenístico, que pone como objetivo a alcanzar al yo. La moral formada en este modelo intermedio fue repatriada por el cristianismo. En dicho modelo el tema del autoconocimiento se daba en la “conversión a sí” y en relación con la naturaleza. El conocimiento de la naturaleza, el conocimiento del mundo, será necesario para alcanzar los objetivos de esa moralidad estoica tradicional, que no es extraña al cristianismo y que encontramos en los textos de Séneca. Primero, la necesidad de vencer los vicios como principio de dominio de sí. Segundo, lograr firmeza y serenidad en la adversidad. Tercero, luchar contra el placer, (se trata de las tres formas de combate tradicional contra los vicios). Cuarto, no se perseguirá los bienes pasajeros, se debe encontrar la felicidad y el bien último en nosotros mismos. Quinto, y como resultado de los anteriores, lograr la plenitud de la relación consigo y estar listo para la muerte.

En los textos de Séneca y de Marco Aurelio, ser libre es huir de la servidumbre de sí mismo; dejar de exigir mucho de sí mismo, dejar de imponerse todas las obligaciones de la vida tradicional. Y para lograr esa liberación en la relación consigo, es necesario el estudio de la naturaleza, lo cual asegura una contemplación del sujeto como objeto dentro del mundo. Consiste en hacer un recorrido a través del mundo, de las cosas del mundo y sus causas, captar su organización para así comprender cuál sea la racionalidad del mundo y reconocer que esa razón es la misma de Dios y es del mismo tipo que la nuestra, lo que nos permite conocerla. No tenemos aquí un saber del ser humano, del alma o de la interioridad que se constituya junto al saber del mundo o contra el saber del mundo. Lo que sí tenemos es un saber espiritual que necesita un necesario desplazamiento del sujeto que permite captar las cosas en su realidad y a sí mismo. El efecto que produce ese saber sobre el sujeto es el descubrimiento de la libertad del sujeto y de un modo de ser, el de la felicidad. Al final se da una transfiguración del sujeto por efecto del saber, de ahí que constituya lo que hemos llamado saber espiritual. Este saber, poco a poco fue recubierto y borrado por otro modo de saber, saber de conocimiento, ya no de espiritualidad.

Hasta aquí hemos tratado el tema de la conversión a sí desde la perspectiva del conocimiento; del saber, pero para esta conversión a sí es necesario una serie de prácticas que el sujeto tiene que hacer sobre sí mismo. En términos generales, se llama a este ejercicio sobre sí mismo “askesis”. En la Antigüedad tardía, la ascesis no consistía en el renunciamiento a sí –como sí ocurría en el cristianismo–. Al contrario, consistía en la constitución de sí mismo, proveer al sujeto de un equipamiento que lo prepare para los acontecimientos de la vida, hacerlo fuerte para lo que pueda suceder –*paraskeue*–. La *paraskeue* es el conjunto de prácticas del sujeto que le permitirá ser más fuerte y más sabio y así afrontar los acontecimientos. Además es el elemento de transformación del *logos* en *ethos* que hace que el decir veraz se constituya como un modo de ser del sujeto, en la filosofía estoica, son los *dogmata* y los *praecepta*. Esta ascesis de la práctica de sí liga al individuo a la verdad, pero no se trata de un



sometimiento a la ley, sino que permite adquirir los discursos de verdad que el sujeto necesita para establecer una buena relación consigo mismo.

En la ascesis, el primer proceder será la escucha, permite recoger el *logos*, lo que se dice de verdad. Esa verdad escuchada, se adentra en el sujeto, se convierte en suya y se constituye así el principio del *ethos* –del discurso de verdad, se pasa así a la regla fundamental de conducta-. El sujeto comienza su trabajo sobre el alma cuando el *logos* ha sido escuchado; de ahí la necesidad de la escucha, pues la verdad sólo puede decirse por discurso –*logos*- y transmisión oral. Si para hablar es necesario un arte –*tecne*-, también para escuchar hace falta experiencia, habilidad adquirida, práctica asidua, atención,

etc. La escucha no es una *tecne*, es el primer estadio de la ascesis, con ella empieza el contacto con la verdad. Por ello es necesario depurarla con diversos medios: prácticas del silencio, de atención. Por otro lado, el oyente debe dirigir su atención hacia el referente, la cosa, la proposición verdadera (en la escucha filosófica), en cuanto puede ser transformada en precepto de acción, es decir, la cosa verdadera que escucha se convierte en principio para sí. Esta apropiación consiste en hacer que, a partir de esa cosa verdadera, uno se convierta en el sujeto que piensa la verdad, y a partir de ese sujeto, llegue a ser un sujeto que actúa como corresponde. Y en esto consiste también la meditación –*meditatio*-: ejercicio en el pensamiento, ejercicio que necesita la lectura y la escritura. En los siglos I y II, la escritura se afirma como un elemento del ejercicio de sí. La lectura es prolongada y reactivada por la escritura, de ahí que sean elementos muy importantes para la ascesis estoica. Al releer para sí mismos se incorpora el discurso de verdad que se escuchó de otro. En esta época, lectura, escritura, notas para sí mismos, correspondencia –cartas-, etc., constituyen toda una actividad de cuidado de sí y cuidado de los otros.

A través de una mirada retrospectiva en la espiritualidad y pastoral cristianas también vamos a encontrar un extraordinario desarrollo en el arte de hablar. Por un lado, el hablar del maestro se funda en el hecho de la existencia de una palabra fundamental: la del Texto. En la institución eclesiástica, el maestro enseña la verdad mediante prescripciones, también es director de conciencia, maestro de penitencia y confesor. La obligación de la confesión no existe en la Antigüedad griega, helenística o romana. El dirigido, aquel a quien el discurso del maestro conduce a la verdad, no tiene que decir la verdad sobre sí mismo, ni siquiera tiene que decir la verdad. Aunque sí existe la obligación de ser franco con los amigos, lo que cada uno guarda en su corazón, son elementos muy diferentes de lo que llamamos “confesión”, en el sentido espiritual de la palabra, necesaria para la salvación. En la Antigüedad, la confesión no tiene valor espiritual, y este es uno de los rasgos más notables de la práctica de sí en esa época. Aunque el sujeto debe convertirse en sujeto de verdad, debe ocuparse de discursos verdaderos, en ningún modo es necesario e indispensable que diga la verdad de sí mismo, como sí ocurre en la espiritualidad cristiana. En esto consistirá la ascesis, en sentido filosófico, cuya misión será constituir al sujeto como sujeto de verdad mediante una técnica y una ética del silencio, la escucha, la lectura y la escritura. Este sería el procedimiento técnico, la *tecne*, que es necesario para transmitir el discurso de verdad que constituirá al sujeto, y que se conoce con el término “*parrhesia*”.

La ascética filosófica, que se presenta y define en la filosofía del alto Imperio como una práctica y una cultura de sí, en esencia es una cuestión técnica. Una técnica que prescribe una serie de ejercicios como la abstinencia, meditación, meditación de la muerte, examen de conciencia, etc. Pues bien, esos ejercicios y esta ascética filosófica encontraron en el cristianismo un medio de recepción, supervivencia y desarrollo. En los medios católicos, la existencia estaba cubierta por ejercicios que se debía practicar día tras día, según los momentos de la jornada para el progreso en el ejercicio espiritual. Esta precisión en los ejercicios a desarrollar no la encontramos en la ascética de los filósofos. Una de las cosas que habría que resaltar en esta ascética de los filósofos de la época imperial es la aparición de la idea de que la prueba no es un simple ejercicio formativo, a diferencia de la absti-

nencia, sino que debe convertirse en una actitud general de la vida. La idea de que la vida debe ser vivida como una prueba nos remonta a la afirmación de que la vida pone a prueba a los hombres, una vieja idea griega que subyace a toda la tragedia clásica y a los grandes mitos clásicos. Esta idea fue transferida de la ascética filosófica a la espiritualidad cristiana, aunque con una apariencia muy distinta, y se convertirá en el cristianismo en algo absolutamente fundamental, ligada a la cuestión de la inmortalidad, la salvación, etc.

El pensamiento griego, desde el pensamiento clásico hasta el pensamiento helenístico, siempre huyó del porvenir, de la imaginación con respecto al futuro. El hecho de la preocupación del porvenir es negativo, es la nada, sólo está en la imaginación, en cambio, el pensamiento del pasado, la memoria tiene un valor muy positivo. Será muy tardíamente cuando en el pensamiento occidental se produzca una nueva dimensión de la conciencia histórica, por ejemplo con el tema del progreso, cuando pueda pensarse que la reflexión sobre la memoria es al mismo tiempo una actitud con respecto al futuro, al porvenir. Ahora bien, el fin de la práctica de sí es el poder controlar lo que somos, frente a lo que es o lo que pasa. Quien no se ocupa de sí mismo, se ocupa del porvenir, se encuentra vuelto hacia el futuro y no es capaz del presente, que es lo único real. Luego, en la práctica de sí es preciso trabajar para que el pensamiento del porvenir abandone la imaginación y vuelva a su realidad. En esto va a consistir la *praemeditatio malorum*, prevenirnos para que cuando se produzca el acontecimiento, el alma no se vea conmovida ni perturbada. Una forma de *paraskeue*, de preparación, de ejercicio de pensamiento que se prolongará con otros ejercicios: la meditación de la muerte y el examen de conciencia.

El ejercicio de la meditación de la muerte –*melete thanatou*–, permite al individuo percibirse a sí mismo. Consiste en efectuar un corte en la duración de la vida inmovilizando el instante e imaginándose que el momento que se está viviendo es el último. De esta forma el presente aparece en su realidad. El ejercicio del examen de conciencia, aunque se trate de una vieja regla pitagórica, es un ejercicio esencial en el pensamiento helenístico. Consiste en examinar todo lo que se ha hecho durante el día con la función de purificar el pensamiento antes de irse a dormir; también por la mañana se examina lo que se va a hacer durante el día. Dentro de la práctica de sí, el examen de conciencia, es un ejercicio que nos recuerda a un tipo de práctica muy cercana, aunque con diferencias notables, a lo que encontramos en el cristianismo, sobre todo a partir del siglo XII. Hablamos del momento en que la penitencia adopta su forma conocida, acompañadas de prácticas de confesión y testimonio.

El examen de conciencia es una especie de prueba en la que se puede ponderar en qué lugar nos encontramos como sujeto ético de verdad, al evaluar la inadecuación entre las reglas y las acciones realizadas. También permitirá evaluar las propias reglas de acción o de conducta con las que se van a medir las propias acciones. El saber requerido no es aquel que nos permite conocernos bien, sino aquello que nos ayuda a actuar correctamente frente a las circunstancias, ese arte de vivir –*tekhnē tou biou*– queda así integrado en el principio de preocuparse de sí mismo. A diferencia de la ascesis cristiana que suponía renunciamientos, esta ascesis filosófica como ejercicio para la formación de sí mismo constituye de una manera determinada al sujeto de conocimiento verdadero como sujeto de acción recta.

Para Foucault, la inquietud de sí y en particular las prácticas estoicas de prueba van a hacer emerger una subjetividad nueva. Un pensamiento nuevo de la verdad y el sujeto o un sujeto liberado en y por la historia. De ahí, como hemos visto a lo largo de este esquema, la necesidad de buscar una filosofía crítica que tenga presente las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto.



reseña

EL SEXO DE LOS ÁNGELES Y EL ESTADO DE DERECHO;
sobre los libros de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre, Comprender
Venezuela , pensar la democracia (Hondarribia, Hiru, 2006) y
Educación para la ciudadanía. Democracia, capitalismo y estado de derecho
(Marid, Akal, 2007)

por Montserrat Galcerán Huguet

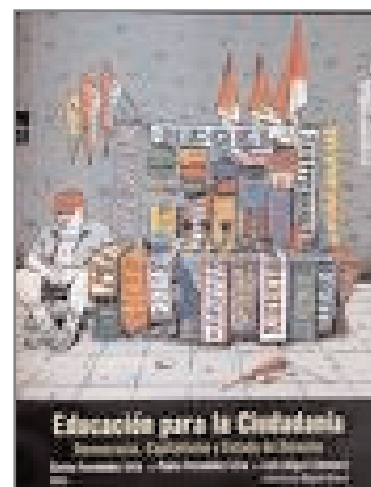
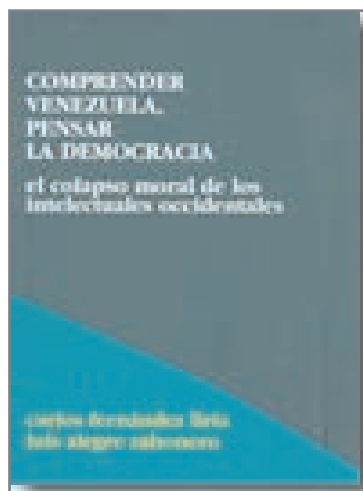
Peluquero para señoras quisquillosas

Detener una mañana en sus camas, sin decir nada, a tres mil damas y caballeros de la Kurfürstendamm, y tenerlos veinticuatro horas en la cárcel. Distribuir a medianoche, en las celdas, un cuestionario sobre la pena de muerte, pidiendo a sus firmantes que indiquen el tipo de ejecución que, llegado el caso, elegirían a título personal. Quienes hasta entonces solían expresarse “según su leal entender” y sin que nadie se lo pidiera, tendrían que rellenar ese documento bajo estricta vigilancia y “según su leal saber”. Antes del amanecer, sagrado desde siempre, pero consagrado en este país al verdugo, se habría esclarecido la cuestión de la pena de muerte.

Benjamín, W., Dirección única.

Antes que nada querría dar algunas coordenadas de situación. Conozco a los autores desde hace ya algunos años, al menos tantos como los que hemos acostumbrado a salir juntos de copas los fines de semana. En estas salidas era inevitable que, para gran desesperación de algunos, a partir de la quinta copa y de cierta hora de la madrugada, la conversación derivara hacia el famoso tema del “Estado de derecho”. La cosa resultaba curiosa, aunque no me producía especial preocupación; no me interesaba mayormente un debate tedioso y de principios sobre la fastidiosa idea, lo cual da muestra de mi escasa atención a los temas cargados de futuro. Pero hete aquí que en un determinado momento de la historia, entró en escena un joven estudioso y seducido por la polémica. Ésta desapareció de nuestras charlas de borrachos pero reapareció en la forma de libros y debates en el espacio público. Lo que propició el que varios amigos me urgieran sobre el interés de pronunciar sobre ella. ¡O sea que casi veinte años más tarde tendré por fin que afrontar el debate sobre el susodicho “Estado de derecho” que he estado escamoteando durante décadas! Esperemos que valga la pena.

Centraré mi crítica en los dos últimos libros de nuestros autores, el texto sobre Venezuela y el Ensayo sobre la ciudadanía. Aparecidos con poco tempo de diferencia, son dos interesantes muestras del discurso filosófico reciente en nuestro país. El primero enlaza el relato histórico sobre la revolución bolivariana en Venezuela con una reflexión sobre categorías centrales



del pensamiento político contemporáneo, tales como ciudadanía, democracia o Estado de derecho, mientras que el segundo, escrito con motivo de la reciente polémica en torno a la Asignatura de *Educación para la ciudadanía*, prosigue aquella reflexión, depurando esos conceptos e introduciendo ciertas claves pedagógicas.

El primer texto se centra en el significado de la revolución venezolana, vigorizando una tradición que interpreta la historia desde criterios filosóficos. Para ello se sirve de dos experiencias históricas contrapuestas: la revolución bolivariana y diversos acontecimientos del siglo XX, al que se presenta como la historia de los sucesivos y repetidos intentos por construir un socialismo democrático.

La revolución bolivariana, que dura ya algunos años, se interpreta como la construcción de un Estado de derecho moderno. Los autores minimizan el aporte de los movimientos populares y el programa de las Misiones, y sobredimensionan el protagonismo de los sectores modernizadores de los aparatos estatales. Venezuela, dicen, es el más grande experimento del s. XXI, pero no porque en este proceso las poblaciones pobres desplieguen un inmenso protagonismo en la puesta en marcha de una transformación global, sino gracias al modo como los mecanismos del Estado de derecho, bien utilizados, permiten poner coto a los desmanes de los sectores ricos y poderosos.

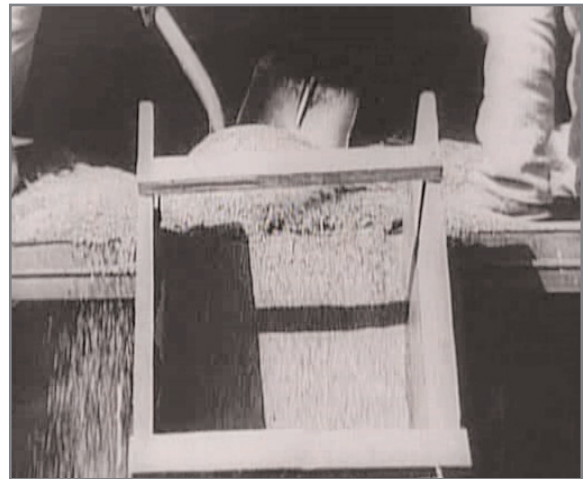
A pesar del error de interpretación –pues no es la construcción de un Estado de derecho ilustrado lo novedoso en Venezuela– lo interesante del libro es su lección para Europa: mostrar como en nuestros países el estado de derecho es poco más que una estafa, puesto que el ámbito jurídico, aunque formalmente existente, está secuestrado por los poderes económicos.

En este punto la interpretación de la revolución bolivariana da paso a una versión *sui generis* de la historia del siglo XX. Según los autores es ésta la historia de los intentos comunistas por acabar con el capitalismo en diversos países de Europa y Latinoamérica, intentos que siempre han sido abortados por golpes de estado. De este modo dichos acontecimientos, así como los que tuvieron lugar en los desaparecidos países del este de Europa, quedan alineados en un proceso cuyo objetivo no habría sido otro que desarrollar pacíficamente el socialismo, proyecto que ha sido hecho imposible por el poder militar, obligando a las revoluciones victoriosas a transformarse en regímenes dictatoriales y acabando con el resto. Ello no demuestra, prosiguen los autores, que el socialismo sea de por sí incompatible con la democracia; lo único que demuestra es que ha sido imposible desarrollarlo democráticamente a causa de la ingerencia militar de los enemigos tanto externos como internos.

Lo que sí es incompatible con la democracia, añaden, es el capitalismo, Nunca en los estados capitalistas ha existido un Estado de derecho en el sentido fuerte de que la ley y el derecho “enderecen” una realidad torcida. O mejor, eso que tomamos por Estado de derecho en tales países no es tal, puesto que en ellos no cabría elegir “construir las reglas” de modo diverso a como están dadas. De ahí que lo denominen, a su parecer con mayor propiedad, “fascismo democrático”, o sea fascismo encubierto bajo un ropaje democrático.

El problema de fondo, nos aleccionan, no es pues la incompatibilidad presunta entre “socialismo” y “Estado de derecho”, sino la real entre “capitalismo” y “democracia”.

“Capitalismo” y “democracia”, ¿son ciertamente incompatibles tal como los autores pretenden? Tal vez lo sean sus conceptos, depurados de cualquier residuo de materia histórica, social y económica y extraídos de sus correspondientes contextos, pero no su plasmación histórica, por lo que los textos de esos pensadores presentan una especie de equívoco: parece que estén hablando de un proceso histórico que está ocurriendo en Venezuela y de la historia reciente de los países europeos y latinoamericanos, pero, muy hegelianamente por cierto, no la toman en consideración más que como un ejemplo de la lucha eterna entre “democracia” y “capitalismo”, entre el bien y el mal.



El resultado es una especie de radicalismo teórico, ciego ante los problemas de la política y de la historia, pero muy útil en la polémica contra otras posiciones teóricas y políticas contra las que arremeten sin compasión, ya se trate de autores mediáticos o de filósofos reconocidos (véanse las referencias a Savater, Rorty, Habermas, etc.).

Su objetivo se concentra en una, muy peculiar, revalorización de un “comunismo de la ley”, presentado como una Democracia Constitucional Parlamentaria en la que “las leyes puedan corregir a las leyes” (p. 33). Con un silogismo en bárbara argumentan que sin ciudadanía no puede haber vida buena, y sin ley no hay ciudadanía. Ergo, para poder tener una vida buena, hay que atenerse a la ley. La “utopía” (¿) comunista se reduce a la utopía del “buen ciudadano”: libertades políticas y seguridad jurídica. Se concede que una política comunista es una “política anti-capitalista sin marcha atrás” (p.68), estructurada en lo político como un Estado de derecho y en lo económico por medio de medidas de estatización y nacionalización de la producción. Con ello el programa comunista podría quedar realizado como, en su opinión, está ocurriendo en Venezuela. El slogan bolivariano, *socialismo del s. XXI* se define en términos análogos: “consiste ante todo en tomarse el proyecto ilustrado muy en serio: Constitución, leyes que aseguren libertad e igualdad, y fraternidad” (p. 138).

A pesar de su defensa de principio de la Ley y el Derecho, nuestros autores no son, sin embargo, tan bobos para no saber que estamos rodeados de leyes injustas, leyes que consagran privilegios y que codifican excepciones. Pero como buenos platónico-kantianos o, mejor dicho, hegelianos, no hablan de los edificios jurídicos tal y como éstos existen, sino del “concepto de ley” platónico-kantiano-hegelianoamente definido.



O, como ellos mismos dicen: “si las leyes son malas lo que hay que hacer es lo que hizo Sócrates, obedecerlas. Obedecerlas y persuadirlas para que cambien” (p. 34). ¿Cómo no observar que si las leyes son “malas” (¿qué significa decir que una ley es “mala”?) y se la obedece, el resultado es la proliferación del “mal” y no su erradicación? Usemos un ejemplo histórico, el nazismo o, por no ir tan lejos, el propio franquismo. En estos regímenes los ciudadanos cumplían y hacían cumplir leyes injustas, y ese cumplimiento, como Eichmann puso de relieve en el juicio en Jerusalem, provocaba consecuencias terribles, generalizaba el terror y profundizaba la discriminación y la impotencia de los afectados, entre otras cosas prohibía que los judíos, por ley, pudieran mantener sus propiedades y negocios, les obligaba a vivir en ghettos y exigía que fueran expulsados del territorio y masacrados. Todas esas medidas no eran sólo consecuencia del capitalismo- aunque el nazismo fuera un tipo de capitalismo específico y una especie de contrarrevolución preventiva- sino de un poder que se expresaba, como todo poder por otra parte, en la forma de la ley. Nada más falso que la afirmación siguiente: “obedecer incluso las malas leyes es tanto como reafirmar el marco legal en que las malas leyes pueden ser corregidas, reafirmar esa ley fundamental que legisla precisamente que las malas leyes no tienen ninguna posibilidad, que las malas leyes están abocadas sin remedio a ser corregidas” (p.35). Si las “malas leyes” son finalmente corregidas – al menos en algunos casos – es gracias a la resistencia que encontraron en capas de la población que NO obedecieron y a las guerras y devastaciones históricas que provocaron. Fue la segunda guerra mundial la que destruyó el nazismo y la resistencia contra el franquismo el que acabó con él, mención aparte de los pactos de la transición, - no la obediencia; fueron los ferroviarios y los policías daneses que desobedecieron las leyes de deportación nazis los que impidieron que miles de judíos fueran gaseados como cuenta magistralmente Hilberg, y no los obedientes funcionarios del tercer Reich; ni las malas leyes se transformaron en buenas por el poder de la palabra en el Parlamento, sino porque los nazis, afortunadamente, perdieron la guerra.

Volvamos sin embargo al texto. Como ya hemos dicho, para nuestros autores la “utopía comunista” se condensa en la fórmula del Estado de Derecho, sinónimo de Democracia Parlamentaria Constitucional, definida como “aquel marco legal en el que las leyes siempre pueden corregir las malas leyes” (p. 47). ¿Cómo pueden corregirlas?, y ¿en qué sentido podemos decir que son “malas” las leyes, “malas” para quién?

Analizando el contrato de trabajo Marx señala en *El Capital*, “hay que reconocer que nuestro obrero sale del proceso de producción en condiciones distintas a cómo entró. En el mercado se enfrentaba como poseedor de la mercancía “fuerza de trabajo” con otros poseedores de mercancías, uno entre tantos. El contrato por el que vendió su fuerza de trabajo al capitalista demostraba a ojos vistas, que disponía libremente de su persona. Cerrado el trato se descubre que no era “ningún agente libre”, que el momento en que se le deja en libertad para vender su fuerza de trabajo es precisamente el momento en que se ve obligado a venderla...Para “defenderse” contra la serpiente de sus tormentos los obreros no tienen más remedio que juntar las cabezas y arrancar como clase una ley del Estado, un obstáculo social insuperable que les impida venderse a sí mismos y vender a su descendencia como carne de muerte y esclavitud mediante un contrato libre con el capital. Ahí donde antes se alzaba el pomposo catálogo de los “Derechos inalienables del Hombre” aparece ahora la modesta *Magna Charta* de la jornada legal de trabajo” (OME, vol. 1, t. 1, p. 325-6). En sus palabras la ley es un “obstáculo social” que un grupo social opone a las malas prácticas de otro, en este caso a la explotación de clase, y no una “buena ley” que pueda corregir a otras leyes, sean malas o buenas.



El segundo libro *Educación para la ciudadanía. Democracia, capitalismo y estado de derecho*, cuyo último capítulo está constituido por el texto sobre Venezuela anteriormente mencionado, nos puede ayudar en la pesquisa. Existe una evidente continuidad entre los dos títulos, continuidad que se centra en el concepto de *ciudadanía*. Se empieza definiendo al ciudadano como aquel que disfruta de “independencia civil y seguridad jurídica”, garantías que ya conocemos como las propias de un Estado de derecho, el cual se caracteriza a su vez, repitiendo lo que ya hemos señalado del libro anterior, como aquel marco en el que “la ley pueda corregir siempre a la ley (a través de la argumentación y la contraargumentación ciudadana” (p. 219).

En un remedo del discurso liberal clásico se legitima la ley por la libertad, a la vez que se define a ésta última según el modelo kantiano como “causación a partir de la nada”. Es decir, dado que cuando actuamos como seres libres, no nos dejamos determinar por nada de lo que seamos en concreto (hombres, mujeres, vascos, catalanes, etc.) sino sólo por el hecho de “actuar como lo haría cualquier otro en nuestro lugar”, a ese lugar del cualquier otro, le llaman Libertad y Razón. No se acaba de entender cómo esa “determineidad pura” se concretaría del mismo modo para todos los seres humanos – siendo todos absolutamente libres nos determinaríamos todos a actuar de un único y mismo modo en unas circunstancias dadas – el cual, además coincidiría con la ley. Más bien la experiencia nos dice que en nuestras decisiones, incluso en una misma situación, los seres humanos adoptamos posiciones muy diferentes un@s de otr@s y que en vez de darse una concordancia manifiesta, lo que se suele dar es una discrepancia difícil de conciliar, por lo que las leyes reducen a unas cuantas reglas la infinita variedad de las acciones humanas; y lo hacen generalmente “por decreto”. En fin, añadirles el adjetivo “racionales”, pues el texto alude a las “leyes racionales” y no a las leyes *tout court*, indica que se trata de leyes universales o sea válidas para todos los seres racionales sin excepción, incluidos los ángeles, de tal modo que la compatibilidad de las leyes con los derechos de todos y con lo que todos decidiríamos en caso de tener la oportunidad de hacerlo, sería la prueba de la legitimidad de la ley.

No se puede sin embargo evitar que aparezcan excepciones, por ejemplo los poderosos que impiden constantemente que el “derecho defectuoso” pueda ser corregido. Pero si eso es así habrá que admitir que hay algo en “ser poderoso” que le impide ser libre en el sentido antes mencionado (o sea “ocupar el lugar de cualquier otro”) y que en consecuencia ése ya no sería “el lugar de cualquier otro” sino el de “cualquier otro que **no** sea poderoso”. Esta misma argumentación podríamos repetirla con los ricos, en el caso de que también ellos pudieran impedir aquella adecuación, o de los varones si ése fuera el caso. De tal modo que el “lugar de cualquier otro”, acabaría siendo *mi lugar y el de los que son como yo*, o sea una mera universalización de situaciones particulares que sin embargo se ve a sí misma como universal, como, por otra parte, acaban siendo siempre los universales.

Estas observaciones no obstan para admitir el fuerte pathos de indignación moral y de crítica anti-capitalista que recorre el libro, convirtiéndolo en ocasiones en un auténtico panfleto, dicho sea como alabanza y no como crítica. Especialmente hacia el final cuando se abandona la pretenciosa fundamentación kantiana y se adentran en la espinosa cuestión de la relación entre Ilustración, capitalismo y socialismo.

A mi modo de ver lo primero que hay que tener en cuenta, cosa que los autores ignoran, es el distinto nivel en el que operan procesos culturales como la denominada Ilustración, procesos socio-económicos como el capitalismo, y proyectos – ya que en ningún momento, excepto en el caso de Cuba se atienen a las experiencias históricas – que podemos definir como “socialismo” y “comunismo”. ¡Qué duda cabe que el capitalismo existe como un sistema socio-económico de carácter histórico, que incluye determinadas relaciones productivas y sociales, y que no es meramente un concepto! Mientras que eso que llamamos Ilustración atiende en la historia de las ideas a una nomenclatura útil para agrupar teorías políticas y filosóficas, algo diversas en muchos casos, que fueron defendidas por distintos autores y algunos de cuyos principios informaron normas jurídicas como la famosa Declaración de los derechos humanos, repetidamente citada.



Dada esta heterogeneidad no basta aducir que existe un fatal isomorfismo del “sin” en la definición del ciudadano y del proletario, en el primer caso al considerar el primero como aquel ser humano al que se entiende *sin* sexo, *sin* raza, *sin* estamento,.. y en el segundo al que se entiende *sin* propiedad ni recursos. Esa semejanza habría extraviado voluntaria o involuntariamente, los autores creen que voluntariamente, a tantos intelectuales irresponsables, entre los que obviamente no se cuentan. Pero a mi modo de ver son ellos los que se extravían al no darse cuenta de que el discurso ideológico abstracto del ser humano “desnudo”, privado de cualquier lazo social es tremendamente funcional a las exigencias de un sistema capitalista que precisa de trabajadores privados de vínculos sociales. No hay

fatal coincidencia semántica sino articulación social y política plasmada jurídicamente. No en balde Marx clama repetidamente sobre el trabajador *libre* que lo es en el doble sentido, de que ha sido despojado de sus vínculos sociales y simultáneamente es contratado libremente en el sistema de mercado. Una operación sin la otra no sería posible, pues no podría contratarse libremente a alguien que no dispone de su capacidad laboral, como ocurre mientras ésta sigue vinculada a normas y códigos culturales, gremiales o corporativos que no la hacen disponible; está “ligada”, que es justamente lo contrario de libre. La eliminación de dichas ligaduras, aunque éstas puedan ser sustituidas por otras, es simultánea de la disponibilidad mercantil de la fuerza de trabajo, tanto en el tiempo histórico como en la teoría y la práctica jurídicas.

El descuido en este punto se explica, a mi modo de ver, porque lo que los autores sitúan en el espacio vacío de la ciudadanía es a los proletarios y no, como deberían, a la burguesía, olvidando que históricamente los proletarios no fueron considerados ciudadanos, de modo teóricamente coherente con los supuestos jurídicos de la ciudadanía cuyos requisitos eran autonomía, libertad y propiedad, de las que obviamente éstos carecían. Sólo largas y duras luchas sociales han conseguido que se reconozca la ciudadanía a los sectores inicialmente excluidos, primero a los obreros varones, luego a las mujeres,... en una operación que no es todavía ni completa ni total, como muestra que los trabajadores extranjeros no sean considerados tales. Sin embargo la inclusión de nuevos grupos ha hecho oscilar el propio concepto de ciudadanía que tiene que redefinirse en función de nuevos parámetros y en cuya definición de quien sea o no ciudadano, tiende a sustituir los rasgos clásicos de impersonalidad, transitividad y reciprocidad, por el mero reconocimiento jurídico de determinados derechos, en muchos casos en función de un elemento aleatorio como disponer o no de trabajo.

Es así que si la relación entre el capitalismo histórico y las formas teóricas y jurídicas ilustradas no es pura casualidad, es porque el discurso de la libertad hace cuerpo con los intereses políticos de la burguesía en su separa-

ción del viejo poder de la aristocracia – marcado por pertenencias de status, rango y nacimiento – y en su estructuración de un poder social propio, coagulado en los territorios nacionales y establecido a partir de la pertenencia a ellos. De tal modo que, por más que el discurso de la ciudadanía pueda aprovecharse en sociedades capitalistas desarrolladas, intentando que sus conceptos nos permitan definir el status de los proletarios modernos, su genealogía hace que esa operación resulte siempre insatisfactoria, pues está marcada por lazos indisolubles entre el burgués propietario y el ciudadano libre.

Sin duda se dirá que mi crítica es excesivamente tradicional pues no comparto la admiración desmesurada de los autores por el legado ilustrado. En este punto querría añadir que el trato dado a los críticos de la Ilustración resulta demasiado zafio. No es extraño que en un texto dedicado a cantar las alabanzas de la Ilustración se incluya un apartado contra el famoso texto de Horkheimer y Adorno, *La dialéctica de la Ilustración*, aunque pueda resultar chocante que se ventile en dos páginas y se los presente como tipos que se ganan los cuartos con mentiras, cuando lo cierto es que, por poca simpatía que nos despierten o por anticuados que nos resulten, son de los pocos pensadores que se enfrentaron críticamente con el nazismo e intentaron pensar los problemas que planteaba, en vez de aplaudirlo frenéticamente como otros, alguno de los cuales, como C. Schmitt, es de los pocos autores citados expresamente y con respeto. La cuestión que estos pensadores se plantean es la siguiente, a saber: ¿qué ha ocurrido para que un discurso que se inicia como discurso de emancipación y de construc-

ción por medios políticos de una sociedad racional, desemboque en la *construcción política de una sociedad bárbara* manteniendo sin embargo la forma de la ley, el Parlamento y en algunas ocasiones las propias elecciones, y contando además con el apoyo de una gran parte de una población culta y civilizada? La pregunta no parece una cuestión banal ni puede simplemente dejarse de lado señalando que el proceso de institucionalización política ha sido secuestrado por el poder económico, pues también eso ocurre en otras formas o periodos del capitalismo sin que nos autorice a eliminar las diferencias entre las formas política fascistas y las “democráticas” o pseudo-democráticas. Dicho de otra forma, la cuestión es ¿qué tiene el fascismo para que tan pocos se den cuenta de lo que representa?, ¿cómo



puede un nazi como Eichmann proclamarse kantiano?, ¿cómo explicar que muchos buenos ciudadanos de un Estado de derecho sean unos autoritarios redomados que les encanta oprimir a otros?, ¿qué mecanismos se ponen en juego en situaciones extremas como las que se dieron entonces?, ¿se podrá “racionalizar” la barbarie de modo que resulte invisible?, ¿qué defensa aporta el concepto clásico de razón en tales circunstancias, si es que aporta alguno? Tal vez la indagación sobre en qué consiste el fascismo que encontramos en sus textos no sea tan convincente como desearíamos, pero lo que no es, en ningún caso, es una “completa estafa”; dan una explicación, en ningún caso la escamotean. Sin duda el fascismo y el nazismo tienen causas históricas y no primariamente filosófico-teóricas, pero su análisis nos alerta sobre el desvarío que supone la magnificación del poder político en sociedades complejas divididas en clases, inclusive si ésta se presenta como un objetivo racional. Como pintara ejemplarmente Goya, “los sueños de la razón producen monstruos”, y no necesariamente utopías liberadoras.

Mi impresión es que ese juego de blanco y negro se debe al binarismo simple de los autores: para ellos la realidad social está “torcida”, aunque no se diga cómo ni porqué, y el derecho la “enderezar”, pero tampoco sabemos cómo ni en función de qué. Nos basta un moralismo sencillo: la realidad, o sea el capitalismo es el mal, el derecho el bien; los políticos los perversos, y lo son tanto más cuanto menos actúen en beneficio del derecho, los intelectuales los buenos, excepto si se dejan comprar por las multinacionales y los imperios mediáticos, en cuyo caso son perversos y cínicos. El moralismo empaña toda la argumentación impidiendo análisis más ricos y complejos.

Dado este proceder teórico, cabe distinguir, al menos, dos tipos de crítica.

a) la primera se centraría en mostrar el contraste entre la interpretación de los acontecimientos históricos que los autores nos ofrecen, y los datos, más o menos contrastados, que tenemos de ellos, intentando poner de relieve como esos datos se introducen con calzador en una pre-interpretación de la Historia: la de que la historia del s. XX ha sido una derrota constante de los intentos de revolución comunista democrática. Aunque sea cierto que muchos intentos anti-capitalistas democráticos han sido abortados militarmente en estos últimos 50 años, eso no nos permite darle la vuelta al asunto y deducir que ésta es una regla de la Historia.

Ahora bien, como para cualquier otra *interpretación filosófica* de la Historia, se trata aquí de un relato ni verificable ni refutable. Baste con decir que no permite deducir una conclusión tan drástica como la de los autores, la ya citada incompatibilidad entre “capitalismo” y “democracia”. Item más si no se las adjetiva, es decir si no se precisa que se está hablando de un capitalismo imperialista y global, a la vez que democracia se reduce a la democracia formal representativa imperante en los países del primer mundo. Deducir de ello una incompatibilidad “de esencia” entre ambas realidades sociales es tan exagerado como descabellado, y no permite comprender cómo conviven en diversas formaciones históricas.

Para salir de esta dificultad los autores enuncian la siguiente piroeta: lo que rige en los países capitalistas, bien mirado, no son siquiera “malas” leyes, sino “ausencia de ley”, no es siquiera pseudo-democracia sino falta absoluta de ella (“fascismo”) y por supuesto sólo apariencia de Estado de derecho, ya que falta el presupuesto de todo ello, a saber, la posibilidad de que las malas leyes sean corregidas legalmente. Eso genera la específica “ilusión democrática” vigente en esos países.

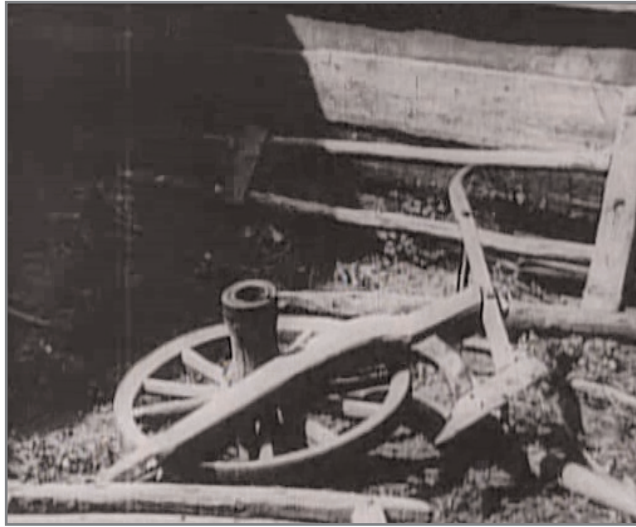
Discutir ese reduccionismo es tarea absurda e infinita pues ante cualquier aportación de datos que ponga en cuestión la consideración fascista de los regimenes políticos capitalistas se argumentará que no estamos discutiendo cuestiones de hecho sino de derecho, es decir que lo que se discute es si tal sociedad se adecúa a los principios del Estado de derecho, a saber la anteriormente mencionada “argumentación y contra-argumentación infinita de la ley con la ley” y dado que no es el caso, se deducirá sin más dilación que no estamos ante un Estado de derecho, que es lo que se quería probar. Las ventajas de los razonamientos tautológicos estriban en que resultan inexpugnables aunque, y ésa es su desventaja, son escasamente explicativos.



b) el segundo tipo de crítica se orienta a la coherencia interna de una interpretación que reduce toda su argumentación a la obediencia a la ley, de tal modo que el carácter emancipador del discurso no aparece por lado alguno.

El entusiasmo por el “imperio de la ley” lleva a los autores a interpretar la exigencia de los campesinos de disponer de leyes que les protejan frente a los desmanes de la oligarquía como una “verdadera fiesta republicana”, muestra de la confianza que depositan en que “las leyes podían tener verdadera eficacia sobre lo real” (*Comprender Venezuela, pensar la democracia. El colapso moral de los intelectuales occidentales*, p. 102). No entienden que las leyes, las normas, los decretos, las decisiones judiciales..., es decir, todos los componentes de los aparatos jurídicos son herramientas de gobierno en una sociedad compleja con intereses contrapuestos. Veneran las leyes como palabras del Más Allá que, igual que en un ritual, generarían el efecto, casi milagroso, de “poner la realidad en estado de derecho”.

Ese “imperio de la ley” al que confunden con el “imperio de la idea de ley” promueve, al decir de los autores, el entusiasmo de la población, ni más ni menos como el estado de derecho que, según Kant, fue el resultado direc-



moralmente puro y no está impregnado por el egoísmo. Los enemigos de los revolucionarios, pese a las recompensas pecuniarias que obtenían, no pudieron elevarse hasta el cielo y la grandeza de alma que el mero concepto del derecho producía en sus partidarios” (*Sobre el progreso del género humano*, en *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, ed. Nova, 1964, p. 199).

Con un problema añadido: si así fuera, si la revolución bolivariana no fuera más que un duplicado anacrónico de la revolución francesa, estaríamos ante una revolución burguesa y además incompleta, como no se cansaron de repetir los análisis marxistas durante más de siglo y medio. Por ello precisamente juzgaban necesaria una revolución social que cambiara las condiciones de producción y no una mera revolución política que garantizara el dominio de la burguesía, victoriosa tras su enfrentamiento con el viejo régimen. Aunque bien mirado, ese punto les resultaría fácil de rebatir a nuestros autores pues si bien su entusiasmo por el estado de derecho en Venezuela es análogo al que en su día sintiera Kant por el estado de derecho que se instituía en Francia como resultado de la revolución, no aceptarían la interpretación kantiana de la revolución francesa, simplemente se quedarían con su entusiasmo por la idea del derecho, plasmada ahora en Venezuela y no en la vieja Francia como aquel creyera, tal vez ingenuamente. Pero si Kant fue ingenuo en su entusiasmo, no se entiende bien porque nuestros autores no lo serán en el suyo que está basado en las mismas premisas.

En resumen, visto lo visto y el cierto debate que han provocado los libros aquí reseñados, de lo cual me congratulo, lo único que siento es que prolongarán interminablemente un debate sobre el Estado de derecho, que nos distraerá de la pregunta que me parece mucho más esencial: ¿por qué en las condiciones actuales los gobiernos europeos, y en especial el de nuestro país se embarca en un plan de “formación para la ciudadanía”? ¿no será que el aumento de la indiferencia política amenaza con quebrar los instrumentos de democracia representativa tan cuidadosamente puestos en pie en los últimos decenios?, ¿estarán abriendo los nuevos movimientos nuevas formas de intervención política, estarán tal vez inventando nuevos dispositivos y experimentos de constitución colectiva que, i no se horroricen queridos defensores del Estado de derecho!, no sustituirán la ley por mecanismos despóticos sino que sólo acabarán de una vez con la sacrosanta “obediencia legal”? Si así fuera tendríamos que empezar a discutir sobre los procesos de constitución de normas y no sólo sobre su legitimidad. Tendríamos, tal vez, que empezar a hacer política y no conformarnos con ser “buenos ciudadanos”.

Breves apuntes sobre la exposición De afecto y poder, de Maite Aldaz, seguidos de una entrevista a la autora

por Juan Pedro García del Campo

Brecht solía protestar contra las lecturas simplistas del famoso efecto de distanciamiento. Las obras teatrales –representación de situaciones en las que los humanos se mueven y se relacionan- cuentan como con uno de sus elementos fundamentales con la vivencia del público, que (se) reconoce (en) la pieza como (en) un remedo de realidad que le interpelara y, por eso, suelen inducir una identificación emocional que naturaliza lo representado y que, así, pone fuera de lugar su consideración crítica.

Frente a los mecanismos que priman la identificación, Brecht reclamaba la práctica del distanciamiento: la representación teatral sólo puede generar efectos críticos si construye una distancia que permita una mirada no naturalizada que, por ello, sea capaz de descubrir relaciones y de problematizarlas. Si la identificación induce naturalización emocional del mundo, el distanciamiento puede inducir reflexión y conocimiento y, así, abrir posibilidades de aprendizaje y actuación transformadora; por eso el teatro brechtiano, para producir el efecto de distanciamiento, abomina de las representaciones “emocionales” en las que los actores se empeñan en “vivir” la ficción que representan y, por contra, trabaja en la visibilización de tramas relacionales: por eso el trabajo de los actores no debe pensarse como recreación de un *carácter* sino como construcción de un *gestus*.



El efecto de distanciamiento busca la mirada crítica y, por eso, es crítico con las dramaturgias que cifran su objetivo en la expresión de una invariante antropológica y –como su correlato- en la conquista de lo que llamaremos “mirada artística”. Pero eso, se indignaba Brecht, ni suprime el trabajo del artista ni excluye la emoción: pocas cosas hay tan emocionantes –y emotivas- como el conocimiento crítico; pocas tan auténticamente teatrales y/o artísticas como el trabajo que no quiere ser *puramente* teatral (y/o artístico).

De afecto y poder, la exposición que Maite Aldaz ha montado en Cuenca, se coloca –así me lo parece- en una perspectiva brechtiana.

Con materiales simples (aquellos de que está hecha la cotidianeidad: fragmentos de corteza de árbol, trozos de papel...) Maite Aldaz sitúa en el espacio que queda así trazado como espacio de sentido una serie de retratos que, de igual modo, muestran y señalan la matriz relacional de la identidad y algunos de los muy materiales ejes desde los que las identidades se articulan. Retratos en un espacio que con lo simple forma lo complejo. Lanas que se hacen caminos y –como continuación de ellos- barrotes que dan forma al espacio: que conforman un recorrido y, también, que lo rompen generando prisiones y obstáculos; papel que se configura como manifiesto siendo soporte de imágenes y palabras: vidas en la economía del poder y los afectos.

Los personajes “retratados”, los *dramatis personae* de la exposición, individualmente y en conjunto, dan cuerpo a un espacio del que han sido borradas buena parte de las referencias habituales de la producción artística. No se encontrarán en la sala ni universales “antropológicos” ni sobreentendidos “estéticos” sino, antes al contrario, desfundamentación del juicio ideológico que entiende lo artístico como trasunto de la belleza (armonía y normalidad/normalización semántica) y lo personal como naturalidad de una voluntad que creara horizontes y mundos. Aunque los “retratos” que componen la exposición están dispuestos uno tras otro (como uno tras otro se colocan los escaparates de una calle comercial)... la autora consigue trazar una relación que rompe con la mera sucesión del aparecer y que, por ello, impide la reducción de la mirada a contemplación de individualidades: si la mirada busca la afabilidad del espectáculo, se encuentra en un espacio escénico (porque así está construida la exposición, como una escena en la que se pusiera a la vista una parcela de realidad a la que se exige mirar) especialmente incómodo ante el que no es posible la simple contemplación ni cabe adoptar la actitud de quien mira escaparates. La mirada se encuentra interpelada (o provocada) como si a cada paso le fuera exigido detenerse o huir: el trabajo de Maite Aldaz ha conseguido, además, que ninguno de los “retratos” que forman parte de la exposición pueda ser visto como naturalización o singularización de algún absoluto y, así, presenta cada uno de los personajes desde la evidencia de un ser-productos que, al mismo tiempo, desaloja la naturalidad del ser-mercancía que, en el espectáculo, cierta práctica del arte induce.



Individualidades construidas por relaciones estructurales que, a su vez, dan forma a una estructuración de relaciones en la que cada individualidad ocupa un espacio en el que cobra sentido al margen de cualquier pretensión de subjetividad fundante: composición (“mecánica” y/o “dialéctica”) de necesidades y sometimientos, de rebeldías y potencias.

Espacio escénico construido como un campo de fuerza en el que el afecto y el poder juegan y se entrecruzan. Emoción del trabajo que busca el conocimiento. Emoción ante el trabajo que busca el conocimiento.

ENTREVISTA A MAITE ALDAZ

¿Por qué tu exposición lleva por título “de afecto y poder”? ¿Qué preocupación o qué tipo de mirada es esa que se articula en un trabajo que declara que el afecto y el poder son su objeto de investigación?

Pienso que nuestro hacer en el mundo no puede entenderse separado del afecto, continuamente buscamos un espacio de relaciones, un lugar en el que habitar dentro del territorio social, en el que poder desarrollarnos como sujetos, y lo hacemos afectivamente, a través de mecanismos de identificación que van conformando nuestra identidad. La identidad es algo complejo y abierto, sometido a cambios, que se conforma en y por el lenguaje, en y por la representación. En el capitalismo, ese lenguaje y esa representación son producidos y repetidos hasta la saciedad creando modelos identitarios útiles para una sociedad claramente jerarquizada y asentada en relaciones de dominación.



Titular el trabajo de afecto y poder supone, entonces, admitir que nuestra subjetividad está atravesada por estas categorías. Supone también una mirada hacia los lugares pequeños -en los que parece que nada se juega porque lo que verdaderamente importa está fuera de nuestro alcance- para indagar en la reproducción de situaciones y de haceres que llevamos con nosotras como parte que conforma nuestra identidad. Es por tanto también una reflexión necesaria que se apunta desde lo más personal como lugar en el que se reproducen conductas de dominación y por tanto es un llamamiento a la reflexión sobre nuestro propio hacer en el mundo.

Es una mirada crítica a la reproducción de relaciones de dominación también desde la perspectiva del dominado que participa activamente en tanto que se identifica con “su” lugar en el mundo.

Me interesaba contextualizar, situar los retratos pero también proyectar una mirada crítica que cuestionara el hacer de cada persona y en este sentido introducir huecos, presentar subjetividades porosas que permitan nuestra acción transformadora.

¿Y por qué has enfrentado ese trabajo a partir de la construcción de “retratos”?

En realidad no he enfrentado este trabajo a partir de la construcción de retratos, ha sido más bien al contrario, a partir de la construcción de retratos se ha hecho posible este trabajo. No hay una idea *a priori* a la que dar forma, sino un proceso de trabajo en el que se hace posible seguir insistiendo.

La propuesta de los retratos partía de una premisa general: situar en el punto de mira a la clase trabajadora de nuestro tiempo, entendiéndola en un sentido amplio que incluye todo trabajo productivo, asalariado o no, y no sólo el trabajo manual sino también el trabajo intelectual y artístico. En principio se trataba de establecer un contacto directo con otras personas, una a una, a través de una “entrevista”, una especie de intercambio de experiencias, ideas y pareceres en torno a un tema. Los materiales que surgieron a partir de esos encuentros dieron posibilidad de seguir trabajando, de establecer conexiones con la ideología desde lo personal.

Cuando todos estos materiales se conectan finalmente en el lugar de exposición, el retrato individual se diluye, lo que aparecen son relaciones, cartografías, situaciones. Con lo cual, la ruptura con la idea de una identidad cerrada y diferenciada de las otras se intenta hacer manifiesta. No me interesa construir representaciones en las que la libertad resida en una supuesta singularidad que nos diferencia del otro, que nos hace únicos a lo largo de nuestra existencia. Lo que trato de hacer es proyectar una mirada crítica hacia lo más insignificante y normalizado de nuestras vidas. Mirar críticamente transforma, produce brechas en la normalidad fabricada y repetida día tras día por los medios de comunicación. Mirar críticamente se hace necesario también desde dentro porque estamos atravesadas/os por la ideología.



Por otro lado el hecho de trabajar con la idea de retrato me permitía de algún modo evidenciar la construcción aurática del retrato tradicional en tanto que reflejo de una suerte de esencia verdadera del retratado, y por tanto de la figura del artista/hombre como medium a través del que se expresa esa verdad.

En estos “retratos”, elaborados a partir de un encuentro, no hay nada que descubrir pero sí que hay mucho sobre lo que pensar. En estos retratos la persona retratada no espera que se le revele la verdad sobre su ser sino que toma parte activa tanto en la elección del tema sobre el que versará la conversación, como

aportando materiales fotográficos y controlando el texto final que la presenta. Un proceso que es enriquecedor en tanto que da lugar a discrepancias que tienen que ser discutidas y consensuadas y que hace aflorar todo un juego de construcciones en torno a la identidad en los que la ideología aparece sin reservas.

Este trabajo que consistió en hacer unos retratos que finalmente quedaron diluidos en un conjunto de relaciones me alejaba además de propuestas artísticas más recientes que trabajan este género. Un ejemplo de retrato fotográfico actual es el de Bill Owens en *Suburbia*, un trabajo que a pesar de la distancia temporal, es una réplica de aquellos cuadros en los que el pintor retrataba al matrimonio terrateniente con sus mejores galas frente a la riqueza de sus plantaciones.

Todos los retratos son retratos de mujeres... sin embargo, curiosamente, en las narraciones de las mujeres que retratas, el mundo “masculino” (por así decir) prácticamente no aparece o lo hace de una forma muy superficial. Es decir: habitualmente cuando se plantea una perspectiva de género se sitúa el lugar de los conflictos en el paradigma del género... y me parece que tu no haces eso (me parece que el lugar en el que sitúas el foco de la mirada no es el género sino otras dinámicas que afectan tanto a los hombres como a las mujeres. Si esto es así... ¿Por qué retratos de mujeres? ¿una apuesta por tematizar el género o... la mujer como lugar privilegiado para rastrear las relaciones entre poder y afecto... o... qué?

Como bien dices las dinámicas que aparecen en la exposición afectan tanto a hombres como a mujeres, es decir que un hombre puede verse reflejado en ellas aunque en este caso no aparezca como sujeto de la enunciación. Lo cierto es que una de las experiencias que, de común, pasa desapercibida es el hecho de que los textos, las representaciones reflexivas, a quien apelan directamente es a un lector hombre en tanto que están escritos en género masculino. El género masculino en castellano abarca también al femenino pero no al contrario. Sólo si se trata de textos que aborden temáticas de cuidados, cocina o belleza emplearán exclusivamente el femenino para expresarse, dejando así bien claro lo que corresponde a cada cual.

El *empoderamiento* es una estrategia utilizada por muchos colectivos para poner en valor su propia lucha utilizando los aspectos por los que se les discrimina. Aquí se trata por tanto de hacer uso de una estrategia de *empoderamiento*, con la intención no sólo de poner en valor a las mujeres por el hecho de serlo, sino también de producir preguntas e incluso malestares en quienes viéndose reflejados en las condiciones materiales que expresan los “retratos” no son apelados directamente. Es decir, se trata por un lado de fortalecer a las mujeres y por otro de provocar preguntas en los hombres: “¿por qué no “estoy” ahí cuando mis condiciones de existencia son las mismas que las de estas mujeres?”.

Por otro lado, el discurso feminista toma como paradigma de estudio las relaciones de dominación patriarcales, pero en muchas ocasiones deja fuera de foco las relaciones de dominación de clase que se dan entre las propias mujeres. Esta es una cuestión que se hizo evidente a partir de la lectura de diferentes textos feministas de teoría cinematográfica, pero también a través de las respuestas de mujeres negras feministas de los Estados Unidos al discurso feminista blanco.



El discurso feminista en tanto que discurso que elude la dominación de clase no incluye consideraciones que afectan a mujeres de clases bajas, a mujeres pobres, a mujeres negras. Las mujeres de clases altas son las que hasta hace poco han podido recibir una educación y además han tenido tiempo para escribir. Así pues, lo que ha ocurrido es que, siendo muy conscientes de la opresión de género, la distancia que separaba a estas mujeres de la clase trabajadora ha hecho difícil en muchos casos una mirada que conectara la lucha feminista con la lucha de clases.

¿Qué relación guarda esa perspectiva con los aspectos más prácticos del trabajo que has realizado, es decir, con la elección de los materiales..., esto es, con la disposición formal que has dado a la exposición?

Lo que tenía claro era que quería establecer conexiones que generaran espacios “habitables” en un sentido simbólico pero también práctico. El proyecto en sí pretende ser un espacio que da cabida a prácticas que desde el encuentro personal cuestionan hacer normalizados. La disposición de los materiales responde a esta situación, responde al hecho de querer construir espacios de resistencia activa. Un espacio poético en los márgenes para trabajar contra nuestro “destino” de clase.

Ahora bien, aunque este era mi deseo encontré unos cuantos problemas y en la medida en que los resolví se fue haciendo evidente la disposición que finalmente utilicé. Por ejemplo, tuve que buscar la manera de evitar la recreación de mundos personales separados porque no daba posibilidad de problematizar ningún aspecto. El “mundo personal” genera una representación en la que la ideología queda fuera, lo que aparece es una especie de ritual que muestra la “fragilidad” e “inviolabilidad” del ser humano, así como su lugar “natural” en el mundo, en definitiva, una representación aurática del ser humano.

Otro de los problemas que surgió era la necesidad de alterar la linealidad con la que tradicionalmente se exponen las obras en una sala, porque de ello resultaba una especie de documento de lectura única que ya venía excesivamente marcada por el formato del espacio de exposición.

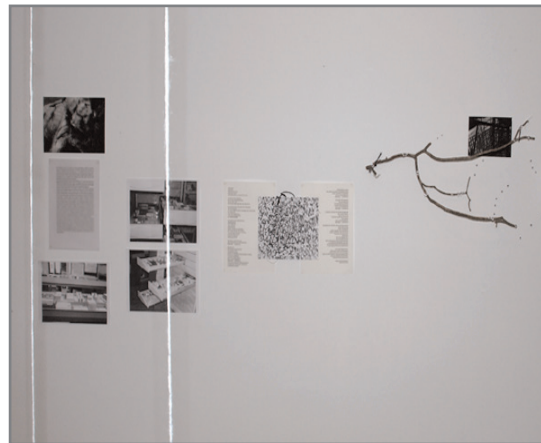
La disposición de los materiales por tanto puede entenderse como resultado de todo lo anterior, pero también como una manera de conectar situaciones personales entre sí tratando de dar forma a una representación en la que un fluir relacional rompe con la idea de una identidad cerrada que nos aboca a un destino ineludible que desde luego no hemos elegido. He tratado de poner en relación lo cotidiano con lo teórico para construir una herramienta útil con la que cuestionar el lugar “natural” que se nos ofrece en el mundo en función de nuestro sexo, color de piel, edad, origen social o geográfico, etc.

Pero además de esos materiales que conforman el contenido de la obra y que forman su sentido...hay otra consideración -diferente- sobre los “materiales” que también te quiero plantear: me refiero a los materiales que has usado en el sentido más físico de la palabra “materiales” (elementos tomados de la naturaleza o productos de uso corriente, como papel, lana, fotografías...pero también imágenes sacadas de una impresora...) ¿Es deliberada la elección que haces de los materiales que utilizas en tu exposición y, si lo es, a qué se debe esa elección?

Los materiales que aparecen dando contenido a la exposición son variados: dibujos de línea a rotulador, fotografía analógica y digital en blanco y negro, plantas o ramas secas encontradas, fotocopias, lanas, textos... que básicamente podemos englobar en dos grupos: uno de materiales encontrados y otro de materiales elaborados.

En cualquier caso, la elección no se ha hecho a posteriori. Es decir, no he hecho primero una especie de investigación y luego me he puesto a pensar con qué materiales le daba forma. Pero sí que es cierto que voy encontrando “objetos” y técnicas que mantengo porque me resultan útiles de algún modo. Por ejemplo, pequeñas plantas secas y enredadas con un aspecto lleno de contrariedades: con un trazado tremendamente delicado que en conjunto parece rudo e incluso violento aunque insignificante. La planta es el dibujo que expresa perfectamente este carácter ambivalente que me interesa.

En relación a los materiales elaborados, los dibujos de línea son elementos en los que había comenzado a trabajar antes de plantearme el tema de los retratos. En estos dibujos trataba de establecer conexiones relacionales, espacios efímeros, imaginarios simbólicos, pero se hizo evidente que por sí solos podían servir a diferentes interpretaciones cosa que no me interesaba en absoluto, necesitaba darles un contexto y este trabajo se lo proporcionaba.



El uso de lana para dibujar en el espacio vino dado por varios motivos. Por un lado permite dibujar sin papel, no es necesario borrar -si no te interesa un trazado lo quitas y basta. Por otro, con lana se pueden abarcar superficies amplias incluso fuera de la pared para apuntar espacios dentro del espacio de exposición. Además es un material bastante barato, y por otra parte conecta bien como elemento significativo al ser las mujeres las protagonistas de la exposición. La lana es un material cercano para la mayoría de las mujeres pero no por eso querido, para las de mi generación y condición social el hecho de tejer o coser era una auténtica condena a la que nos sometían nuestras madres para procurarnos una buena educación como futuras esposas y madres.

Los materiales más elaborados dependen básicamente de los medios de producción que tengo a mi alcance en este caso un ordenador para diseñar y maquetar textos o modificar fotos, una

impresora muy sencilla y una cámara digital de bolsillo. Son herramientas que se complementan bien. Imprimir en blanco y negro en baja definición permite un coste mínimo que contrasta con la apariencia espectacular del *glossy* publicitario y por supuesto con su coste. En definitiva los materiales utilizados son baratos y por tanto permiten un margen amplio de trabajo sin financiación. Hay algo del espíritu bricolage, *DIY (do it yourself)*, es decir que alienta a la acción y la participación en vez de a la contemplación.

Algo similar te preguntaría a propósito de la manera en que dispones en el espacio los materiales: ciertamente utilizas las paredes... pero también el suelo, el techo... y, además... dejando de lado la pretensión de conseguir “acabado-glossy” ¿hay en ello una opción de estilo? ¿Se trata de experimentar con el espacio y con los efectos de lleno y vacío? ¿Es una cuestión puramente “visual”? En alguna serie pictórica anterior trabajaste en la integración del *glossy* publicitario para generar efectos de antinaturalización (una especie de confiscación de las técnicas de la postmodernidad pictórica para volverlas contra una cierta vacuidad de esa misma postmodernidad tan pendiente de la perfección formal me parece) ¿ese asunto lo sigues teniendo pendiente... o ha dejado de interesarte? ¿Por qué, claro?

Hace tiempo que estoy trabajando la cuestión de dar forma a un espacio de relaciones que se enfrenta al vacío de la mercancía. Lo intenté a través de la pintura como bien dices, trabajé en una serie de cuadros *Brechas* en los que formas orgánicas más o menos abstractas conformadas por un conjunto de “módulos” que se “encontraban” azarosamente se enfrentaban al vacío de la mercancía en su apariencia *glossy*. Una apariencia que viene dada por una “perfección formal” espectacularizada de alto coste que en última instancia nos remite al poder económico, dejando bien claro quien tiene los medios de producción necesarios para generar ese acabado de “segunda piel de plástico” que oculta toda la “imperfección” de la materia. Con la pintura de alguna manera ocurría algo parecido a lo que te he comentado respecto del dibujo de línea: quedaba descontextualizada, no acababa de conectar con lo real, el nivel de comunicación resultaba excesivamente limitado a lo simbólico. La pintura podía representar nudos relacionales, pero no provocaba relaciones. Estos cuadros pueden ser una representación del malestar producido por la homogenización ideológica, pero no dan pistas o datos que permitan pensar críticamente. Por otro lado la pintura es un espacio excesivamente codificado con unas reglas muy definidas y una tradición que le pesa como una losa. La pintura puede producir con facilidad una unidad orgánica pero todo chirría excesivamente si quieres abrir un mundo de enfrentamientos.



Para finalizar quiero plantearte una cuestión que seguramente nos daría para horas y horas: en los distintos “retratos” que se presentan en tu exposición se hace referencia explícitamente a cuestiones muy materiales (salarios, precariedades, identidades sojuzgadas, sueños de buena vida, sueños de vida no-demasiado-mala, trabajo, jornadas...) que habitualmente no aparecen en el trabajo de los artistas. A partir de esa constatación, dado que los “retratos” que haces no muestran, por así decir, “personalidades” sino “nudos-de-relaciones-sociales-y-simbó-

licas"... y dado que están "atravesados", al menos, "insertos" en dinámicas de producción (no sólo de sentidos) ¿consideras -y en qué sentido- que tu trabajo como "artista" es un trabajo? Y si lo consideras como un trabajo... ¿qué produce?

La verdad es que voy siendo consciente de lo que supone este trabajo en la medida en la que va tomando forma y afecta a quienes lo ven, así es que agradezco también tus observaciones y preguntas. La práctica del distanciamiento es útil porque se opone a la construcción de miradas auráticas o seductoras y por tanto introduce la posibilidad de pensar críticamente. En *de afecto y poder* el conjunto está formado por partes semi independientes algunas de las cuales pueden conectarse con la realidad y otras no. Las partes no están supeditadas a un conjunto orgánico porque no lo hay. Lo que hay son fragmentos en relación que proyectan conexiones con lo real.

Sí que, por lo demás, considero el trabajo artístico como trabajo en el sentido de que produce algo, en este caso lo que ha producido -espero- es un espacio poético para la reflexión crítica. Un espacio, eso sí, efímero y limitado en la medida en la que su acceso como producto artístico es muy restringido.



reseña

Molinos satánicos; sobre La gran transformación, de Karl Polanyi

por Miguel Alhambra Delgado y Jesús Ruiz Herrero*

Hacer una reseña sobre un clásico, como en este caso es *La Gran Transformación* de Karl Polanyi, siempre plantea problemas ya que se ha de proceder con una cierta mutilación de sus contenidos. Por un lado, se produce una inevitable reducción de la complejidad y riqueza del texto que se presenta, y a la vez por otro lado, se intenta mostrar la consideración que merece y la relevancia científica del libro para que incite a su lectura. Dicho más llanamente, nuestro propósito será plantear mínimamente alguna de las cuestiones más notables que en el libro aparecen y que pueden ayudarnos hoy día tanto a entender nuestra realidad, como a servirnos de apoyo para la elaboración de soluciones pragmáticas a nuestras problemáticas.

En efecto, entendemos que *La Gran Transformación* (GT) es un clásico de las ciencias sociales que posee una utilidad actual pues nos ayuda a conformar herramientas conceptuales rigurosas. Asumiendo y compartiendo la posición de la GT como un clásico destacado inscrito ya dentro del bagaje cultural de muchas de las disciplinas de las ciencias sociales (Antropología, Historia, Economía Política, etc), quisiéramos a la vez subrayar su fuerza y profundidad analítica, mostrarlo como una herramienta disponible y reapropiable (entre otras) para la crítica de nuestro presente (diferenciándose de cierta manera académica de presentar los clásicos como “viejas glorias pasadas” a reverenciar que no hace más que lastrarlos y castrarlos, en mayor o menor medida). Así, sin presuponer que la GT pueda aportarnos soluciones inmediatas para nuestro presente, sí que puede aportarnos conceptos y estrategias analíticas para abordarlo con un mínimo de rigor científico, alejándonos de la obsesiva doxa neoliberal que nos lo muestra como inevitable, irremediable y naturalizado en la evidencia (producto de su propio “esfuerzo”).

Dos de los principales objetivos de la GT serían: por un lado, dar una explicación de la emergencia de los movimientos fascistas en cuanto que fenómenos sociales e históricos, para lo cual Polanyi evita “degradarlos” o minusvalorarlos bajo interpretaciones maniqueas y conciliadoras que los integren o bien dentro de una especie de “paréntesis” histórico o bien como logro-producto de líderes maquiavélicos que consiguen sus objetivos exacerbando los instintos emocionales más salvajes de las masas, ambas groseras reducciones: ni huecos vacíos históricos ni animalidades desbocadas. El desafío para Polanyi es explicar por qué en determinado contexto histórico (sin limitar su mirada exclusivamente a los países donde los movimientos fascistas alcanzaron el poder) “la gente desea el fascismo” -por utilizar palabras de Deleuze-. Dicha motivación analítica lo encamina a observar y hacer explícito las condiciones sociales que posibilitaron dichos movimientos. La GT desarrolla una argumentación eminentemente socio-histórica rastreando



*.- Miguel Alhambra Delgado es becario de la U.C.M. (Beca predoctoral de iniciación a la investigación) y Jesús Ruiz Herrero es estudiante de 5º curso de Sociología de la U.C.M.; para todas las citas, se sigue la edición de ediciones La Piqueta, publicada en Madrid en 1989, presentada y traducida por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría.

devenires estructurales y estructurantes que posibilitan y producen tendencias sociales. El acertado “sentido histórico” que vemos aparecer a lo largo del libro se aleja de las interpretaciones de “lo inevitable”, así como de “lo irrepetible”.

Por otro lado (punto éste en el que nos detendremos más), la GT desarrolla una crítica radical a la Ciencia Económica Clásica por considerarla menos una Ciencia que una utopía, pues ésta reduce brutalmente la complejidad social en sus análisis, comenzando en primer lugar por la ausencia a cualquier referencia histórica que muestre sus condicionantes sociales. En vez de ello, la Economía Política Clásica tendería a relatar como historia un cierto evolucionismo social cuyo punto álgido sería su propio presente, la economía de mercado, interpretada como “forma acabada”, “llegada” y estabilización de la dinámica histórica. Mediante la abstracción de sus peculiaridades sociales la Economía Política Clásica tendía a universalizar su propios particularismos, lo que no representaba otra cosa más que la instauración de una Utopía (incapaz de cuestionar o problematizar sus propias creencias): un proyecto político, que adquiere una mayor efectividad real al denegar, precisamente, su carga e interés político, al mostrarse como conocimiento apolítico y desinteresado socialmente.

En este sentido Polanyi se adelanta a muchas corrientes sociológicas en el estudio del poder y del conocimiento. La Ciencia Económica surge por tanto como racionalización y formalización de unos mecanismos e instituciones políticas previas impuestas (el mercado). El papel de la Ciencia Económica es por tanto naturalizar un tipo de hombre y de comportamiento: el “*homo oeconomicus*”, con su “tendencia a trocar” y a obtener ganancia de sus trueques, que nace de un contexto social de mercado, pero que al presentarse como tesis científica pretende naturalizar comportamientos que en última instancia son producto de ciertas formas de socialización y de ciertos contextos sociales e históricos.

En primer lugar y gracias a una argumentación antropológica, Polanyi sitúa a la sociedad de mercado como un caso peculiar y singular, al existir en ella una tajante diferenciación entre la esfera económica y las esferas sociales, fenómeno atípico, producto de unas concretas condiciones socio-históricas. A través del minucioso análisis de los canales de distribución, las formas de comercio, distancias a franquear, estructuras de apoyo, administración de los objetos y/o personas que entran en relación, así como las “inscripciones socio-estatutarias”, etc., observamos conformarse diversos modos de subsistencias grupales. En efecto, a tenor de los estudios antropológicos (unidos al análisis económico de la Grecia antigua) Polanyi subraya que la lógica económica “autónoma” propia del capitalismo no existía como tal en la mayoría de las *formas de integración o de institucionalización social* (formas societales), o en su caso, como por ejemplo, en el caso del intercambio, eran prácticas minoritarias restringidas a unas pocas áreas y objetos. Las lógicas y comportamientos económicos en cambio estaban plenamente insertas o mediatizadas por la tradición y las prácticas políticas (en sentido amplio del término), recibiendo de ellas su sentido absoluto y no teniendo según el autor un sentido puramente económico *per se* desligado de los vínculos y prácticas sociales. Lo material y económico constituían por tanto un medio para fines y conceptos sociales más amplios.

Polanyi diferencia antropológicamente tres modos de integración básicos: la reciprocidad, la redistribución y el intercambio. En cualquier sociedad coexistirían las tres lógicas aunque es la peculiar interrelación hegemónica de una de ellas sobre las demás la que acaba cristalizando una forma de institucionalización predominante, donde se articularían de diferente manera los usos y prácticas sociales que persiguen el sustento de la colectividad social. Este será un punto central de su argumentación para diferenciar dos tipos de economía (tanto en un sentido de realidad empírica como en un sentido de tipo de pensamiento económico): la *formalista* (que coloca el intercambio y la ganancia como centros y elementos naturales de la acción económica) frente a la *substantiva* (que se corresponde con esa concepción de la economía incardinada en sus relaciones sociales).



De este modo, es exclusivamente en la sociedad moderna de mercado donde se produce la autonomización de la economía que creará una racionalidad, una lógica y una cosmovisión netamente económicas ausentes en aquellas sociedades (la inmensa mayoría) donde las prácticas económicas están insertadas dentro de relaciones sociales más amplias. Se podría afirmar que son economías *muy poco económicas*, en el sentido moderno del término de instrumentalización y maximización del beneficio, y donde su centro está en la orientación de recursos para el abastecimiento y reproducción de fines o funciones sociales determinadas por imperativos culturales (religiosos, políticos, diplomáticos, estéticos, etc.). Para que no existan confusiones y por reproducir el concepto fundamental del autor que se ha difundido incluso en la lengua que escribía, es lo que llamará Polanyi la *economía “embeded”* en inglés o incrustada, es decir enmarcada, incardinada, y por extensión determinada por las relaciones sociales.

Las consecuencias en un plano político, de las reflexiones del autor y que él mismo anticipa en algunos capítulos, son evidentes: la recuperación de un concepto de economía más allá de la hegemonía de las tesis formalistas de la Economía clásica. Una reflexión que elabore un pensamiento económico por el cual las actividades productivas del ser humano quedan totalmente subordinadas a la consecución de los fines establecidos por los imperativos culturales y relaciones sociales bajo las que caen, por ejemplo hacia la consecución del bienestar y de la felicidad de la comunidad, así como para su sostenimiento y reproducción. Frente a la Economía clásica que propone una lógica económica autónoma, basada en imperativos abstractos y asociales como la máxima ganancia o utilidad, que reposa en la maximización del interés y de la satisfacción individual y que utiliza como procedimiento cálculos monetarios, Polanyi busca recobrar el concepto de una economía heterónoma (“embeded”) donde los fines, valores y sentidos los recibe de las necesidades y fines establecidos por la comunidad (sean de la índole que sean).



No obstante tampoco hemos de caer en errores. Polanyi nos advierte que el proceso de autonomización de la esfera económica hasta establecer estructuras institucionales y una lógica específicamente económicas, no han sido el mero resultado de una racionalización o tecnificación de los problemas del abastecimiento y la asignación de recursos. El nacimiento de esta economía “desenraizada” tanto en sus estructuras como en su formalización intelectual (en la Ciencia Económica) no es ajeno a un contexto político e histórico de correlación de fuerzas. De hecho el propio Polanyi afirma que la expansión de los mercados y finalmente la constitución del mercado como centro regulador de la vida económica y por ende de toda la vida, al depender ésta cada vez más del mercado como medio de provisión, era más bien *“el efecto de la administración en el interior del cuerpo social de estimulantes enormemente artificiales”* (p. 105). Es decir, destaca el hecho de que el establecimiento del mercado como centro regulador de la vida resultó de presiones políticas intensas (a menudo violentas) por parte de las élites que más podían beneficiarse de esta nueva sociedad. Éstas clases oportunistas están tanto en los retazos de una nobleza decadente que encontró en la rentabilización de sus bienes raíces la salvación de su declive como en una burguesía que necesitaba la movilidad de los recursos de la industria a un nivel nacional, para lo que se precisaba la creación de un mercado autorregulado. La primera destruyó los bienes comunales, la segunda derogó las instituciones de caridad del mundo tradicional para favorecer que los pobres (ahora desocupados) se disciplinasen y vagasen por las oportunidades de un mercado de trabajo de dimensiones nacionales. Ambas tuvieron por tanto que *destruir* todas las instituciones, prácticas y conciencia del mundo antiguo para levantar una sociedad basada en una nueva institución y un nuevo comportamiento: el mercado y el “homo oeconomicus”. Así, Polanyi nos desvela la operación política que subyace en el fondo del proceso, es decir, esos “estimulantes artificiales”, en sus propios términos, que hicieron nacer una nueva institución: el mercado como regulador de la vida económica.

Este mercado, además, funciona con mercancías *muy peculiares*, para la compra y venta orientada al beneficio, como el trabajo, la tierra y el dinero. Pero el problema es que ninguna de estas ha sido producida para el mercado; el trabajo son los “propios seres humanos” (p. 128), la tierra es la naturaleza y el dinero es un mero signo social del poder adquisitivo. Para que estos elementos sean efectivamente mercancías se necesita en el día a día regula-

ciones, mecanismos y presiones que fuercen e impongan la incorporación al mercado de estos elementos, unido al hecho de que sólo con su intercambio se encuentren las fuentes de abastecimiento social y de supervivencia. Estas regulaciones son tanto la difusión de comportamientos y nuevas prácticas (la lógica del mercado) como la destrucción de toda formación social alternativa a la regulación del mercado. Por ello, en tanto que la “propia substancia de la sociedad”, como afirma Polanyi (los seres humanos y la naturaleza, como base humana) caen completamente bajo los circuitos del mercado y esto es mantenido por los mecanismos de control y coacción necesarios, el mercado deviene en “sociedad de mercado” y sobre todo en “proyecto político” de largo alcance.

Es preciso también recordar que no obstante este esquema o utopía de la sociedad de mercado no puede perdurar mucho tiempo. Para Polanyi en tanto que artificialidad, en tanto que alteración grave y profunda de la naturaleza de la vida social y del propio ser humano, este abandono de la misma “substancia social” al mercado y a sus mecanismos y leyes conduce a la “destrucción de la propia sociedad”, básicamente porque el mercado funciona con una lógica asocial o antisocial abstraída de las necesidades reales y consecuencias sociales efectivas sobre la vida. Por ello junto a todo proceso de instauración de un mercado autorregulado y por extensión regulador de la sociedad se activan “contramovimientos”, según el autor, que buscan defender la sociedad del mercado y reglamentar, en interés social, las relaciones y la vida, así como sus actividades económicas. Esta dialéctica de movimientos a favor del mercado y “contramovimientos antimercado”, de defensa de la sociedad, es la característica esencial del transcurso político en las sociedades modernas.



Finalmente es necesario no caer en un último error en la lectura del autor. Polanyi termina avisando que el modelo del mercado autorregulador, el mercado como centro de la vida social, movido por la libre determinación de los precios de las mercancías, como buen experimento artificial, fracasó al llevar al borde de la destrucción y del colapso a las sociedades que regía. Así los contra-movimientos desde finales del siglo XIX, como sobre todo los que estallaron en los años treinta del siglo XX, ante la crisis de 1929, acabaron con el mercado autorregulador al incorporarse los imperativos sociales de protección y de reglamentación de las sociedades. En el caso de los años treinta del siglo pasado, de la forma más dramática y virulenta, ya que la solución por la que camina-

ron ciertas sociedades transitó por las vías fascistas y nacionalsocialistas. Pero desde principios del siglo XX, dada la capacidad destructiva demostrada por el mercado autorregulador, nada ha retornado a la situación puesta en marcha a partir de principios del siglo XIX. Esto nos ayuda a no caer en la simplificación de pensar el mercado autorregulador como la realidad de nuestro presente.

Lejos de hacer que perdamos interés en la obra de Polanyi esta obra nos ayuda a ver, por contraste, que nuestra vida económica no es mercado autorregulador en sentido puro al estilo decimonónico, por las regulaciones constantes y profundas que continuamente se aplican al mercado. En esta línea de argumento, comparando la sociedad decimonónica de la que habla Polanyi con nuestras formas actuales de control del mercado en la vida social y sobre todo de control por el Estado observamos que si bien vivimos bajo el capitalismo este es un capitalismo mutado adaptado y escarmentado de sus propias tendencias de colapso si se tratase de aplicar su proyecto teórico en su sentido más literal. Así nos preguntamos siguiendo a Polanyi si no estamos ante un tipo de mercado y capitalismo de mecanismos de coordinación mixtos (público-privados) que podría constituir la línea de continuidad del pensamiento polanyiniano tras examinar su análisis y cambios profundos desde los años treinta a cuarenta del siglo pasado.

Como vemos el libro traza todo un argumento de análisis histórico, cuyo conocimiento nos desvela los orígenes políticos de nuestro tiempo y de nuestra economía como también nos permite entender las mutaciones que ha sufrido en su experiencia histórica fracasada, con lo que nos sugiere nuevas hipótesis para tratar de entender el tipo de capitalismo que vivimos en nuestro presente.

reseña

Historiografía y trabajo en R. Castel; claves para una lectura teórica de La metamorfosis de la cuestión social.

por David Domínguez González*

“No hay mucho mérito en interpretar la historia retrospectivamente, corrigiéndola a la luz de lo que ocurrió a continuación”¹. Con estas palabras comentaba R. Castel a sus lectores el riesgo de articular un tipo de explicación histórica ajena al hiato insondable entre la experiencia histórica vivida, de la cual sólo tenemos objetivaciones de las acciones individuales o colectivas, y la experiencia historiográfica del investigador, y con las mismas he querido introducir este breve artículo cuya intención se anuncia apenas al tenor de la advertencia metodológica cifrada en las palabras del sociólogo francés, especialmente en aquello que constituye el telón de fondo sobre el cual operativiza sus propuestas, a saber: el tema de la génesis histórica del trabajo y de la salarización como mecanismos de integración social dominantes. Desde luego, se trata de una cita ligeramente rebuscada, de esas que no se prestan de inmediato al uso y apoyo de posicionamientos ordinarios, pero lo cierto es que, independientemente de ello, resulta definitoria de la forma en la que este último afronta el rastreo de los procesos sociales que escapan a la escala del tiempo corto y la vida individual.



En efecto, la empresa de Castel se ubica *a grosso modo* en el vasto campo de la historia social, pero una historia social, merece la pena decirlo, que sin ignorar el carácter esencialmente anacrónico que comporta toda operación historiográfica, reconoce sin embargo el grado en que esto último resulta tolerable. Y lo es, ciertamente, sólo cuando el *futuro del pasado* (esto es, el conocimiento de las consecuencias de un acontecimiento por parte del historiador y no por los actores de la acción) opera en el sentido de configurar la propia materia histórica, como posibilitante precisamente de la significación histórica de un acontecimiento. El problema, dirá Castel, es que semejante condición, por otra parte inevitable, desemboca las más de las veces en un tipo de explicación historiográfica *teleológica*, en donde el historiador no sólo evoca la idea de un futuro-del-pasado aparentemente inevitable, sino también, y esto es sin duda lo más peligroso, la proyección de un pasado dotado de extraordinaria racionalidad, dando a entender así que los actores históricos del momento tuvieron plena conciencia de las consecuencias que sus acciones pudiesen provocar.

Ahora bien, contra este tipo de anacronismo, por cierto no necesariamente inevitable, se constituye, desde la década de los años setenta, la obra sociológica de R. Castel. En este caso nos hallamos ante un libro aparentemente

*.- David Domínguez González es beneficiario de una beca predoctoral financiada por el Gobierno Vasco y miembro del seminario de lectura crítica del departamento de Teoría social (Sociología V) de la Universidad Complutense de Madrid.

1.- CASTEL, R.: *La metamorfosis de la cuestión social*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 201.

sencillo, del cual nada parece intuirse excepto un cuidadoso y dilatado recorrido sobre las formas en las que ha sido considerada la cuestión de la desafiliación social². No obstante, cabe preguntarse entonces si este registro agota por entero la totalidad de lecturas que pudieran realizarse sobre el texto. Desde luego, en este caso, se trata de una lectura verosímil, incluso manifiesta, si atendemos al rótulo que reza por subtítulo (*Una crónica del salariado*), pero al mismo tiempo denota un componente exiguo, en el sentido de que no es capaz todavía de discriminar el funcionamiento discursivo que ensambla el proyecto manifiesto del libro.

Entendámonos: no es cuestión de divisar un objetivo último, secreto, que vertebre la totalidad del libro en cuestión, sino de advertir en todo ello, en su recorrido, su disposición o su trama, algo más que un simple estudio al respecto de un pasado metódicamente disecado, tal y como era costumbre en los modelos historiográficos del siglo XIX. De hecho, tal es el cometido que asume por entero *La metamorfosis de la cuestión social*, en parte, como sugeríamos, un libro motivado por interrogantes actuales (el derrumbe de la condición salarial y de la centralidad del trabajo como mecanismos de integración social dominantes), y, en parte, como atestigua su lectura, un estudio centrado en las aventuras y desventuras del salariado moderno.

Pues bien, será de esto último de lo que se hable a lo largo del presente texto, a sabiendas, claro está, que la génesis histórica del mercado de trabajo (o lo que es igual, dado nuestro interés analítico, el carácter histórico y políticamente establecido del trabajo, su carácter *procesual* y no constituyente en el sentido ontológico del término) no constituye con exactitud el objeto inicial analizado por Castel. Pero si esto es rigurosamente cierto, también lo es que semejante propósito (recordemos, con el autor, “*una reflexión sobre las condiciones de la cohesión social a partir del análisis de situaciones de disociación*”³) no puede concluirse sin haberse planteado a su vez una reflexión paralela sobre las transformaciones motivadas por la forma *universal* de valor, lo que llegados a este punto no hace sino poner de manifiesto la pertinencia misma de la lectura aquí apuntada, a saber: comprender este libro no sólo como un estudio relativo a las diversas maneras que han existido de conjurar la *desafiliación* social, sino también, y quizá de manera menos evidente, como una investigación en la que la práctica genealógica nos permite plantear de nuevo, esta vez de manera menos beata, la relación existente entre capital y trabajo, debate éste que viene provocando serias diferencias en el seno de la producción teórica próxima al materialismo histórico⁴.



Historia y subjetividad. La insuficiencia de la explicación intencionalista.

Una vez señalado el rumbo adquirido por este texto conviene entrar a matizar la relación que presenta todo ello con las palabras señaladas al comienzo de la explicación. Para ello será preciso retomar algunos aspectos particulares que organizan la explicación historiográfica del texto, especialmente en aquellas cuestiones que el propio autor asume como parte⁵ del marco histórico de referencia del libro: nos referimos, cómo no, al desarrollo del mercado autorregulado y la promoción del salariado como fuente de la riqueza social.

2.- *Ibid.*, p. 20.

3.- *Ibid.*, p. 14.

4.- Para una presentación sumaria de las diferencias aquí evocadas véase el claro y conveniente estudio introductorio realizado por Carlos Alberto Castillo Mendoza en GAUDEMAR, J.-p.: *El orden y la producción*, Trotta, Madrid, 1991.

5.- Decimos ‘parte’ porque el libro en realidad asume una acotación temporal mayor que la que aquí nos interesa directamente. Una acotación, por lo demás, que va de las formas de la división social legitimadas por la estructura corporativa y esta-

Sin duda, es éste un campo propenso a lecturas variadas, y por lo común bastante comprometidas con la idea, ya ingenua desde su inicio, de que la salarización constituye un avance moral y político con respecto a las formas de la división social legitimadas por la sociedad corporativa y organicista. Ahora bien, este tipo de lecturas, aparentemente alentadoras, plantean en realidad una serie de interrogantes que trascienden con mucho la inocencia bajo la cual se pretenden presentar. Por eso nuestra crítica se centra más bien en el supuesto implícito, y a menudo inconsciente, que estructura la economía discursiva de ese tipo de sentencias, por lo menos las más *jurídico-filosóficas* al respecto. Porque la salarización, vista desde este punto de vista, no sólo constituiría un progreso moral por relación al corporativismo gremial y la servidumbre vasallática, sino también, y más fundamentalmente, el resultado de una transformación social cuya razón responde a un origen estrictamente reflexivo e intencional, dando a entender con ello la inserción de dicho proceso en la teleología constitutiva de un plan autoconsciente de la Razón, que desplegándose a sí misma hubiese tomado conciencia de la irracionalidad de las prácticas consuetudinarias y sus principios de legitimación simbólica.

Ahora bien, justamente contra este tipo de formulaciones, se constituye el planteamiento de R. Castel y de numerosos historiadores y sociólogos de finales del siglo pasado. Sería inoportuno emprender ahora un inventario claro y conciso acerca de los principales cambios sufridos en el campo de las ciencias sociales y la historiografía del siglo XX⁶. No obstante, cabe matizar al menos algunos aspectos que estructuran el acercamiento al tema de la génesis histórica del trabajo propuesto por R. Castel.



Desde luego, se trata de una lectura abiertamente compleja, en donde el trabajo, considerado ya como trabajo *abstracto* salariado, se consagra sólo como la forma jurídica privilegiada tras un ‘pasaje’ sorprendentemente discontinuo y en absoluto asimilable a las reglas que gobiernan un desarrollo lineal de la historia⁷. Pero decir esto supone todavía no decir gran cosa, a menos que entendamos dicha advertencia en clara alusión al tema que Castel asume como parte de su objeto. Muy brevemente, lo que Castel trata de mostrar es que la redefinición misma de toda forma de labor(es) en mercancía susceptible de venderse y comprarse en un mercado laboral “*no se impuso de manera hegemónica y homogénea*”⁸. En absoluto. Y, ello es así, no sólo porque la salarización suponga un fenómeno sometido a un desarrollo desigual de difusión, cosa que resulta evidente, sino también, y aún más, porque la constitución histórica de su naturaleza, en tanto que ámbito jurídicamente privilegiado y marco dispensador de ingresos y protecciones, no presupone ningún tipo de causalidad histórica asegurada por una voluntad colectiva (un Sujeto *de* la historia) que dinamice la totalidad social. En Castel, como es sabido, la histo-

mental (feudal) de la sociedad a las formas de la integración social desarrolladas por el fordismo capitalista, pasando por la Modernidad liberal del *laissez-faire*, entre otras. En cualquier caso, nosotros nos centramos ahora en el período que concierne al siglo XIX, comienzos del XX, y que va del capítulo cuarto al sexto, respectivamente. De igual modo, no está de más señalar también que el libro de Castel asume una acotación geográfica bastante limitada (Francia), de la cual en ningún caso se pretenden extraer modelos de inteligibilidad universales.

6.- Naturalmente, nos estamos refiriendo a la gran transformación epistemológica sufrida en el campo de las ciencias históricas a raíz de los estudios y las propuestas del movimiento francés de *Annales*. Tal ‘escuela’, si resulta legítimo utilizar este término, emprendió una verdadera mutación epistemológica en tres sectores: al nivel de los *procedimientos* (pasando de una metodología filológica e ideográfica a otra cuantitativa y serial), al nivel de los *actores históricos* (trasladando el centro de atención de las entidades singulares como los príncipes o jefes de Estado a otras colectivas y anónimas como la estructura demográfica o económica) y al nivel de las *duraciones históricas* (reubicando la mirada histórica al campo de la *longue durée* y no al de la escala individual y *episódica*). Otro tanto se puede decir con respecto al enfoque estructuralista en el campo de las ciencias sociales o humanas. Para una visión de conjunto véase, DOSSE, F.: *L’histoire en miettes*, La Découverte, Paris, 1987. También COUTAU-BEGARIE, H.: *Le Phénomène ‘nouvelle histoire’*, Economica, Paris, 1983.

7.- CASTEL, R.: *Op. cit.*, p. 18.

8.- *Ibidem*.

ria de la sociedad se presenta como resultado de la actividad colectiva, pero se trata de una *praxis* in-intencional, que excluye cualquier propósito de situarla por relación a una voluntad (individual o colectiva) que organice y determine la estructura y el destino de la misma.

Traducido a efectos prácticos, esto tiene una plasmación clara, al menos en lo que concierne a la obra y la estructura narrativa que organiza el desarrollo de la misma: para empezar, se rechaza el tipo de relación causal motivada por la mera sucesión *crono*-lógica de las figuras. De los gremios, dirá Castel, no surge la figura histórica del salariado moderno, al menos no como el producto o el resultado de un interés consciente y promocionado por parte de los primeros⁹. No es por razón de un posicionamiento crítico y consciente en el tiempo que se llega a la prohibición, primero, de las representaciones gremiales (véase los edictos de Turgot en 1776) y posteriormente, como si esto fuese la culminación social de una vocación trans-histórica, al establecimiento del salario como forma de retribución e integración¹⁰ social dominante. De hecho, el proceso al que Castel nos aboca es un movimiento en el que nada-está-dado-de-antemano, si bien esto último no significa que la realidad histórica sea absurda y mucho menos que carezca de algún tipo de coherencia que pueda hacerla inteligible¹¹.

En realidad, esto último es lo que hace, *grosso modo*, el libro del sociólogo francés, un libro, entre otras cosas, que invita a pensar de nuevo el concepto mismo de ‘cambio social’, eso sí, contemplándolo, no ya bajo el supuesto, ciertamente consolador, de los reconocimientos retrospectivos, sino como el resultado *insospechado* de un desplazamiento en las relaciones de fuerza que integran una totalidad social. De este modo, el propio devenir histórico aparece desprovisto de cualquier *a priori* de causalidad teleológica, lo que, sin embargo, no significa que nada pueda relacionarse con nada ni que existan tampoco intereses históricamente *situados*, con capacidad limitada para influir en el medio social. Al contrario, el modelo al que Castel se refiere no niega en ningún caso la actuación de los agentes sociales, tampoco la idea, más o menos habitual, aunque también por ello imprecisa, de considerar la transformación social por relación a las acciones *recíprocas* que los agentes mantienen entre sí; lo que rechaza, y es aquí donde radica lo más relevante a efectos analíticos, es que sea la transformación misma de la sociedad la *consecuencia* directa de un proyecto racional de transformación.



Al contrario, el modelo al que Castel se refiere no niega en ningún caso la actuación de los agentes sociales, tampoco la idea, más o menos habitual, aunque también por ello imprecisa, de considerar la transformación social por relación a las acciones *recíprocas* que los agentes mantienen entre sí; lo que rechaza, y es aquí donde radica lo más relevante a efectos analíticos, es que sea la transformación misma de la sociedad la *consecuencia* directa de un proyecto racional de transformación.

Efectivamente, una cosa es la posibilidad de considerar la evolución social por relación al campo de fuerzas que genera la interacción social, sin señalar cómo ni proponer una determinación explícita, y otra, retrotraer dicho cambio al sentido establecido por uno u otro de los actores sociales que ejercen actuaciones *deliberadas* sobre ella

9.- De hecho, el propio Castel señala que la crítica a la organización tradicional de los gremios no proviene exactamente de ámbitos relacionados con la reivindicación popular. Incluso, durante la Revolución, las reivindicaciones de los *sans-culottes* y de las multitudes revolucionarias no se dirigían contra la organización gremial del trabajo. También en un sentido similar, el caso inglés puede proporcionarnos ejemplos relacionados: por ejemplo, el ‘luddismo’ y su crítica, en forma de violencia colectiva, a las consecuencias que la liberalización del trabajo trajo de cara a las antiguas medidas de proteccionismo. Véase *Ibid.*, p. 200.

10.- Naturalmente, esto no quiere decir que la salarización estuviese relacionada desde el inicio con la regularización o la asignación de derechos y deberes jurídicamente establecidos. Una lectura de los capítulos IV y V, respectivamente, basta para observar el carácter fuertemente des-juridificado que acompaña al salariado en el siglo XIX. También en el mismo sentido, aunque con intereses analíticos diferenciados, el capítulo III (¿Un feudalismo capitalista?) del libro de GAUDEMAR, J.-P.: *El orden y la producción*, op. cit., pp. 107-127.

11.- Al igual que Foucault: “Pienso que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y de la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa; no es habladora. (...) La historia no tiene ‘sentido’, lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente. Al contrario es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas”. (FOUCAULT, M.: ‘Verdad y poder’ en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992, p. 179)

(la sociedad)¹². Entre ambas opciones, existen diferencias irreconciliables, diferencias por otra parte que nos abocan al tema, ya clásico en la reflexión teórica, entre partidarios de la adscripción metafísica¹³ de los efectos *imprevistos* asociados a las prácticas sociales y aquellos que someten tales irrupciones al azar belicoso de una relación de fuerzas, sin insertarlos *a posteriori* en una lógica *extrínseca* a los propios enfrentamientos¹⁴. En el caso de R. Castel, esta fractura encuentra su momento ejemplar en la reconstrucción histórica de las vicisitudes del salario moderno, en las ambigüedades recogidas por los documentos históricos¹⁵, pero también en la precaución explícita por considerar la realidad social como algo donde nada-está-dado-de-antemano, en el sentido de no depender de acciones premeditadas sino de efectos *imprevistos* motivados por prácticas o acciones más o menos *deliberadas*.



Tal es, en definitiva, la reconstrucción historiográfica que proporciona el libro del autor francés, sin duda, un relato que no esquiva la belicosidad del proceso ni la complejidad del problema.

Dicho esto, conviene volver de nuevo al tema concerniente al debate ‘capital-trabajo’, así como al análisis teórico que subyace al estatuto asignado a cada uno de los términos de la conexión. Pues bien, será de esto último de lo que hablemos en lo que resta de exposición. Para ello nos serviremos de aportes diversos que ahondan en la dirección adoptada por Castel, en particular por la de aquellos que reclaman una visión del trabajo o, mejor dicho, de la relación ‘capital-trabajo’, ajena al enfoque del materialismo histórico tradicional, el cual

prioriza una dimensión universalmente antropológica del mismo, como si este último (trabajo) fuese en verdad una “potencialidad constitutiva en relación con los fundamentos histórico-materiales de las distintas formas de organización social”¹⁶, y provocando así, digámoslo por anticipado, una imagen ciertamente trans-histórica del trabajo, “causa o sujeto del proceso de socialización capitalista”¹⁷.

12.- Véase a este respecto los comentarios, siempre sugerentes, de IBAÑEZ, T.: ‘Adiós a la revolución y... ¡viva el gran desbarajuste!’ en *¿Por qué Anarquismo? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas*, Anthropos, Barcelona, 2006, pp. 71-85.

13.- Obviamente, la referencia a Hegel en este punto es clara. La idea de una ‘astucia de la razón’, que se muestra independiente de la voluntad y el desarrollo de los pueblos, indica, en cierto sentido, una preocupación similar a la que aquí hemos tratado de poner de manifiesto. Hegel sabía del carácter hetero-télico de la propia historia con respecto a la voluntad de los actores; sabía que de los planes y las intenciones que los hombres asignaban a sus acciones surgían efectos que ninguno de ellos habían pretendido en las mismas. Pero como sabía todo eso, supuso también, quizá de manera idealista, que dichos efectos (no previstos) respondían a su vez a la voluntad de un principio (espíritu, *Geist*) encarnado en el devenir espiritual de la humanidad. He aquí, pues, la diferencia fundamental con respecto a los enfoques que las corrientes del siglo XX imponen (léase, estructuralismo, materialismo histórico, historiografía *serial*, historia cultural de las prácticas sociales, etc.)

14.- Véase a este respecto la redefinición del concepto de “acontecimiento” (o suceso, *évènement*) propuesta por M. Foucault. Desde luego, ya no se trata de aquel término largamente cuestionado (así como la temporalidad que él mismo llevaba inscrita) por la historiografía de los *Annales*. En Foucault, el concepto de ‘acontecimiento’ se resignifica de un modo estratégico. Una vez más, Foucault, lo pone en claro: “Suceso –por esto es necesario entender no una decisión, un tratado, un reino, o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y que se vuelve contra sus utilizadores (...) algo distinto que aparece en escena” (FOUCAULT, M.: *Ibid.*, p. 20)

15.- Hablando de la burguesía y de su papel en la conversión al libre acceso al trabajo R. Castel señala lo siguiente: “Mi interpretación es más bien que la ambigüedad constantemente subrayada a través del análisis de estas posiciones era una ambigüedad real, presente en los espíritus, porque estaba también en los hechos. Esta es la razón por la cual, a una lectura cínica (la burguesía en ascenso lo manipuló todo en función de su interés), yo prefiero otra, que permita reubicar este episodio revolucionario en el largo término e introduzca una mejor comprensión de las peripecias de la cuestión social. (CASTEL, R.: *Ibid.*, p. 201.)

16.- CASTILLO MENDOZA, C. A.: ‘Estudio introductorio’ en *Op. cit.*, p. 10.

17.- *Ibidem*.

Historia y trabajo. Hacia una lectura des-ontologizante del trabajo.

Pues bien, en relación a este debate, encontramos adecuada la trayectoria iniciada en *La Metamorfosis de la cuestión social*. Sin duda, un acercamiento complejo, metódico, incluso hasta el punto de ser *profundamente documentalista*, pero cuya innovación¹⁸ nos sitúa ahora ante una *praxis* social en la que no existe, ni cabe concebir, principio alguno de explicación intencional, al menos en lo que se refiere a la inteligibilidad histórica de las transformaciones sociales. Pero, de esto último, ya hemos hablado en líneas anteriores; falta, sin embargo, trasladar este tipo de lecturas al campo de la génesis histórica del trabajo, con el objetivo de volver a pensar de nuevo el tipo de naturaleza teórica que articula la relación ‘capital-trabajo’.

En otras palabras, ¿nos hallamos ante una relación de *captura*, en donde el capital vendría a super-ponerse sobre una realidad ya constituida o bien, ante una relación distinta, en la que el trabajo, considerado anteriormente como potencia *constituyente* de la historia universal, aparece ahora como el *resultado* manifiesto de un proceso de producción y reproducción de la realidad social regulado por la lógica del (plus)valor?

Desde luego, la respuesta a tales cuestiones sobrepasa con creces las expectativas asociadas al libro del sociólogo francés, si bien es cierto que este último, a pesar de perseguir intereses y objetivos analíticamente distintos, proporciona importantes claves para decantarnos por un acercamiento des-ontologizante al tema del trabajo. Pues si bien es cierto que Castel desarrolla importantes análisis relativos al proceso de salarización capitalista, también lo es que no alberga posibilidad alguna de extrapolar tales condiciones (esto es, la forma *universal* del valor, y no solamente el mercado o el modo de distribución de bienes asociado a la propiedad privada de los medios de producción) al campo de las formaciones sociales precedentes, a no ser, claro está, que la recurrencia nominativa de un término (concretamente, el vocablo ‘trabajo’), tal y como ocurre en determinados pasajes de la obra¹⁹, nos lleve a malentendidos que tal vez una lectura menos apresurada de la misma pudiese evitar.



Ahora bien, de esta utilización, aparentemente apromblemática, no se colige un tratamiento transhistórico del término trabajo, al menos no en el sentido de presuponer un tipo de hermandad oculta que asegure la riqueza constitutiva de un ámbito previo (léase, el trabajo o la *producción*), y por ello también impugnabile, al campo de la distribución y la apropiación privada de las mercancías (léase, el *capital* en las lecturas tradicionales del materialismo histórico)²⁰. En Castel, desde luego, avistamos una lectura bastante más compleja del proceso, una lectura, en donde el trabajo, considerado tradicionalmente como intercambio inorgánico con la naturaleza²¹, aparece ahora, al tenor de los análisis referidos a las situaciones de desafiliación social, como un tipo de actividad social mediada primariamente por *la forma universal de valor*, y no sólo en lo que concierne a la forma de su riqueza (riqueza abstracta), sino también en lo que respecta al modo *material* de su producción, tradicionalmente desgajado de los análisis políticos y epistemológicos referidos a la sociedad capitalista.

18.- En palabras de R. Castel: “...me parece legítimo plantearle al material histórico los interrogantes que los historiadores no necesariamente han formulado, y reordenarlo a partir de estas categorías, en este caso sociológicas. Esto no es reescribir la historia ni revisarla. Pero sí es releerla, es decir hacer, con datos que uno le debe totalmente a los historiadores, otros relatos, que tengan su propia coherencia a partir de un esquema de lectura sociológico”. (CASTEL, R.: *Ibid.*, p. 19.)

19.- Véase especialmente *Ibid.*, pp. 170ss

20.- En este punto resultan cruciales las referencias a la crítica del marxismo tradicional desarrolladas por POSTONE, M.: *Tiempo, trabajo y dominación social*, Marcial Pons, Madrid, 2006.

21.- Así entendido, el trabajo sería la causa o sujeto de toda socialización humana. Dentro de esta perspectiva, el trabajo es contemplado como una realidad transhistórica que media entre el hombre y la naturaleza, y que lo hace, además, a través de la creación de productos *específicos* (esto es, ajenos a las determinaciones materiales que la forma valor pueda ejercer sobre la

Naturalmente tales aclaraciones resultan ajenas al planteamiento original de *La Metamorfosis de la cuestión social*, pero son algo que puede derivarse de ciertos pasajes contenidos en la obra, al menos en el sentido de presuponer que la constitución misma del proletariado, tal y como se encarga de sugerir el propio Castel, resulta de fuerzas y transformaciones que atañen a la lógica misma de la *totalidad* social, como si esta misma (mediada ahora por las determinaciones sociales *abstractas* derivadas de la forma universal del valor) constituyera por sí una modificación de las necesidades (objetividad social) y de los modos de conciencia (subjetividad social) que habían caracterizado a la vieja sociedad corporativa y estamental. Castel deja bastante clara esta idea, en la medida en que presupone un tipo de transformación social (analizada por él, eso sí, en términos de desafiliación y pauperización) que reconfigura por entero los modos y las maneras de dispensar la integración social comunitaria.

En ese sentido, y sólo en éste, el texto de Castel se muestra cercano a determinadas ideas²² desarrolladas en el '*modelo subsumción*'²³. No obstante, entre ambas posiciones existen diferencias notables, algunas de ellas sumamente importantes como para certificar sin más un tipo de filiación teórica, y mucho menos política, que hiciese estéril cualquier divergencia entre ambos.



En este punto las diferencias entre M. Postone y R. Castel resultan evidentes. En el primer caso, nos encontramos ante un análisis resueltamente desarrollado y cuyo objetivo se muestra a las claras como un intento por cuestionar la dominación capitalista en lo que ella tiene de más abstracta, a saber, la forma valor, que no sólo estructura el campo patrimonial de la *distribución* (el mercado y propiedad privada de los medios de producción), sino también el de la propia *producción* material (la forma en que la gente trabaja y lo que trabaja). Desde este punto de vista, la crítica del capitalismo no puede entenderse entonces como una crítica del mercado, que denuncia las perversiones y las injusticias de una distribución desigual de los productos del mercado, sino más bien como una crítica del trabajo, en la medida en que este último constituye el producto específico de la dominación *abstracta* establecida por el capital, a saber, la dominación de las personas *por* su trabajo²⁴.

Por su parte, R. Castel nos ofrece un planteamiento distinto. Claro y conciso en lo que se refiere al carácter histórico (y político) del circuito en donde se *produce* la fuerza de trabajo, y sin embargo opuesto a la reducción del Estado como agente reproductor de la relación patrimonio-trabajo. Naturalmente, esto no significa que Castel eluda la arbitrariedad política que lleva consigo la emergencia del Estado, sino más bien el resultado de priorizar su dimensión estrictamente regulativa (concretamente, como coordinador de la interdependencia social). No obstante, tales impresiones fueron consideradas por parte del sociólogo francés²⁵, si bien es cierto que este último se

producción o el modo en que la gente trabaja) destinados a colmar las necesidades humanas. Para una lectura crítica y detallada de estos temas véase POSTONE, M.: *Ibid.*, pp. 48ss.

22.- Concretamente, la idea de que la *producción* (trabajo) en el capitalismo no es un proceso exclusivamente técnico y regulado posteriormente por las relaciones sociales, sino un proceso por el contrario que incorpora desde sus inicios tales relaciones, es decir, que las determina y que es determinado por ellas.

23.- Véase de nuevo CASTILLO MENDOZA, C. A.: *Op. cit.* Uno de los exponentes más desarrollados de esta postura lo constituye la figura de M. Postone.

24.- POSTONE, M.: *Ibid.*, p. 120.

25.- Véase CASTEL, R.: *Ibid.*, p. 270.

decanta finalmente por el estudio de aquellos aspectos (a saber, los de la integración) inaugurados por el Estado y la propiedad social, los cuales reformulan por entero el conflicto precedente entre el patrimonio y el trabajo²⁶.

Con ello, decíamos, se pone de manifiesto el posibilismo político que anida en los últimos capítulos del libro de Castel, especialmente en su defensa, más o menos clara²⁷, del papel del Estado en lo que éste tiene de regulador e intervencionista, máxime cuando la actualidad social en la que escribe rezuma por entero grandes dosis de desafiliación y precariedad laboral.



He aquí, pues, el objeto de discrepancia por parte de ambos autores. A juicio de Castel, no cabe pensar entonces una propuesta crítica o transformadora al margen de la defensa y la promoción del Estado, ya que sería este mismo organismo el único capaz de generar la cohesión social necesaria (eso sí, por medio de la *protección social*) allí donde sólo existe vacío (esto es, 'individualismo negativo') y relaciones sociales hiperdiversificadas. Ahora bien, plantear esta exigencia no significa eludir la inserción de la forma-Estado en la dinámica generada por el capital²⁸, tampoco considerar que la apuesta declarada por el Estado represente un momento no capitalista de la sociedad moderna. En absoluto. Más bien deberíamos considerar tales ideas al tenor de otro registro distinto, concretamente de los análisis que el propio autor nos ha proporcionado de la integración social y política de la clase proletaria a lo

largo del siglo XX. En estos análisis un aspecto relevante se pone de manifiesto: la descomposición política de las viejas formas de solidaridad social previas o paralelas al Estado. Todo lo cual nos advierte un paisaje social desprovisto de medidas alternativas encaminadas a conjurar el peligro de la desafiliación social. De ahí, entonces, el recurso y la defensa del Estado. Representa, a juicio de Castel, un actor fundamental en nuestra forma de vinculación a 'lo social'.

Ahora bien, a pesar de tales divergencias, ambas posiciones continúan poniendo de manifiesto la necesidad de replantear la relación entre capital y trabajo, así como el análisis teórico que subyace al estatuto asignado a cada término de la conexión. En el caso de R. Castel, que es lo que ahora interesa, esta cuestión no se despliega de una manera explicitada, si bien es cierto que la cuestión de la desafiliación social, tal y como es planteada, desvela

26.- Ahora bien, que lo reformule por entero no significa que desaparezca. Al contrario, este último se redistribuye según fórmulas nuevas. Una vez más, Castel, lo pone en claro: "La transformación decisiva que maduró (...) no fue por lo tanto la homogeneización completa de la sociedad, ni el desplazamiento de la alternativa revolucionaria hacia un nuevo operador, la 'nueva clase obrera'. Consistió más bien en la disolución de esa alternativa revolucionaria, y la redistribución de la conflictividad social según un modelo diferente del de la sociedad de clases: la sociedad salarial" (CASTEL, R.: *Ibid.*, p.363.)

27.- En palabras del propio autor: "El poder público es la única instancia capaz de construir puentes entre los dos polos del individualismo, e imponer un mínimo de cohesión a la sociedad. (...) Lo que la incertidumbre de la época parece exigir no es 'menos Estado', salvo que nos abandonemos completamente a las 'leyes' del mercado. Por cierto, tampoco se trata de 'más Estado', salvo que pretendamos reconstruir por la fuerza el edificio de principios de la década de 1970 (...). El recurso es un Estado estratega que redespliegue sus intervenciones para acompañar este proceso de individualización, desactivar los puntos de tensión, evitar las fracturas y 'repatriar a quienes han caído debajo de la línea de flotación'" (CASTEL R.: *Ibid.*, p. 478.)

28.- Esta misma idea la pone de manifiesto el propio M. Postone cuando analiza las posturas teóricas que cuestionan al capitalismo desde el punto de vista del trabajo (POSTONE, M.: *Ibid.*, p. 118). No obstante, consideramos que la propuesta de Castel no cae de lleno en estas críticas, al menos no por considerar al campo productivo como un circuito técnico e independiente de la forma valor. Si algo resulta criticable, sería en todo caso la falta de compromiso teórico con la crítica radical del capitalismo, pero ni siquiera por esas, dado que Castel mismo parece tener siempre claro el carácter reformista y posibilista que destila la parte final de su texto.

importantes claves para replantear la naturaleza misma del término trabajo. Concretamente, en el capítulo cuarto (*La modernidad liberal*) del libro, el autor nos propone una clave hermenéutica que corrobora en parte la lectura que hacemos del mismo. Diría algo así, paralelamente a la toma de conciencia de la vulnerabilidad de las masas, se produjo una transformación radical en la concepción del trabajo²⁹, haciendo de este último una realidad histórica estructurada según el esquema y las determinaciones establecidas por la forma *universal* de valor. De esa manera, Castel se hace eco de una transformación social cuya extensión afecta por entero al modo en que la riqueza debe ser considerada (de ahora en adelante como riqueza *abstracta*), hecho éste que presupone a su vez una reordenación material en el campo mismo de la producción, sin la cual hubiese sido imposible preservar la *igualación* permanente (forma valor) de todas las actividades de los individuos.

Castel pone al descubierto esta idea, pero lo hace de un modo más o menos peculiar. Para ello se remonta hasta la época precedente al siglo XIX, justo en el momento en el que la fuente de valor³⁰ aparece revestida de rasgos y criterios que provienen de sistemas de coerción externos³¹. Mediante esta constatación, el autor trata de poner de manifiesto una idea fundamental para el desarrollo de la cuestión, a saber, que 'la cantidad de trabajo' que contiene una mercancía no representa en absoluto la fuente estricta de su valor, al menos para el período concerniente a la época moderna y prerrevolucionaria. Tanto es así, que semejante expresión resulta, incluso, extremadamente anacrónica por relación al proceso de producción y reproducción social regulado por la lógica estamental y corporativa. En este contexto, digámoslo ahora, nada existe por razón de una economía 'auto-trascendida' del conjunto de relaciones sociales, sino más bien por criterios de índole consuetudinaria, indisociablemente religiosos, morales, sociales y económicos.



Con ello R. Castel nos sitúa ante un planteamiento novedoso, en el que la forma-capital no aparece en situación de *exterioridad* con respecto a un campo exclusivamente técnico y productivo, llamado trabajo. Por tanto, si algo hay de novedoso en todo ello sin duda alguna sería esto: su decisión de vincular el destino del trabajo a la acción instituyente del capital, pero no por una cuestión de dominio o simple distribución desigual, sino porque la constitución interna de la producción (trabajo) resulta inseparable de la matriz organizativa de la forma valor (capital).

De este modo, el sociólogo francés nos sitúa ante un aspecto fundamental, a saber: que la relación 'capital-trabajo' no es una relación de captura, en la que la forma-capital vendría a imponerse o parasitar sobre la riqueza *constitutiva* de un ámbito previo e independiente (trabajo) del mismo. En Castel, por el contrario, el capital es condición de posibilidad de la forma-trabajo; más aún, ésta última no puede suponerse *antes* de la determinación material llevada a cabo por la forma universal de valor (capital), lo que traducido a efectos analíticos nos revela una implicación elemental, a saber: que la constitución histórica y política del *capital*³² no deja indiferente la morfo-

29.- Que, recordemos, como atestigua Castel, era un reducto en la etapa del absolutismo francés, una posición estructuralmente periférica por relación a las formas legitimadas de la división social establecidas por el corporativismo. Véase CASTEL, R.: *Ibid.*, pp. 109-149.

30.- En palabras del autor: "El comercio, otra gran fuente de riqueza, junto con la tierra y los privilegios vinculados a las posiciones públicas, se pensaba con el modelo de un intercambio desigual, en el cual la ganancia no era la recompensa directa de un trabajo productivo" (CASTEL, R.: *Ibid.*, p. 171.)

31.- *Ibid.*, p. 173.

32.- Huelga decir que esta expresión excede con mucho las implicaciones patrimonialistas asignadas tradicionalmente al término. Ahora bien, por capital deberemos entender un tipo de relación social en el que la fuente de la riqueza viene determinada por la venta de mercancías (esto es, por la producción de plus-valor), lo cual supone, como ya se ha señalado, que exista mer-

logía de la comunidad social; antes al contrario, la modifica, la hace variar de tal modo, que lo que antes era un espacio saturado de *tiempos* y *labores* inscritos bajo legitimidades diferentes, se convierte ahora, -gracias a la reproducción social ligada a la forma valor-, en un tiempo y un trabajo abstractamente *homogéneos*.

BIBLIOGRAFÍA

CASTEL, R.: *La metamorfosis de la cuestión social*, Paidós, Barcelona, 1997

FOUCAULT, M.: *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992.

GAUDEMAR, J.-P.: *El orden y la producción*, Trotta, Madrid, 1991

IBAÑEZ, T.: *¿Por qué Anarquismo? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas*, Anthropos, Barcelona, 2006.

POLANYI, K.: *La gran transformación*, FCE, México, 2001.

POSTONE, M.: *Tiempo, trabajo y dominación social*, Marcial Pons, Madrid, 2006.



cado(s) para todos los elementos de la industria, incluidos aquellos que habían estado supeditados a regulaciones de orden consuetudinario (tierra, dinero, mano de obra). En ese sentido la emergencia del capital supone toda una transformación social de máxima relevancia, cuyo efecto devastador reconocible es la erradicación de las instituciones sociales donde estaba incorporada la existencia social de las personas (gremios, jurisdicciones señoriales, etc.). Más información en POLANYI, K.: *La gran transformación*, FCE, México, 2001.

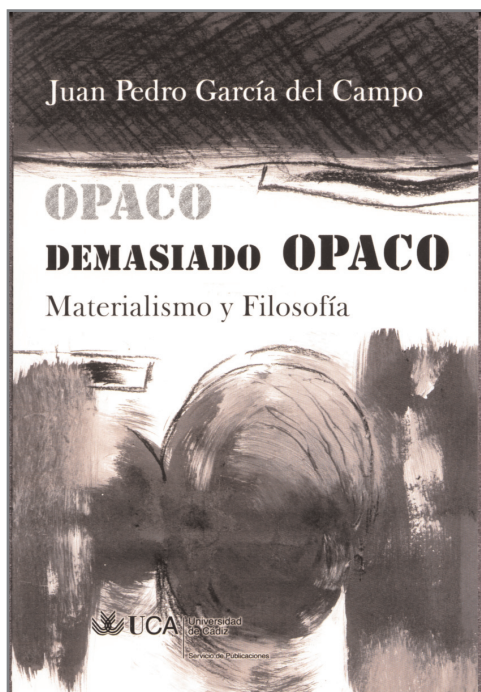
reseña

*La filosofía como producción de sentido;
sobre Opaco, demasiado opaco. Filosofía y materialismo,
de Juan Pedro García del Campo*

por Aurelio Sainz Pezonaga

La filosofía, dice Juan Pedro García del Campo, es producción de sentido por medio de la articulación de conceptos. El planteamiento parece sencillo a primera vista. Es, sin embargo, una intervención polémica de considerable alcance. Aquello a lo que esta concepción de la filosofía se opone es de igual manera definido con rigor por García del Campo. La filosofía no es la expresión de un orden ni de un desorden previos o externos a las interacciones singulares de los seres singulares. La filosofía no da a ver la verdad, en ningún sentido. Tampoco en el sentido de que la verdad fuera que no hay verdad. Simplemente, la filosofía no da a ver nada, la filosofía produce un ver, produce una mirada, un modo-de-mirar.

El carácter polémico de la propuesta se manifiesta así abiertamente. Afirmar que la filosofía es producción de sentido tiene como consecuencia primera plantear que todas aquellas filosofías que se consideran a sí mismas como expresiones de un orden o un desorden eternos, esto es, todas las prácticas idealistas de la filosofía, no saben lo que hacen y, lo que es peor, no quieren saberlo. Hay una ignorancia intrínseca en la práctica filosófica idealista. Hacer, promover, enseñar filosofías idealistas es una tarea de promoción de la ignorancia, de la propia ignorancia que las constituye. Si la filosofía idealista pretende darnos la visión de un arcano lógico, ético u ontológico, es porque está organizada para *desconocer* su propia materialidad. De hecho, buena parte de las condiciones institucionales de la filosofía, dominadas por la práctica idealista, construyen activamente el desconocimiento de la práctica filosófica como singularidad material-histórica. En la medida en que en ella se organiza una práctica idealista de la filosofía, la institución filosófica es una fábrica de ignorancia, ignorancia activa de sí y de todas aquellas investigaciones que requiere para conocerse.



La filosofía que quiere saber lo que hace, que quiere conocer su materialidad histórica, que no quiere contarse cuentos, y menos aún acerca de sí misma, es la práctica materialista de la filosofía. Para ponerse en disposición de querer saber lo que se hace será necesario, por ejemplo, hablar de *producción* de sentido y no de creación. Hablar de producción supone apuntar inmediatamente a las causas del cambio de sentido y no envolver ese cambio en un halo de misterio inexplicable, no asignarle un origen oculto que, por estar oculto, se le atribuye una autoridad incontestable necesitada de intérpretes. El sentido, este sentido o aquel, este o aquel punto de vista acerca del mundo, de la sociedad, de la historia, de uno mismo, es producido por unas causas, tiene unas causas, que no se reducen a la conciencia inmediata de las personas que intervienen en la producción de sentido, aunque esa conciencia sea también causa. Y las causas del sentido, de este o aquel, son causas socio-históricas. De hecho, lo que García

del Campo entiende por “sentido” se resume, en última instancia, en la oposición entre la invención de absolutos y la búsqueda de explicaciones. Y aunque este sentido no se produce únicamente en la filosofía, sino que es una producción social en la que intervienen de una manera u otra todos los niveles, ella entraña esa pugna social por el sentido, dividiéndose, en última instancia, entre una tendencia idealista, empeñada en la producción teórica de absolutos, y una tendencia materialista, en la que domina el afán por la elaboración conceptual de exigencias de explicaciones.

No hay, por tanto, posicionamientos filosóficos que no sean al mismo tiempo intervenciones directas o indirectas en la disputa por el sentido que se juega en una determinada coyuntura histórica. La filosofía es radicalmente histórica porque el sentido que produce es una realidad radicalmente histórica. El sentido es un producto histórico con efectos históricos. Es por eso que el sentido sólo se produce en disputa. La producción de sentido es una lucha. Aunque a decir verdad, la idea de lucha recoge ya este doble aspecto. De ahí la diferencia radical que supone hablar de lucha de clases o de guerra de clases. La lucha es esfuerzo de construcción y, a un tiempo, un esfuerzo de resistencia frente a la presión de lo que se opone al esfuerzo constructivo.

Ahora bien, no es sólo que la historia se introduzca por vía de las luchas o intervenciones en un espacio de disputa que, en tanto que tal, se entiende dinámico, cambiante. El mismo concepto de producción remite por sí mismo a una dimensión histórica. Aquí el antecedente más claro de García del Campo es el de la aplicación de los conceptos de materia prima, medios de producción y producto a la práctica científica por parte de Althusser. El planteamiento de Althusser puede resultar algo tosco sobre todo si a la materia prima se le atribuye un papel meramente pasivo y si no se tematiza el problema de la recepción. Pero, asumiendo la tosquedad, la cuestión es que concebir la producción de conocimiento desde las categorías de la transformación material sitúa la reflexión de forma inmediata no en un espacio mental, sino en un horizonte social. Ese horizonte es el que proporciona la materia prima para la producción de conocimiento, esto es, los saberes técnicos, ideológicos, científicos ya existentes, así como los medios de producción, es decir, los procedimientos de demostración que estén siendo



puestos en práctica en un momento determinado. La producción de conocimiento está por tanto radicalmente anclada históricamente porque la materia prima y los medios de producción que combina son unos saberes y unos procedimientos determinados. Ni combina saberes y procedimientos cualesquiera ni utiliza materiales abstractos como el lenguaje o la experiencia. El lenguaje y la experiencia que integra no los integra como facultades humanas generales, son teorías, conceptos, intuiciones, representaciones, observaciones sistematizadas específicas que hay en cada caso que señalar.

Bien, pues si así ocurre en la producción de conocimiento, de modo parecido sucede con la producción de sentido por medio de la articulación de conceptos, con la filosofía. La filosofía está por ello anclada en la historia tanto por su carácter polémico, como por el hecho de consistir en un proceso de transformación que no trabaja con la razón o con la intuición eternas, sino que cada construcción filosófica combina saberes y procedimientos, también ilusiones y expectativas, que provienen de su entorno social, incluido el filosófico, un entorno que será siempre complejo y determinado, sobre el que, por lo demás, pretende intervenir y lo hace, en mayor o en menor medida, en un vía o en otra, coincida o no con lo esperado por el filósofo.

De aquí se siguen dos consecuencias de gran importancia. La primera es que entender la filosofía como producción de sentido exige hacer la historia de las filosofías, explicar la filosofía por su inmersión en una dinámica social, por su interrelación con las demás filosofías y las demás prácticas sociales en una coyuntura, por los materiales y preocupaciones, los amores y los odios que recoge del espacio social en el que se produce y por la manera en la que a su vez produce en él efectos de sentido. Esa historia de las filosofías no será por tanto un añadido, en última instancia prescindible, al conocimiento del cogollo teórico, donde brillaría lo esencial. Tampoco será la historia de la razón, idéntica a sí misma a lo largo de todo el proceso o desarrollándose paulatinamente en él

mismo. Ni será la historia de los problemas de la humanidad, ni en definitiva, la continuidad de una entidad sea cual sea que pasa incólume a través de mil avatares. La historia efectiva de una filosofía, de un campo filosófico singular -el modo en que se produce, los efectos que produce- es lo esencial de esa filosofía, es la condición de existencia de esa filosofía, es su necesidad.

La segunda consecuencia es que la filosofía que entiende toda filosofía como producción de sentido y a sí misma como exigencia de explicación, lo que García del Campo llama “materialismo” no puede ser una metafísica. No puede con estas condiciones atribuirse el acceso a una verdad eterna. Ella misma se sabe un producto de su entorno y pretende intervenir en las disputas por el sentido que se dan en él. Si utiliza principios generales, sabe que son constructos de sentido, cuyo valor no reside en su capacidad para expresar una realidad inmutable, sino en el modo en que con ellos podemos mostrar este y aquel absoluto como invención y buscar explicaciones acerca de la necesidad -histórica y, por tanto, modificable- de ese absoluto. García del Campo dice por ello que el materialismo es una práctica de la mirada que se resume es una expresión muy sencilla: no contarse cuentos. El modo en que se ha practicado esa mirada, ese empeño por buscar explicaciones, ha sido variado, tan variado como los contextos históricos donde la pugna por el sentido ha alcanzado la tensión suficiente como para permitir la generación de esos discursos contra los absolutos legitimadores de la dominación de unos seres humanos por otros. El esfuerzo por no contarse cuentos, por defender el empeño explicativo de las ciencias nace con la filosofía en la Grecia clásica porque la filosofía es resultado de unas condiciones en las que las disputas por el poder y el saber franquean las puertas del palacio y bajan al pueblo. Desde entonces, las diferentes coyunturas han producido filósofos empeñados en desmontar ordenes eternos, en preguntar por las causas. García del Campo, sin querer agotar ninguna lista, nombra a Demócrito, Epicuro, Ockham, Spinoza, Hume, Marx, Nietzsche y Freud. Entre ellos no hay una conceptualización común, pero sí una insistencia, una insistencia en establecer relaciones causales, esa insistencia y nada más es el materialismo. El materialismo no tiene nada que ver con una verdad eterna acerca de una supuesta realidad material. La materialidad es la de la producción, la de la lucha, la de la historia efectiva, en definitiva, la de la explicación, la del rechazo de todo inexplicable en sí.



Se entenderá de este modo en qué sentido esta apuesta por la historia no es, sin embargo, un historicismo. El saberse producto histórico no elimina la necesidad de que ese saber se produzca en la historia y no fuera de ella. Pero, si todo saber se produce históricamente, es imposible asomarse a un balcón que se levante fuera de la historia desde donde podríamos verla pasar en procesión. Todo lo que podemos hacer es construir nuestro discurso con los materiales específicos que están a nuestra disposición para intentar dar respuesta a los problemas que nos plantea nuestra situación dentro del conflicto por el sentido con el que nos encontramos. El concepto de historia que pone en práctica el materialismo de García del Campo no es el concepto unitario de la historia progresiva de la humanidad, cuya evolución podríamos reproducir cómodamente colocados en su extremo final, sino el concepto complejo de la historia efectiva de los seres humanos, la historia de las estructuras y de las coyunturas, de la singularidad de los procesos y de las relaciones de fuerza, la historia de Maquiavelo, de Spinoza, de Marx, de Nietzsche, de Gramsci, de Althusser, de Foucault.

Una filosofía que apuesta por la historia efectiva y busca explicaciones, una filosofía, por tanto, materialista es, como cabe esperar, una filosofía que defiende el conocimiento científico. Defender el conocimiento científico no significa, sin embargo, pretender fundamentar la ciencia, como si esta necesitara de un criterio de verdad externo (filosófico) que garantizara sus resultados. No considera tampoco el conocimiento científico en abstracto, sino que lo sitúa dentro de su interdependencia con las demás prácticas y luchas sociales. Y no se le ocurre, desde luego, pensar que el conocimiento científico es portador de una verdad ante la que todos tengamos que agachar la cabeza. Se trata de hecho de reivindicar de la ciencia aquello que ella tiene también de producción, de producción de conocimiento que aumenta nuestra capacidad de actuar y de producción de un sentido contrario a todo

absoluto. Es cierto que la ciencia ha sido pensada como un nuevo absoluto desde diferentes lugares, el más exitoso de ellos puede que fuera el positivismo y sus derivados. Pero también es cierto que la ciencia se puede pensar de otra manera. García del Campo se esfuerza por producir una concepción de la ciencia que sirva para su liberación tanto de la organización capitalista del conocimiento en general, como de todas aquellas apropiaciones que se puedan parecer a la realizada por la burocracia estalinista respecto a la explicación histórica marxista.

Su propuesta gira en torno a una definición de la ciencia como trabajo teórico de explicación con vistas a una actuación eficaz en el mundo. La ciencia está enraizada en el hecho de que conocer es una potencia y una necesidad del cuerpo humano. Los seres humanos conocemos. Este es un primer principio básico. Vivir para los seres humanos significa conocer. Este es el segundo. Conocer no es ni un suplemento ni un lujo, está anclado en la existencia humana más desnuda que podamos imaginar. Dado que no hay, sin embargo, existencia humana desnuda, sino seres humanos inmersos en culturas, en sociedades, en dinámicas históricas, su conocimiento efectivo no puede ser ajeno al modo en que las prácticas sociales se articulan en cada momento. Esto así entonces es un hecho también histórico que los seres humanos han conocido y conocen su entorno de muchas maneras y que, además, en determinadas circunstancias, ciertos seres humanos han sido capaces de construir y reconstruir estructuras conceptuales que dan cuenta de las relaciones causales de su objeto de tal modo que permiten una actuación eficaz en el mismo. Las matemáticas, la física, con menor éxito la psicología o la historia son aparatos conceptuales construidos laboriosamente a lo largo de siglos y en proceso de elaboración y reelaboración. El rigor de las articulaciones conceptuales, el negarse a explicar por lo inexplicable, esto es, prohibirse recurrir a



la tradición o a lo evidente o a imaginarias fuerzas sobrenaturales, la delimitación ajustada de su objeto y la capacidad de acción que ese rigor y ese cierre proporcionan son los aspectos que García del Campo subraya como fundamentales para diferenciar a las ciencias de lo que él llama “discursos mitológicos” donde incluye aquellos intentos de explicación que, aunque incapaces de dar cuenta del funcionamiento de su objeto, pueden producir la sensación de dominar una parcela de realidad y ser tomados por ello como ciertos.

Hay un punto, de cualquier manera, en el que la defensa de la ciencia realizada por García del Campo alcanza un grado máximo de audacia (lo que, por otra parte, le hace bordear un cierto esencialismo en la forma de exposición que puede producir malentendidos). Frente a todos los discursos que durante las últimas décadas se han empeñado o bien en fundamentar o bien en desfundamentar la ciencia, García del Campo afirma que la producción científica de conocimientos es independiente del problema de la fundamentación o la desfundamentación, ya que la ciencia es por sí misma, sin necesidad de ningún tribunal externo que dictamine a su favor o en su contra, una potencia de liberación, un práctica subversiva y revolucionaria. El conocimiento científico supone un aumento de potencia, una capacidad de dominar el mundo que no permite un discurso mitológico u otros conocimientos, efectivos pero de alcance más limitado. Uno de los grandes errores posmodernos ha consistido en equiparar dominio operativo del mundo y dominación social. Por mucho que dentro de un sistema de dominación social el dominio operativo funcione al servicio de la reproducción de la dominación, es una equivocación tremenda despreciar toda forma de explicación conceptual porque uno se niega a diferenciar una cosa de otra. La consecuencia práctica es además gravísima. Supone apartarse a uno mismo tanto de la crítica necesaria del uso que el capitalismo, el patriarcalismo, el burocratismo, etc. hacen de la ciencia como de la posibilidad de abrir vías de trabajo para construir una ciencia al servicio de la liberación. Y es que es imposible, enteramente imposible, pensar siquiera en actuar sobre el desarrollo actual de la ciencia realmente existente sin un conocimiento explicativo de su funcionamiento, con lo que la crítica posmoderna de la ciencia queda reducida a una mera indignación moral. Pero no menos grave es que semejante equiparación obstaculiza la propia capacidad de acción y desmitificadora que la ciencia realmente existente o posible posee sólo por el hecho de ser explicativa frente a todos aquellos discursos empeñados en producir y reproducir sentidos absolutos legitimadores de la dominación. En último término, la confusión posmoderna se convierte en aliada, con intención o no, de las fuerzas del orden ideológico más tradicionales.

Nos situamos así de lleno en la intervención propiamente polémica que pretende realizar *Opaco, demasiado opaco*, la que también sitúa el libro históricamente. La concepción de la filosofía como producción de sentido se quiere efectiva en un campo filosófico que se ha organizado en las últimas décadas en torno al debate entre lo moderno y lo posmoderno. Es este debate el que ahora mismo triunfa -sin que ya sea necesario debatir más- en el silenciamiento del pensamiento crítico que es su resultado. El diagnóstico de García del Campo en este sentido es certero. El debate entre lo moderno y lo posmoderno sirvió para poner en el centro de la discusión el problema de la fundamentación y desplazar al margen las cuestiones planteadas por el marxismo, principalmente la de que una crítica de la sociedad requiere de su conocimiento, o mejor, que la crítica de la dominación es su explicación y sólo su explicación. García del Campo hace una muy interesante presentación del debate, así como de las conexiones que pueden establecerse con otros momentos de la historia de la filosofía relevantes para el mismo, como la intervención metafísica cartesiana o la todavía más remota en el tiempo, pero también primordial, propuesta trascendente platónica.

El debate entre lo moderno y lo posmoderno se sostiene, entonces, sobre el acuerdo tácito de que la crítica social puede hacerse con independencia de la explicación de la realidad social, que la crítica consiste en argumentar a partir de principios fundadores o defundadores. En último término, tras el debate tendríamos en un extremo la separación kantiana entre razón teórica y razón práctica, en el otro la diferencia heideggeriana



entre lo óptico y lo ontológico. Lo que une a ambos extremos es el consenso de que la filosofía se basta y se sobra, se debe bastar y sobrar, para dictaminar, en un caso, sobre la universalidad de la verdad y del bien, en el otro, sobre la diferencia de los entes que ni se pueden ni se deben totalizar. Por supuesto, las críticas que surgen de modernos y posmodernos y la que pone en práctica el materialismo son completamente distintas. Desde el consenso entre modernos y posmodernos, es siempre un absoluto -fundamento o defundamento- el que puede criticar a otro, un principio filosófico más comprensivo a otro que lo es menos. Desde el materialismo es la explicación la que critica al absoluto, esto es, lo intenta explicar no exigiendo un absoluto más extensivo, sino buscando aumentar la capacidad de actuar de los seres humanos implicados en la producción y reproducción del mismo.

La explicación aumenta la potencia primero porque reproduce una parcela de la realidad haciéndola accesible a la acción efectiva y, segundo, porque por sí misma es performativa, produce efectos de minado sobre el discurso que habla acerca de esa parcela en nombre de un absoluto sobre el que sólo cabe una actitud contemplativa. La razón de ese minado es simple: el absoluto se presenta como explicación por medio de un misterio inexplicable en sí, mientras que la ciencia da cuenta de un explicable por medio de otro. Por ello, el conocimiento explicativo da cuenta del supuesto inexplicable absoluto con el que pugna enmarcándolo como construcción imaginaria, esto es, como explicable por medio de otros explicables.

Es entonces en el terreno de la verdad, de lo que se entiende en cada caso por verdad, donde se juega la producción de sentido. Para el materialismo, la verdad no sería el dictamen de un tribunal de la razón comunicativa, ni una apertura al mundo. La verdad es práctica, pero no porque establece un nexo casual entre discurso y actuación eficaz como defiende el pragmatismo. El pragmatismo utiliza la supuesta relación contingente entre el discurso y su eficacia como defundamento y, al mismo tiempo, como criterio de verdad externo al discurso. La verdad es práctica porque existe un nexo causal entre saber y poder hacer, porque todo discurso produce efectos y el efecto del discurso verdadero en las condiciones de cooperación adecuadas es la eficacia de la acción que promueve: el saber genera poder hacer. Así, para el materialismo, el criterio de verdad es inmanente al discurso verdadero, porque entiende que los efectos que éste produce son precisamente su esencia, esto es, en sentido spinoziano, su potencia, su necesidad (histórica). Por eso para García del Campo el problema no es el de una referencia pensada en los términos contemplativos de un adecuarse entre el pensamiento y el ser. Pero tampoco es el problema de un mero juego del lenguaje o el de un consenso indeterminado o el de una diferencia ines-

pecífica o el de un encuentro inexplicable entre el discurso y la acción. La verdad y la falsedad se juegan en el hacer, en el hacer con el que el discurso se hace y en el hacer de lo que el discurso hace, en las causas que lo producen y en los efectos que produce. Se juega en el hecho de que el conocimiento explicativo es efecto producido. La explicación se construye con los materiales específicos disponibles en un determinado contexto histórico y en las condiciones sociales y materiales específicas que estructuran ese contexto. La explicación, además, produce efectos. Produce efectos de articulación de los segmentos explicativos. Produce efectos en tanto que dota de capacidad de dominio sobre un fragmento del mundo a unos seres cuya realidad es un vivir de cuerpos entre cuerpos. Y produce efectos de sentido puesto que la mirada que proyecta sobre ese fragmento de mundo que construye como su objeto no deja espacio, al menos ahí -pero abriendo siempre la expectativa de hacer lo mismo en otros lugares-, para ningún absoluto.

Juan Pedro García del Campo, continuando las trazas abiertas por Althusser y las lecturas materialistas de Spinoza, entre las que hay que incluir la suya propia, construye en *Opaco, demasiado opaco. Filosofía y materialismo* una potente mirada antimetafísica y afirmativa de la liberación. No se trata para García del Campo de justificar un lugar de resistencia, sino de ejercer la resistencia desde un lugar, el pensamiento filosófico. La reflexión, que él no se asusta en llamar filosófica al tiempo que socava toda pretensión de entender la filosofía como neutralidad de la identidad o de la diferencia, es un lugar de disputa, dentro de otro espacio más amplio, el espacio de la producción de sentido. Así el fundamento moderno no puede entenderse separado de la justificación del estado capitalista y el desfundamento postmoderno hay que ponerlo en relación con la evacuación de verdad que el espectáculo trabaja de manera sistemática.

García del Campo dibuja con precisión las relaciones de fuerza ideológicas que se despliegan en el terreno filosófico de las últimas décadas. Hay sin embargo un problema respecto a lo posmoderno que él no aborda y que para terminar sería interesante apuntar al menos brevemente como problematización del propio materialismo. Ha sido Jameson quien dentro del marxismo ha criticado el giro (o retorno) contemporáneo del materialismo dialéctico e histórico al materialismo no dialéctico y filosófico en el que se podrían inscribir los planteamientos de García del Campo. El núcleo de su crítica es que el materialismo contemporáneo elude en lugar de enfrentar abiertamente el problema que el feminismo y el resto de los nuevos movimientos sociales ha planteado al marxismo desde los años sesenta. Lo que el despliegue del feminismo, el ecologismo, etc como movimientos sociales plantea al marxismo es el problema de la pluralidad de las luchas de emancipación y, sobre todo, el de la irreductibilidad entre ellas. De un modo que no hay en absoluto que menospreciar, el pensamiento posmoderno se ha hecho fuerte sobre la defensa de esa irreductibilidad en su caricaturización del marxismo. Creo incluso que es necesario asumir que el marxismo no ha sido capaz de dar cuenta de la misma a un nivel teórico comparable al esfuerzo posmoderno. Es cierto, por otro lado, que lo posmoderno, apropiándose de los logros del postestructuralismo, es un intento de establecer la defensa de la irreductibilidad como norma inexplicable, entendiendo la contingencia como necesidad absoluta. Ahora bien, todavía está por demostrar que desde un materialismo de la explicación es posible asumir el reto de la irreductibilidad entre las luchas de liberación no como necesidad absoluta, sino histórica, no como norma inexplicable, sino como "efecto".



noticia...

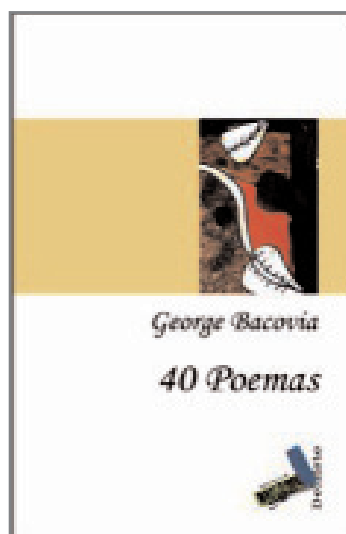
DelEste, una colección de Baile del Sol para las literaturas del Sava y el Danubio

por Matías Escalera Cordero

En estos días, la editorial Baile del Sol está presentando su nueva colección llamada *DelEste*, dirigida por el profesor Dan Munteanu, cuyos primeros títulos no pueden ser más prometedores; el primero, es la excelente traducción y antología -obra del propio Dan Munteanu-, titulada simplemente *40 poemas*, del poeta simbolista rumano George Bacovia; la segunda, la colección de relatos titulada *De qué nos enamoramos*, del joven escritor croata, de la ciudad de Zadar, Roman Simic; y, el tercero, el valiente y sincerísimo poemario, *Guerra de identidad*, de la joven poeta hispano-croata, Déborah Vukušić.

Esta colección no pasaría de ser otra más de las que se aprovechan de las subvenciones que algunos de los países del antiguo bloque socialista, con lenguas minoritarias, ofrecen por la traducción de sus autores, si no fuera por la historia de su gestación, con la cuidada selección de los títulos y las estimables traducciones que aporta (en total, cinco años de trabajo).

Roman Simic y Déborah Vukušić, cada uno desde una perspectiva diferente ahondan en algo que los dos, de distinta, pero semejante manera, hicieron notar en la presentación de sus respectivas obras, el pasado día nueve de junio, en el Instituto Cervantes de Madrid: una sociedad, unos pueblos, unas gentes que han experimentado lo que han experimentado, que han padecido lo que han padecido, en los que se han cometido los crímenes que se han cometido, no se puede hacer como que no ha pasado nada, no se puede simular eternamente una normalidad impostada e irreal; en algún momento hay que mirar de frente, y decir, y reconocer, lo que se ha vivido, se ha padecido, se ha visto y se ha perpetrado; y eso es precisamente lo que hacen los dos jóvenes escritores croatas, enfrentarse a lo que han vivido, ellos y sus gentes; y decir lo que han visto, y





ven aún, a su alrededor: por ejemplo, ver y reconocer en su propio padre a un paramilitar encausado por la Corte internacional de crímenes de guerra en la antigua Yugoslavia; o bucear, a través de quienes nos enamoramos, en la historia y en los sucesos que nos han hecho ser como somos, y enamorarnos de quien, y como, nos enamoramos. Lo que sucede dentro de nosotros, sucede fuera de nosotros; de hecho, sucede dentro de nosotros, porque sucede fuera de nosotros. La simulación de la normalidad no sólo es inviable a largo plazo, sino que nos humilla y degrada. De eso se hizo consciente Roman Simic –confesó él mismo, el día de la presentación–, cuando se dio cuenta de que la realidad real, aquello que había constituido, y constituía, su vida y la de su pueblo, estaba ausente de su obra, hasta ese momento. De eso mismo se dio cuenta también la joven Déborah Vukušić, cuando decidió explorar su identidad partida. Croacia, la literatura europea, necesita escritores como ellos.

Títulos especialmente recomendables para los múltiples espacios de simulación que perviven en nuestro mundo, en España, en Europa o en América Latina. Títulos recomendables, en fin, para todos nosotros.



Lleva los libros de Tierradenadie a las bibliotecas.

Elige una biblioteca (de un centro público, de un barrio o pequeña localidad, de un centro autogestionado...) y compra para ella los libros de Tierradenadie.

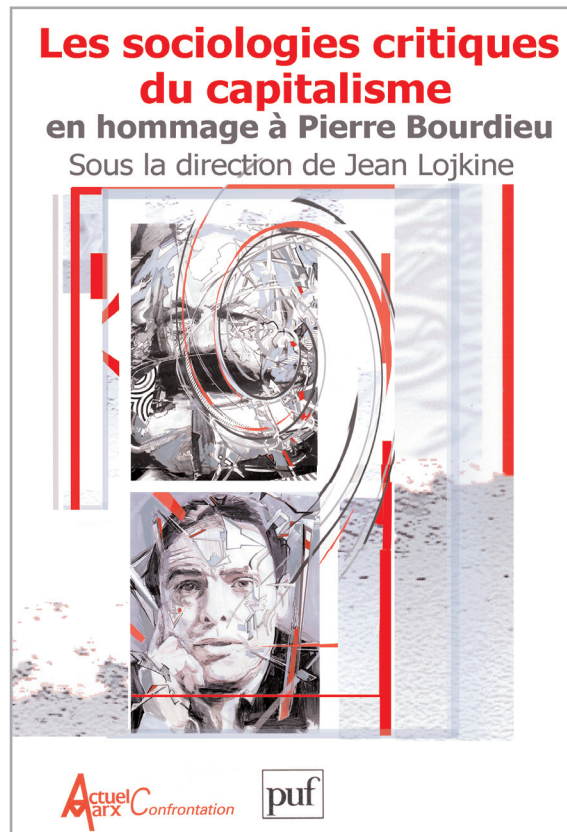
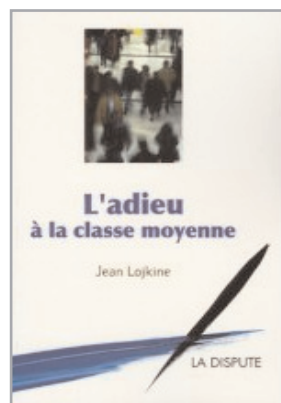
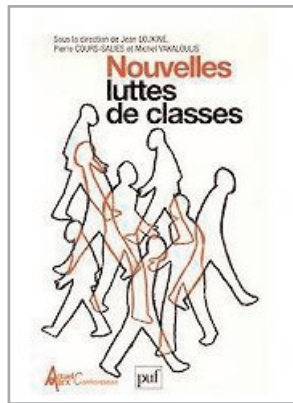
Nosotros se los enviaremos en tu nombre.

Más información en

<http://www.tierradenadieediciones.com/librosparalasilbibliotecas.htm>

POR UNA SOCIOLOGÍA DEL CAPITAL

Jean Lojkine*



El Capital no es una entidad aislada de las relaciones sociohistóricas que le constituyen, en primer lugar es una relación social que posee una doble dimensión: económica y sociológica. Es una relación social que crea el valor a través de la explotación de la fuerza de trabajo asalariada por los propietarios de los medios de producción. Esta explotación no es posible sino en tanto que es también una relación de dominación en la organización del trabajo (división técnica y social del trabajo). Tal es para mí el descubrimiento principal de Marx en *El Capital*: ha desnaturalizado (y por tanto historizado y sociologizado) el desarrollo del capitalismo. ¿En qué medida la división que se ha institucionalizado entre la economía y la sociología no ha perdido lo esencial de este descubrimiento?

*.- Este texto forma parte de la obra colectiva *Les sociologies critiques du capitalisme, en hommage à Pierre Bourdieu*, (Paris, PUF, 2002, pp. 42-68, colección Marx Actuel), cuya edición fue dirigida por el mismo Jean Lojkine. Es el resultado de los talleres de la Sección de Sociología del Congreso Internacional Marx III celebrado en París en 2001, y también escriben Emmanuele Terray, Loïc Wacquant, Daniel Bachet, Claude Didry, Catherine Bidou, Louis Chauvel, Michel Pinçon, Monique Pinçon-Charlot, Philippe Corcuff, Albert Ogien, Michèle Leclerc-Olive, Claude Leneveu, Robert Castel y Jacques Bidet.

Youkali agradece a la editorial PUF el interés que ha puesto en permitirnos contactar y lograr el permiso del autor para publicar la traducción. La traducción es de Mario Domínguez Sánchez-Pinilla.

La sociología ha tenido siempre un estatuto extremadamente marginal en el pensamiento marxista. La razón de ello es que contiene a la vez las divisiones disciplinarias que quieren aislar a la economía (dominada por la corriente neoclásica) de las ciencias sociohistóricas (la escuela weberiana constituye a este respecto una excepción), a la evolución propia del marxismo, pero también y tal vez en primer lugar a un ataque a la obra misma de Marx. Para aprehender el sistema capitalista en su globalidad, ni Marx ni sus herederos han renunciado a realizar simultáneamente el análisis del movimiento de reproducción del capital y el análisis de las relaciones de dominación en la organización de la sociedad capitalista (empresas, Estado y sociedad civil)¹. La unilateralidad del análisis marxiano del capital ha contribuido de este modo a alimentar la unilateralidad de los análisis sociológicos de las condiciones y de la organización del trabajo.

En el contexto francés de los años 1930-50, la fuerte influencia del marxismo sobre los intelectuales que habían fundado la sociología francesa del trabajo (Friedmann, Naville, Touraine) no debe ocultar el estatuto extremadamente marginal de la sociología respecto a un marxismo dominado por el economicismo y el pensamiento especulativo, poco preocupado en analizar las relaciones entre las grandes tendencias macro-económicas y las relaciones sociales concretas, el punto de vista de los agentes y de los actores sociales².

Esta marginalización de la sociología llamada «empírica» (sospechosa de ser un subproducto de la ideología liberal americana, a través de las encuestas de opinión)³, de lo cual se ha aprovechado un marxismo especulativo, va a impedir un encuentro productivo entre economistas y sociólogos marxistas. Nacida de la escisión entre el análisis económico del capital y el análisis sociológico de las relaciones de trabajo, la sociología (francesa) del trabajo se verá finalmente confinada a un estudio de procesos de división del trabajo completamente desconectado del análisis de la lógica del capital. Los famosos capítulos XIV y XV de *El Capital* de Marx («La división del trabajo y la manufactura»; «El maquinismo y la gran industria») citados a menudo en la literatura sociológica de los años 1950-60, estarán completamente desconectados del análisis del desarrollo de la producción capitalista y de la producción de la plusvalía relativa.



Así pues, como apunta Bernard Mottez⁴, «estas páginas de *El Capital* constituyen el origen de todos los análisis posteriores de la evolución del trabajo. Estos últimos, que en general dejan de lado el estudio del sistema económico en cuyo marco se inscribe el análisis de Marx (sic), se han interrogado hasta el punto en que se verifica que

- 1.- Compartimos aquí el punto de vista desarrollado por J. Bidet en *Théorie générale* (PUF, 1999) sobre la insuficiencia del análisis de Marx. Sin embargo, no pensamos que se pueda introducir el mercado sobre el mismo plano (el cual por otro lado no es en modo alguno una especificidad del capitalismo) y la organización como principios fundadores del capitalismo; la organización es completamente distinta de «la economía de mercado». No obstante, la asignación capitalista en medios de producción no puede situarse en el mismo plano que la dotación escolar, cultural, que la «aptitud» de los gestores capitalistas, sin hablar de los «ejecutivos» sobre los que importa jerarquizar el poder real; la organización se subordina al poder de los propietarios del capital, como se puede hoy apreciar con la «*gubernación corporativa*». Como bien lo entendió Max Weber «la organización racional capitalista del trabajo (formalmente) libre», la invención del cálculo de capital, la separación legal de la propiedad de las empresas y de la apropiación personal (esa «socialización» del capital en el seno del capitalismo que conducirá al desarrollo de la gestión organizativa de las empresas), como la separación del gobierno doméstico y de la empresa definen el «capitalismo de empresa burguesa» y le distinguen en lo esencial de diversos tipos de economías comunistas y socialistas, como las formas del capitalismo desarrolladas en la Antigüedad o en la Edad Media (Lojkine, 1988).
- 2.- En el contexto francés de los años sesenta, el «antihumanismo» de los althusserianos no hará sino reforzar esta tendencia. A este respecto, las obras de los sociólogos marxistas, P. Naville y H. Lefebvre, constituyen una excepción que confirma la regla.
- 3.- Cf. J.M. Chapoulie, «La seconde fondation de la sociologie française, les Etats-Unis et la classe ouvrière», *Revue française de sociologie*, Juillet-septembre, 1991, XXXII-3, pp. 321-364.
- 4.- *La sociologie industrielle*. PUF, *Que sais-je?*, Paris, 1971.

la lógica se haya cumplido... y las que fueron las consecuencias de la evolución técnica sobre el trabajo obrero». La sociología del «trabajo» se construye pues en el reverso, en el espacio y el lugar de una sociología de la relación trabajo/capital que se hubiera articulado sobre todo al nivel de la empresa, del análisis macroeconómico de la producción de valor y del análisis sociológico de las relaciones de cooperación y de dominación⁵.

La sociología del trabajo se ha insertado históricamente en este espacio de micro-libertades donde los problemas de organización del trabajo, de productividad, tuvieron mayor importancia que los problemas del desempleo, en el marco del *New Deal* o del crecimiento económico de los treinta «gloriosos». Las direcciones empresariales esperaron de los sociólogos no una reflexión sobre los criterios de eficacia económica, sino tan sólo diagnósticos precisos sobre las mejores formas de aumentar la productividad del trabajo (estimulando los salarios), o de facilitar la «adaptación» a las nuevas formas de trabajo.



Se trata sin duda de la razón substancial que explica esta segmentación disciplinaria del campo empresarial entre el dominio de las condiciones de trabajo atribuido a la sociología (el estudio de las relaciones concretas entre el trabajador y el sistema técnico, las relaciones de poder entre el colectivo obrero y la jerarquía social y técnica, etc.) y aquel de los resultados laborales atribuido a la economía (el estudio de las relaciones entre objetivos de gestión y de rentabilidad). Fundador de la sociología francesa del trabajo, G. Friedmann (a diferencia de P. Naville quien no abandonará jamás su referencia a Marx) va a «naturalizar» de cualquier modo esta división de campos disciplinarios, olvidando con ello el gran descubrimiento de Marx: la estrecha relación que une la valorización del capital y las condiciones de trabajo:

«El economista, aunque admita libremente en sus análisis el reconocimiento de los hechos sociales, considera al trabajo esencialmente en tanto que producción creadora de valor social y al trabajador como “agente” de esta producción: concibe esencialmente el resultado del acto de trabajo y no sus condiciones. Por el contrario, éstas interesan ante todo al sociólogo en tanto que modalidades de relaciones de producción concretizadas en las colectividades bien definidas. Bajo el término de trabajo, observa un conjunto de actividades inscritas en grupos de diverso tipo, y que siendo multifuncionales, no obstante están lejos de obedecer cada una de ellas a una imposición o a una finalidad puramente económicas»⁶.

Sin embargo, bajo la influencia del marxismo y del movimiento obrero, la sociología francesa del trabajo, al menos entre los años 1940-70⁷, se va a distinguir claramente de la sociología industrial anglosajona, pero sin llegar por ello a dejar de lado esta segmentación original entre lo social y lo económico, entre la crítica sociológica del trabajo y la crítica económica del capital. Esta ambivalencia y esta coyuntura compleja son las que pueden explicar, a nuestro entender, las dificultades que encierran las relaciones entre sociólogos marxistas y sociólogos del trabajo. Aportamos aquí dos ejemplos emblemáticos: el debate en torno a la investigación de Mayo en la Western Electric durante los años 1920-30 y el alcance «crítico» de la obra del sociólogo americano Michael Burawoy.

El estudio de las «colectividades humanas que se constituyen en la coyuntura laboral»⁸ define el campo de la sociología, según Friedmann; y remite a un hecho fundador: la investigación del equipo de Mayo en torno a la fábrica

5.- Esto sirve para Friedmann y Touraine, no para Pierre Naville quien intenta a su manera construir una sociología marxista del capital, pero sobreestima las capacidades del capitalismo de absorber las grandes mutaciones tecnológicas de la posguerra y subestima la crisis económica estructural de los años 1970.

6.- G. Friedmann, «Sociologie du travail et sciences sociales», *Traité de sociologie du travail*. A. Colin, Paris, 1962, vol. 1, pp. 89-90.

7.- Como consecuencia, haría falta analizar el retorno del péndulo hacia la sociología de Crozier de las organizaciones y el fin del sendero crítico que caracteriza el origen sobre todo la sociología de Touraine (Lojkine, 2000).

8.- G. Friedmann, «L'objet de la sociologie du travail», *Traité de sociologie du travail*, *op.cit.*, p. 26.

ca «Hawthorne» de la Western Electric (1924-1952). Pero los trabajos de Mayo remiten también a un acto científico fundador, la escisión del campo de la sociología industrial⁹, con sus variantes (la sociología –francesa- del trabajo, luego la sociología de la empresa). Escisión disciplinaria que se realiza al excluir del campo sociológico las ciencias de la economía y de la gestión. El alcance de estos análisis en realidad sobrepasa con holgura la simple división de ambas disciplinas, ya que implica, más profundamente aún, una cierta concepción de la sociedad dividida entre un polo «Social» –la relación social- y un polo del Resultado, de la Eficiencia (que va a monopolizar la economía)¹⁰.

Como se ha podido apreciar (Desmarez, 1986, pp. 142-146), el acto fundador de Mayo marca, en efecto, la visión parsoniana de la sociedad; los cuatro subsistemas parsonianos reenvían de hecho a sendas lógicas de Mayo: la función de adaptación (las relaciones que el sistema social establece con su entorno) y la función de persecución de los objetivos (definición de los objetivos y movilización de recursos para alcanzarlos) recuerdan las lógicas del coste y de la eficacia (la organización formal de la empresa y la satisfacción de su función económica), mientras que la función de integración y la función de motivación (la referencia a los valores últimos), remiten a la lógica de los sentimientos y la lógica ideológica (mantenimiento de la cohesión social y de sus sistemas de valores).

Se pueden, desde luego, oponer al funcionalismo conformista de Parsons las sociologías del conflicto social que



ponen en tela de juicio la integración a las normas de la clase dominante; sin embargo esta oposición no suprime la división de los campos y de los roles sobre los que se basan todas estas sociologías, sin cuestionar la «racionalidad» económica misma. Las corrientes críticas de la sociología del trabajo, como también la sociología crozieriana y las teorías de las organizaciones, descansan sobre la misma escisión entre el campo del trabajo (y de su organización) y la dirección económica (el campo del capital). Las investigaciones sobre las relaciones humanas limitadas por Mayo al dominio de la afectividad, se han introducido ahora en el campo de la eficacia organizacional: así las famosas «consecuencias inesperadas» con las que Merton ha construido la teoría, como los «círculos viciosos» burocráticos «se hallan finalmente muy próximas a la teoría general de las relaciones humanas», como subraya M. Crozier¹¹.

Un hecho fundador: el estudio concreto de las motivaciones del frenazo a la Western Electric, va a revelar una organización colectiva que establece una solidaridad del grupo obrero frente a las presiones de la dirección para aumentar la producción¹². Frente a la lógica gerencial de la dirección (no se distinguen la «lógica de la eficiencia», la lógica de la productividad, la lógica de los costes) se sostendría una «lógica de los sentimientos». Esta lógica remite a la autonomía de los asalariados de la producción y a las reglas informales mediante las cuales organizan específicamente su trabajo en el taller. De esta diferencia analizada por Mayo entre la organización formal y la organización informal del trabajo nace un campo de estudios, una disciplina y una problemática en la cual los debates y divergencias internas¹³ no deben esconder la continuidad y la permanencia.

9.- La sociología industrial fue al principio el crisol de todos los enfoques sociológicos, y por extensión de la sociología a secas.

10.- Nos permitimos remitir aquí a nuestra obra de 1998.

11.- «Cuando una organización quiere imponer un esquema taylorista de tipo mecánico, sus miembros no pueden seguirlo, puesto que sus motivaciones no son tan simples... la presión de las motivaciones reales que no se ha tenido en cuenta... tiene como primer efecto reforzar el apego de la organización al esquema inicial». M. Crozier, Préface à March et Simon, *Les organisations*, Dunod, Paris, 1979.

12.- Los obreros evitan producir demasiado a fin de evitar el despido de algunos de sus camaradas.

13.- Se trata particularmente de la oposición entre una sociología crítica del trabajo que emplaza en su centro el conflicto entre el colectivo de los asalariados de producción y la jerarquía, y una sociología, más o menos consensual, que privilegia los acuerdos, los convenios, las negociaciones colectivas entre categorías sociales, entre compañeros sociales.

La oposición de ambas lógicas (lógica económica contra lógica social) forjará pues el objeto de numerosas críticas y controversias, pero va a continuar la escisión del campo sociológico en las fronteras del campo económico y gerencial. Así pues Friedmann (1946, pp. 315-319) quien contribuirá a dar a conocer los trabajos de Mayo en la Western Electric, no se privará de criticar el encierro de esta sociología dentro de una empresa concebida como un mundo cerrado y separado de múltiples vínculos de pertenencia –fuente de la diversificación social- (vínculos de clase, de religión, de etnia, vínculos sindicales) con su entorno social (y económico). Sin embargo, si las reacciones obreras de desconfianza, de hostilidad, de revuelta contra la estructura social de la empresa (Friedmann, 1947, p. 318) se ven rehabilitadas y reconocidas «tan lógicas como», de modo que la lógica de la «maximización de la producción con los mínimos gastos de personal y de material», esta crítica sociológica de un capitalismo industrial «inhumano» que inaugurará en Francia toda la corriente crítica de la sociología del trabajo contra el «taylorismo») no superará las fronteras del «trabajo»: el modo de gestión del capital (que conduce o no a esta lógica de la «producción») no es un objeto de estudio para la sociología del «trabajo», y menos aún para la investigación de alternativas en el campo de la propia racionalidad económica.

Alain Touraine (1952) irá aún más lejos que G. Friedmann en su crítica a los trabajos de Mayo y su equipo. Apuntará de entrada la ambigüedad de una sociología industrial americana creada por «los empresarios y técnicos que no se preocuparían de analizar una situación social en todos sus elementos, sino de conseguir resultados económicos bien precisos¹⁴, sin cuestionar los dirigentes sociales del sistema productivo». «Situación el trabajo en la sociedad global» lleva por lo tanto a Touraine a poner el acento en la oposición entre el contexto político americano y el francés: «el movimiento obrero en los Estados Unidos, excepto algunas excepciones en el sindicato del automóvil, no cuestiona la validez de las estructuras generales de la vida económica», carece de conciencia de clase, lo cual explica la actitud del obrero americano respecto a su trabajo: sea vigilando, sea participando, sea transformando en las iniciativas patronales... no participa activamente en la valorización de su trabajo y deja el campo abierto al sociólogo «médico de la empresa», que influye sobre las relaciones interpersonales y los factores afectivos, limitando su objeto de estudio a las relaciones entre el hombre y su puesto de trabajo y a su integración en el grupo primario del taller.

Razón suplementaria de la diferencia entre ambas sociologías de las dos orillas del Atlántico: las grandes centrales sindicales no han podido jamás penetrar en la planta de Hawthorne, la cual posee un dócil sindicato 'independiente'. ¿Podría introducirse el asesor (el consejero) con éxito en una empresa francesa? Ello supone una pasividad obrera, una aceptación por los trabajadores de los dirigentes sociales en su trabajo poco frecuentes en la actualidad en Francia». ¿Qué propone entonces Touraine? «Partir del trabajo y no del comportamiento del hombre en el trabajo», y con ello examinar «la significación sociológica de la técnica en las sociedades industriales» y distinguir «la autonomía en el trabajo» del artesano, del obrero en la cadena de la gran industria, y por último de los «supervisores de máquinas» cuya cualificación consiste no tanto en una relación con la máquina, sino en la responsabilidad, se define por el lugar ocupado en una organización (se habrán reconocido las tres fases tecnológicas A, B, C). Este estudio, interdisciplinar, sobre la evolución técnico-profesional, económica, sociológica, sindical del trabajo se opone pues con toda razón a la micro-sociología (la psico-sociología) de las «relaciones humanas», aunque sigue encerrada en el campo del «trabajo».

El «régimen económico» permanece ajeno a la investigación sociológica. Como mucho está designado como el horizonte específico de un movimiento obrero (francés) que identifica su conciencia de clase con un rechazo del capitalismo, aunque un rechazo abstracto, una denuncia ideológica global, carente de cualquier solución concreta (que espera el «Gran Día»), lo cual produce una asombrosa proximidad, connivencia incluso, entre una ideología obrera de protesta y una sociología crítica del trabajo, desgarrada entre «su aptitud para los análisis generales y su impotencia para definir soluciones concretas».

La misma observación puede hacerse de los estudios sociológicos que han contribuido a hacer complementarias estas dos lógicas que oponía Mayo. En el taller de la manufactura de tabaco (SEITA), una enorme distancia separa la estructura formal del taller (la división entre el jefe del taller, los obreros de mantenimiento y los obreros de

14.- Se recuerda aquí la misma distinción que la de Friedmann entre sociología del hecho social y economía de los «resultados» del trabajo.

producción) y el sistema de acción concreta que se sustenta en «un acuerdo informal... entre los obreros de producción y los obreros de mantenimiento» para la gestión de las averías constantes de las máquinas: «se habían legado las tareas de mantenimiento más corrientes a los primeros, mientras que los obreros profesionales se reservaban la mayor libertad para arreglar las averías más graves, y esto con el acuerdo tácito de los jefes de taller» (Crozier, 1963 en Segrestin, 1996). Del mismo modo que Bernoux, Motte y Saglio mostrarán que, para luchar contra la masa de disfunciones engendradas por la organización formal del trabajo en los talleres, «sólo la trasgresión del reglamento permite asegurar la producción; (...) la jerarquía sabe que debe recurrir a la buena voluntad de todos para hacer funcionar el taller... la jerarquía usa una lógica del sentimiento para que los compañeros implementen una lógica de la eficacia» (Bernoux *et alii*, 1973, pp. 128-137).

De todo ello se puede desde luego concluir que, en cierta forma este análisis es «el opuesto exacto del que no hace mucho permitieron creer E. Mayo y sus discípulos de la Escuela de relaciones humanas» (Segrestin, 1996, p. 124), si se privilegia la oposición entre ambas lógicas. Así Burawoy, al igual que Bernoux y sus colegas, critica la oposición que establece Mayo entre la lógica obrera informal y la lógica formal que impondría la dirección: el código social producido por el grupo obrero para preservar su integridad no se opone en realidad a la lógica económica de la dirección, más bien le permite funcionar (Burawoy, 1979, pp. 79-80). Michel Crozier por su parte, lejos de oponer la lógica de los sentimientos y la lógica de la eficacia, en contra de lo que Burawoy le proporciona (1979, p. 79), considera las teorías sobre la racionalidad limitada de Simon (en quien se iba a inspirar) una prolongación de la escuela de las relaciones humanas, en la medida en que permitiría una feliz síntesis entre «el mundo de la afectividad» y «el mundo de LA racionalidad» que identifica con el de «la eficacia organizacional» (Crozier, 1979).

En realidad, la lógica de la eficiencia a la que se refería Mayo, sin analizarla ni cuestionarla aunque se tuviera en cuenta la «demanda» precisa de dirección de la Western Electric (¿cómo aumentar la productividad de las operarias y poner fin al frenazo?, era a la vez organizacional (la obediencia a las reglas) y económico (la lógica del beneficio, de la productividad). La sociología de las organizaciones no se interesa más que en la primera y hará de la relación entre reglas formales y organización informal el ámbito de su problemática.

Introducirá pues bastante de «lo informal» en la lógica de la eficiencia, sin embargo se trata únicamente de la eficiencia organizacional, y no de la eficiencia económica que está fuera de su campo. B. Mottez indica en ese sentido que Taylor, quien iba a convertirse en la proa mítica de LA racionalidad formal (de la organización) criticado por todas las sociologías, había justamente realizado una desconexión¹⁵ entre la lógica del beneficio «formalizada por los análisis de los economistas... que en fervoroso compromiso liberal al sistema capitalista, que a pesar de ello él sigue reconociendo», que oculta no obstante la teoría de las organizaciones, y la «lógica de la eficiencia» organizacional sinónimo por sí misma de la Racionalidad única (Mottez, 1971, pp. 14-15).

La eficiencia económica se define en principio, como lo apuntaba Friedmann, por la relación entre un objetivo y su resultado; ahora bien, la sociología del trabajo como la de las organizaciones se desinteresa por los resultados del trabajo, y no se preocupa más que de las condiciones laborales, de las relaciones entre operarios y directivos. A pesar de su referencia al marxismo, Burawoy sigue en este punto la tradición clásica de la sociología del trabajo. La explicación de la búsqueda del rendimiento (el «juego¹⁶ de la prueba» obliga a impulsar sus máquinas pero



15.- Desconexión más acentuada aún en la sociología francesa, por la traducción de *scientific management* por *organización científica del trabajo*. Lo cual no tiene nada que ver con la *dirección (management)* de la empresa, la cual es a la vez económica y organizacional (Lorino, 1991). Se puede por tanto plantear si esta nueva conexión entre lógica del beneficio y lógica de la eficiencia organizacional no es un producto debido a los promotores del mito tayloriano más que al mismo Taylor. Taylor fue en efecto, no lo olvidemos, uno de los inventores de la contabilidad analítica (Lorino, 1991).

16.- El juego según Burawoy es un juego obligatorio de los ejecutores sometidos a las normas y dispositivos de control. No tiene pues nada que ver con el juego de los interesados libremente y sin obstáculos según la teoría económica neoclásica.

bajo ciertos límites obedeciendo a las «reglas de juego») por la investigación de un espacio, incluso mínimo, de iniciativas, de elecciones, de juegos que permiten mantener el «sistema», esta explicación «no se desmarca apenas de las tesis de sus precursores en el estudio del taller» (Desmarez, 1986). Como D. Roy hace 30 años¹⁷, Burawoy subestima la importancia del aliciente del lucro (de modo que, como apunta Desmarez, al producir un 140% en lugar del 100% los obreros pueden aumentar en un 20% su base salarial), con el beneficio de una explicación puramente psicológica; el placer de jugar, del riesgo, de la gratificante proeza deportiva («lo hicimos», «we make out») fortalecería su autoestima en el lugar de trabajo y el reconocimiento de sus iguales. Ya no se trata más que de buscar un derivado (¿una droga?) que permitiría olvidar la coacción más fuerte del trabajo de ensamblaje (su carácter molesto y fastidioso).

No obstante, ¿no va lo uno sin lo otro? ¿No hay más bien que vincular la investigación de un aumento de salario con la construcción de una resistencia colectiva que inscriba el aumento de los ritmos según los límites precisos, negociados con la dirección? La referencia al juego como pura proeza deportiva está completamente desconectada de la búsqueda del lucro, de la recompensa, lo que supone el «consentimiento» de los obreros dentro de una dominación sin límite, fuera de toda coyuntura económica, fuera de todo cambio preciso en las condiciones laborales o en la estrategia de la empresa (crecimiento interno o reestructuraciones que entrañan despidos). Por el contrario, la relación precisa entre las tasas de rendimiento y los salarios restringe este «contrato», este compromiso entre los obreros y la dirección de la fábrica a las condiciones socioeconómicas precisas cuyo replanteamiento puede justamente perturbar las «reglas del juego».

Aún así puede sorprendernos especialmente que en esta fábrica (donde se considera que el «patriotismo de empresa» y la movilización del personal en torno al «interés general» de la empresa parecen desconocidos) la gestión directiva que ha establecido la nueva firma multinacional que la ha absorbido no busca, a manera de sus competidores, implicar al personal en su estrategia industrial y comercial. A menos que, justamente, no sea un efecto del interés exclusivo del autor, como de sus predecesores (Roy y Mayo, pero también la sociología de las organizaciones) en relación al trabajo, en detrimento de la relación con el resultado de dicho trabajo y por consecuencia con los objetivos estratégicos de la empresa.

Según Burawoy, en efecto, «La importancia de las reglas será central según mi interpretación de las políticas de los talleres (*shop-floor politics*), a pesar de que sus implicaciones se comprenderán en términos de dominación, más que de eficiencia (*efficiency*)». En efecto, para él la eficiencia envía de nuevo al análisis weberiano de las funciones y disfunciones de la burocracia, no obstante apenas deja margen para la intervención de los ejecutores encerrados en su microautonomía.



A diferencia de Mayo y de la sociología del trabajo, es cierto que Burawoy tiene en cuenta¹⁸ el entorno económico de la empresa estudiada asociando la organización del trabajo más individualizado, más autónomo y la transformación de la empresa en una multinacional donde la división entre concepción y ejecución es más fuerte pero donde se reducen los controles administrativos y los escalones intermedios. Sin embargo, los mundos de los cuadros dirigentes, de los ingenieros, de los gestores permanecen lisos, encadenados a un pensamiento único jamás cuestionado (la carrera por la rentabilidad de los malvados ingenieros tayloristas que no se interesan más que en la racionalización del trabajo): la única cosa que relaciona el mundo del taller con el de los gestores es aquella dominación sin tregua de los obreros por parte de la dirección (el papel de los sindicatos

resulta marginal en esta fábrica), de una aplicación sin fricciones de las estrategias decididas por arriba. En verdad se tiene esta vez en cuenta la lógica del beneficio, pero desvinculada de la política industrial y comercial, que

17.- «Quota restriction and goldbricking in machine shop», *American Journal of Sociology*, 57, (1952), pp. 427-442.

18.- Pero de una manera muy superficial: se habla bastante de competitividad, pero no se dice gran cosa sobre los productos y sus mercados.



ha puesto en marcha de forma precisa, como si dependiera únicamente del rendimiento de los obreros¹⁹. La relación entre la dirección y el asalariado se reduce a una negociación entre dos tipos de intereses, de una parte la búsqueda de un nivel mínimo de beneficio, de otra parte, la indagación de un salario mínimo garantizado; la superación de la norma mínima (el 100% que corresponde a cuotas fijadas por los directivos) reenvía ahora a un «juego», bajo obligación, entre la búsqueda del beneficio de unos y las satisfacciones (materiales y subjetivas) de otros.

Por el contrario, Burawoy, como sus predecesores, no analiza los debates, las divergencias, los conflictos que podrían esconderse tras la lógica aparentemente lisa y

unívoca de la «búsqueda del beneficio» o del «rendimiento», de «la» productividad (como si no hubiera más que una posible). Ciertamente se nos habla mucho, como en todos los estudios de sociología del trabajo, de conflictos latentes entre el mando directo del taller y la dirección de los métodos, sin embargo no se relacionan jamás estos conflictos de organización del trabajo con los conflictos de las reglas económicas, mientras que la mera –breve alusión al conflicto entre dirigentes sobre la constitución de *stocks* de amortiguación (tolerados y ocultados por todos en el taller, vueltos a cuestionar por los financieros) habría podido dar lugar a ello.

¿No se trataba, en efecto, de dos concepciones diferentes de la eficacia en la gestión? ¿Los *stocks* de amortiguación permiten evitar las interrupciones de las máquinas, pero gravan pesadamente el gasto en materiales, mientras que la búsqueda del stock cero (flujo tenso) supone una relación mucho más tensa entre el hombre y la máquina (y una automatización radical de la producción), sin «relajamiento» (el *slack* de Crozier), sin margen, sin esta porosidad del tiempo que permite justamente estas autonomías? Sin embargo para ello hubiera hecho falta relacionar ambas organizaciones de la producción con dos concepciones divergentes de la competitividad: una competitividad centrada en la economía de los costes laborales, y una competitividad más allá del precio, la cual se basa menos en los precios mínimos que en la conquista de sectores del mercado, la calidad y los servicios post-venta entre los clientes.

Esta interrupción entre la lógica económica y la lógica organizacional se hace aún más desastrosa en el plano científico, cuando las empresas estudiadas se ven sorprendidas por los despidos colectivos o las amenazas de liquidación. Así pues no se puede evitar recordar el final poco glorioso de la experiencia de Mayo en Hawthorne –generalmente ocultada en los manuales de sociología del trabajo. En efecto, gracias a los criterios de dirección muy precisos que han conducido a los directivos de la Western Electric a privilegiar la productividad aparente del trabajo (con, como consecuencia concreta, la intensificación del trabajo) y a decidir en 1932 despidos masivos, poniendo fin brutalmente a la experiencia sociológica del equipo de Mayo²⁰.

Podría hacerse el mismo balance respecto a la mayor parte de las monografías emblemáticas que iban a servir de campo de ilustración empírica para las grandes corrientes de la sociología del trabajo: ¿qué pasa con los «acuerdos» y las coaliciones de intereses (teorizadas en *El fenómeno burocrático*) entre obreros de mantenimiento, obreros de producción y jefes de taller en la Industria de tabaco (SEITA) estudiada por Crozier, cuando el establecimiento se somete a la desreglamentación liberal, a la «racionalización-externalización», incluso a las amenazas masivas de empleo? ¿Lo mismo puede decirse respecto al grupo Aliado (Burawoy) con los EE.UU. en la actualidad (que pasó tras 1974)?

19.- El nivel mínimo de beneficio no dependía más que del resultado de la producción del conjunto de talleres, según que produzcan más o menos por encima de la norma del rendimiento medio Burawoy, 1979, p. 90).

20.- «A partir de julio de 1929 la situación comienza a degradarse. Se llevan a cabo nuevos reemplazos, los obreros muestran cada vez menos interés en las experiencias y, a partir de 1930, se inquietan ante las amenazas que la crisis hace pesar sobre su empleo. El rendimiento baja. En 1932, la Western Electric licencia una buena parte del personal de su sede de Hawthorne entre ellos muchos miembros del *Test Room*. La experiencia acaba» (Desmarez, 1986, p. 33).

¿Pierde por tanto la sociología sus capacidades para reparar los desacuerdos, los debates, los conflictos, a partir del momento que las microautonomías del «trabajo» se subordinan a una novedad económica mundial? La cuestión vale igualmente para la sociología crítica francesa. A través de un análisis de las nuevas formas de gestión participativa, D. Linhart anuncia, en efecto, «la desaparición de la dicotomía» entre la lógica clandestina esto es lógica de los sentimientos y la lógica del coste y de la eficacia económica (Borzeix y Linhart, 1988): la empresa flexible exige que el taller se transforme en celoso emisor de informaciones y en atento receptor de consignas, que las regulaciones clandestinas, informales, los saberes tácitos sean formalizados y tenidos en cuenta por el cuadro directivo. Los sociólogos denuncian esta voluntad consensuada que pondría en cuestión las «comunidades intermediarias del trabajo» y los dispositivos defensivos erigidos por los asalariados para «corromper, para eludir la norma», mas por ello no se interroga por la eficacia de los dispositivos que encierran a los asalariados ejecutores al mismo tiempo que las empresas se someten en las reestructuraciones y que se traducen en la actualidad por una precarización del trabajo y despidos masivos.

Estos investigadores sociológicos no consideran que la «norma» económica pueda estar al alcance de la acción reivindicativa de los asalariados: el fatalismo sociológico retoca con generosidad el fatalismo económico de la mayoría de los militantes sindicales. Ciertas teorías sociológicas de la regulación autónoma y de la regulación en conjunto (Reynaud, 1989) se ven cuestionadas por los sociólogos críticos en la medida en que la disolución de las comunidades intermediarias, bajo el efecto de estrategias de «modernización», de despidos exprés, destruye los lugares que unieron la regulación autónoma de los asalariados y la regulación del control de la jerarquía: el asalariado que no es inmediatamente útil para la empresa no tiene nada que hacer (Linhart, 1944). Sin embargo «las exigencias de realización particularmente imperiosas» siguen siendo la bestia negra de la sociología del trabajo: aceptadas por unos, denunciadas por otros, y por otra parte, no obstante analizadas, desnaturalizadas, en los debates que comienzan a atravesar el campo económico y de la gestión.

Volvemos por último, a pesar de las negaciones de los sociólogos del trabajo, a uno de los polos de la dicotomía de



Mayo en la Western Electric. Si, en efecto, la reunificación de las posturas de la empresa no puede llevarse a cabo más que con la pérdida de los salarios de base, que «abandonaron 'su' sombra por los milagros de una participación tramposa» (Borzeix y Linhart, 1998), hace falta volver a la situación anterior, la de la Western Electric, donde la microcultura del taller inventada por los asalariados, la lógica productiva «en el lugar donde se ejecuta, reorganiza, pero en la sombra» queda totalmente (y no sólo formalmente) subordinada a la otra lógica, la lógica del coste y la eficacia económica monopolizada por la dirección. Frente a la «comunidad» obrera –convertida en mítica-se formula, novedosa, la OTRA patronal, adversario abstracto que reúne a la vez la dirección del taller, los ingenieros y el Estado mayor estratégico. Imagen retrógrada de

la lucha de clases, falta ver ahí dónde se juega actualmente, entre los criterios de gestión que determinan la «modernización» experimentada, con su cortejo de empleos precarios y de despidos.

Proposiciones para una nueva sociología del capital

La demanda de una sociología de la empresa encerrada en las regulaciones locales y en las apuestas extra-económicas (la esfera del trabajo cotidiano), al margen de las normas económicas centrales dominantes, esta demanda puede ser también positiva. Puede desembocar en dos apuestas y dos tareas de búsqueda para el sociólogo que no quiere dejarse encerrar en esta contradicción entre una crítica marginal de los criterios de gestión y una ingeniería social regida por las direcciones empresariales.

Primera apuesta, primera tarea, la búsqueda de una articulación entre alternativas organizacionales y alternativas de gestión; segunda apuesta, segunda apuesta, la articulación entre los niveles locales y los niveles globales, las reglas locales y las reglas globales.

En efecto, si se acepta la hipótesis según la cual la empresa está en la actualidad estructurada en tres niveles de poder (estratégico, táctico, operativo) que corresponden a tres niveles precisos de la dirección económica (gestión financiera de la rentabilidad, gestión comercial de la competitividad, y gestión física de la productividad) y tres tipos de actores muy jerarquizados (los ejecutivos estratégicos, los ejecutivos operacionales y los operadores), se comprende fácilmente que en el momento de los grandes debates sobre la eficacia de las empresas, ya no puede ser satisfactoria una sociología del trabajo encerrada en el nivel 3, el nivel operativo (Bachet, 2000).

Lo mismo cabe para las relaciones entre lo local y lo global: a la partición triple del poder en la empresa corresponde, en efecto, una partición triple del poder político y económico en el sistema mundial, «el Imperio»²¹ capitalista que la caída del sistema soviético no ha hecho sino aún más visible. También allí tres niveles de poder que estructuran el territorio mundial: la «punta» de la pirámide, el centro de las decisiones estratégicas está localizado en los EE.UU. y en la red directiva de los miembros del G7 (que mezcla dirigentes gubernamentales y dirigentes de grandes grupos multinacionales); el segundo nivel intermediario está constituido por las diversas redes, financieras, tecnológicas, comunicacionales, constituidas por las empresas multinacionales y los Estados dominantes; por último, el tercer nivel, en la base de la pirámide, viene formado por grupos «representantes» de los intereses populares (sin que los «representados» participen directamente en las deliberaciones y decisiones), Estados nacionales y ONG.

Todo el problema estriba entonces en descubrir las condiciones que aquí nos permiten y podrían permitirnos ahora pasar de lo local a lo global; de efectuar estos desplazamientos, estos «deslizamientos», entre la consciencia habitual, la percepción cotidiana del «sufrimiento» en el trabajo (desgaste físico o mental) y la «visión de conjunto» de las relaciones —espontáneamente invisibles— que unen las percepciones fragmentarias y sus sentidos dados.

Las experiencias históricas y contemporáneas que hemos analizado recientemente²², con sus límites, pueden permitirnos formalizar con más precisión las diversas condiciones sociológicas que explican la emergencia de un proceso de subversión de las normas de gestión, la intervención del «mundo» de los operadores en el mundo de los estrategas, dicho de otro modo el paso de puntos de vista parciales a un «punto de vista general». Se podrían enumerar tres condiciones fundamentales cuya combinación puede explicar la emergencia de tales procesos sociales:

La «visibilidad» social de la división entre las normas económicas y las de gestión en los espacios de debate públicos.

La presencia de contrabandistas culturales (*passeurs culturels*), cuyo estatuto «híbrido» (en la empresa, la región o la ciudad) permite tejer los lazos, las transiciones entre ambos mundos (estratégico y operativo, local y global) y asegurar la trasmisión histórica de experiencias colectivas que se convierten en acontecimiento.



21.- Retomamos aquí una de las hipótesis de la obra de M. Hardt y A. Negri: *Empire* (Exils, Paris, 2000). Por el contrario, no partimos de las otras dos hipótesis: 1) La de una deslocalización del poder, lo cual contradice justamente esta partición triple del territorio mundial. La organización espacial en redes no elimina en absoluto la centralización del poder mundial. 2) La hipótesis de una casi desaparición del nivel nacional no nos parece verosímil: el debilitamiento del Estado-nación en Francia o en Italia en relación a las instancias políticas europeas no debe hacer olvidar el papel mayor del Estado nacional en las superpotencias mundiales, como los EE.UU., Japón o China (sin olvidar la nueva gran Alemania). Por otra parte, toda construcción de una alternativa antiliberal pasa necesariamente por el nivel político del Estado nación, aunque los nuevos espacios transnacionales que emergen en la actualidad, aunque se dibuja una «ciudadanía» mundial de puntos a través de las inmensas migraciones de una mano de obra cada vez más «mestiza y nómada», consecuencia de la mundialización del mercado de trabajo.

22.- Cf. Jean Lojkin, *Le tabou de la gestion. La culture syndicale entre contestation et proposition*. Ed. de l'Atelier, Paris, 1996.

La formación de coaliciones transversales y de una red de actores solidarios en los diversos niveles de poder en la empresa, en el espacio público local (depósito de empleo, región, etc.), pero también en el espacio público nacional y mundial. La articulación entre lo local y lo mundial en estas coaliciones es en la actualidad absolutamente decisivo ante la enorme presión ideológica ejercida por la mundialización financiera.

Primera condición: la división de las normas directivas

Esta división podría medirse según los diseñadores de normas y los estrategas (los cuadros dirigentes, pero también todos los profesionales especializados en la gestión) por la expresión pública de un debate sobre las orientaciones a seguir, incluso sobre los «buenos criterios» de la realización económica. Una serie de investigaciones en gestión parecen, en efecto, dar a conocer las fisuras, las tensiones, los debates entre directivos, lo cual gira alrededor de sacrosanto criterio de la rentabilidad, esta «regla de juego» intocable hasta ahora. Si eso se revelase exacto, habría entonces la posibilidad de introducir una auténtica confrontación de actores, o más bien una verdadera confrontación de actores al mismo nivel de la norma suprema.

Múltiples estudios recientes²³ han demostrado que las oleadas de despidos desencadenadas por las empresas apuntan más a un cálculo racional de los factores comparados de su pérdida de competitividad que a una creencia ciega en las virtudes -«míticas»- de un cociente único que mide la productividad aparente del trabajo, sin preocuparse por las consecuencias de la contribución de los puestos de trabajo eliminados a la creación del valor añadido. El número de despidos a realizar será así calculado «mecánicamente» en función de las pérdidas financieras registradas, como si la mera supresión de empleos tuviera resultados financieros tangibles, los efectivos desempeñan el papel de «variable de ajuste» para alcanzar el punto muerto financiero.

Los autores de estas investigaciones apuntan ciertamente que estos recursos sistemáticos a los despidos para recuperar una empresa en dificultades (particularmente en Francia), se hallan «en un entorno marcado por una competición económica mortal, donde toda ventaja adquirida (por una empresa en su búsqueda de cualquier plus de productividad) puede tener para sus competidores efectos temibles», sin que las ventajas reales de cada uno sean conocidas con certeza: «los competidores, presas del pánico, se espían y están atentos a los menores detalles. La eficacia es una de las pocas cosas que se hace visibles a través de los balances sociales y cuentas de la empresa»²⁴.

Ahora bien los investigadores han podido notar que los efectos «benéficos» de estos despidos están lejos de demostrarse: en nombre de las fábricas donde se había procedido a tales despidos colectivos más o menos «ciegos», los asalariados más experimentados se han ido con pre-jubilaciones, los más jóvenes se han aprovechado de las reestructuraciones para abandonar la empresa, el personal restante que está profundamente desmotivado, es el que ha experimentado los sobrecostos que no habían sido calculados en el momento de decidir los despidos, etc. De modo más global los investigadores han constatado, al comparar sistemáticamente Francia, Alemania, Japón y los EE.UU., que nuestro país estaba muy a la cabeza en las ganancias acumuladas de productividad del trabajo, pero en la cola por las ganancias de productividad del capital²⁵.

Las comparaciones que acabamos de mencionar así como los estudios de las consecuencias reales sobre estas empresas que utilizan el recurso sistemático a los despidos, muestran en efecto que tales métodos de dirección no tienen nada de ineludible, sino incluso de «normal» en el marco de nuestro mundo capitalista; las empresas que mejor resisten a la competencia mundial actual son ciertamente las empresas que no basan en este criterio único fetichizado. Lo cual no quiere decir que no lo utilicen también. Sin embargo, los ejemplos comparativos citados muestran con claridad que la mundialización no es sinónimo de uniformización monolítica de las estrategias y de las gestiones: los márgenes de libertad, de «actuaciones», incluso de alternativas divergentes están presentes en

23.- P. Chevalier, D. Dure, «Quelques effets pervers des mécanismes de gestion», *Gérer et Comprendre*, Septembre 1994, pp. 4-14 ; Rachel Beaujolin, «Outils de gestion et prise de décision en matière de réduction des effectifs», *Travail*, n° 34, 1995, pp. 59-74.

24.- *Ibidem*, p. 10.

25.- De 1971 a 1991, Francia «corre más deprisa» en un 15% que sus dos competidores occidentales (en productividad del trabajo), pero está muy por detrás de todos los países desarrollados excepto el Reino Unido en la productividad del capital (*ibidem*, pp. 12-13).

el interior mismo de los criterios de «buena gestión» capitalista. Para ello, hace falta no obstante salir de la cáscara organizacional en la que se ha encerrado a la sociología de la empresa.

En efecto, no se debe perder de vista que todas estas evaluaciones comparativas descansan en el criterio sintético de rentabilidad. Sin embargo, ello no impide las confrontaciones significativas entre las políticas (tanto estratégicas como tácticas) de las grandes empresas enfrentadas a las nuevas apuestas: en el interior de esta dominación de las tasas de beneficio, y obviamente con los límites que establece esta dominación, tales empresas buscan por diferentes medios conciliar las tensiones que se desarrollan entre los tres niveles de evaluación de la eficiencia, bajo la presión de la crisis mundial de la eficiencia del capital:

Tensiones entre los criterios de competitividad, de ganancias de sectores del mercado (que implican cada vez más la calidad del servicio ofrecido a los clientes-usuarios, más allá del criterio del precio de venta) y de los criterios de rentabilidad financiera (la remuneración del capital de los accionistas).

Tensiones entre, de una parte, tener en cuenta la red de competencias y de actividades en la empresa y a los proveedores (producir mejor y más rápido), y por otra parte considerar las obligaciones del mercado financiero (tipos de interés, precios aplicados por los competidores).

Tensiones entre las empresas de altas tecnologías (NTIC), con fuerte proporción de I+D, entre las inversiones materiales e inmateriales necesarias (I+D, formación), las investigaciones sin resultados inmediatos obligan a la cooperación fuera del mercado concurrente y a la exigencia de una valorización muy rápida de capitales invertidos.



Estas potencialidades alternativas requieren también, para desarrollarse y actualizarse, una doble ruptura, o si se quiere ser más dialéctico, dos tipos de desbordamiento de los límites de la norma de rentabilidad: en la empresa la búsqueda de otra eficacia global distinta a la rentabilidad, por ejemplo en torno a cocientes que miden la relación entre el volumen de valor añadido creado (disponible para los asalariados y la gente) y los avances en capital material y financiero (Boccaro, 1985); más allá de la empresa, la relevancia económica de los efectos sociales. La economía neoclásica habla de efectos «externos», pero el término es del todo inapropiado: lo interior y lo exterior están dialécticamente unidos por la referencia, en la construcción de una nueva eficacia global, a las normas sociales y «políticas» (empleo, ecología, necesidades de la población). No podemos aquí más que recordar –muy rápidamente– los problemas cruciales planteados por la revolución informacional respecto a los diversos criterios alternativos de gestión elaborados hasta ahora.

Habría que iniciar una obra sobre los criterios de eficacia social en las organizaciones en red. La economía industrial ha intentado superar la oposición entre mercado externo y jerarquía interna de la empresa, oposición en la cual se habían encerrado tanto la economía neoclásica como también la economía neoinstitucionalista (Williamson). No obstante sigue estando prisionera de un doble límite: 1) el desconocimiento de las obligaciones financieras subordinadas a la lógica de la rentabilidad que enerva a las empresas y los mercados, socaba las diferentes formas de cooperación entre empresas, entre empresas privadas y servicios públicos, etc. 2) el desconocimiento de las relaciones de poder y dominación que socaban las «relaciones de confianza» abusivamente idealizadas e identificadas con las relaciones de cooperación en los modelos económicos alternativos de la economía en red. Esto vale tanto para un movimiento sociológico próximo a la economía industrial, que ha idealizado las relaciones de confianza y de cooperación al borrar las contradicciones y los conflictos en los que se inserta (Callon, Latour, Veltz, Zarifian, etc.).

Una obra tan importante debería repercutir en la noción de valor añadido interpelado por las novedosas características de la revolución de la información. En nuestra opinión, los criterios mercantiles basados en la noción de valor añadido no se adaptan a las nuevas formas, mercantiles y no mercantiles, de eficacia económica y social que puede engendrar la revolución de la información (Lojkin, 1998).

Se indicarán aquí tan sólo tres límites mayores de la noción de valor añadido cuando se utiliza para evaluar la eficacia del trabajo informacional. En primer lugar, casi todos los ejemplos censados que ilustran la hegemonía concedida a la creación de valor añadido se han obtenido del sector de la producción material, mientras que no se entiende muy bien que se trata de los «productos» de servicios, en especial de servicios colectivos, ni las «materias primas» o los consumos intermediarios (lo cual equivale a la «harina» para un servicio educativo!). En segundo lugar, el valor añadido se ha calculado según el precio de productos vendidos en el mercado, cuando justamente la medida de los efectos útiles a largo plazo señala las medidas físicas allí donde el tiempo es un indicador crucial: tiempo de transporte ahorrado por los transportes comunitarios, fracaso escolar reducido por una política educativa adecuada, daños ecológicos evitados por una política de prevención industria, etc. Estas medidas físicas pueden estar en efecto monetarizadas, pero no han sido calculadas como precios mercantiles. Por último y en tercer lugar, los problemas de «satisfaccionalidad» no indican una ciencia natural de necesidades y preferencias (aspectos de la «naturaleza» humana), sino de procesos sociohistóricos, culturales, que desbordan ampliamente la esfera del mercado capitalista y remiten a una nueva aprehensión de las relaciones entre proveedores y usuarios de los servicios colectivos.

Más aún, en la medida en que la revolución informacional afecta actualmente a todos los sectores de las actividades humanas (económicos, sociales, domésticos) ¿no hace falta imaginar otros criterios, a la vez mercantiles, monetarios sino también no mercantiles, que sean capaces de medir de manera más satisfactoria no sólo los productos sino los efectos útiles, los «valores de uso colectivos», propagados en el espacio y el tiempo?

Nuestros análisis de equipamientos colectivos urbanos han puesto de relieve la especificidad de estos servicios: su valor de uso es colectivo, remite a una necesidad social que no puede ser satisfecha sino colectivamente (transportes comunitarios, hospital, escuela, etc.), es difícilmente divisible, en la justa medida en que está destinada a una colectividad: difícilmente se puede recortar una red de transporte, un aprendizaje colectivo, un centro de asistencia médica (Lojkine, 1976, pp. 126-141).



La «visibilidad» social de la división de las normas

La existencia de un debate en la cumbre es una cosa; la comprensión de su interés para «los de abajo» es otra. Los debates desde arriba bien pueden, en efecto, pasar a la vez como debates abstractos, reservados a iniciados o expertos, y sin relación visible con los problemas concretos de los afectados (empleo, salarios, condiciones de trabajo). No cabe duda en esto que es la mejor medida del papel ineludible de una sociología capaz de articular los diferentes niveles de acción y de representación colectiva en el ámbito de la empresa. Puede tratarse de espacios públicos internos como el comité de empresa (debate con la dirección sobre el cálculo de los costes de producción en una fábrica de radar amenazada de cierre), de espacios mediáticos como los medios de comunicación regionales (prensa y televisión) que van a permitir una amplia difusión del plan de modernización industrial propuesto por los sindicalistas en una PYME textil o incluso de «ciberespacios» como el sitio de Internet creado por la inter-sindical de ELF²⁶ contra el plan de reestructuración y que será visitado por decenas de millares de internautas, en particular asalariados de otras empresas. Hemos podido analizar estas diversas actividades en nuestra investigación sobre la intervención sindical en la gestión (Lojkine, 1996, 1998).

En el taller de una fábrica de radares acusado por la dirección de tener una «tasa horaria media» demasiado elevada, los sindicalistas van a poner en tela de juicio dicha tasa, su racionalidad económica, e interpelar públicamen-

26.- C. Dabitch, J.F. Meekel, «Les cadres d'ELF au pays de la finance», *Le Monde diplomatique*, 1999.

te a la dirección local, en especial en los informes a la CE, respecto a sus criterios de evaluación de su realización. Sin embargo, el «mensaje» precisamente no va a adquirir una cierta audiencia, más allá del círculo (muy limitado) de sindicatos obreros, sino gracias a la presencia de personajes clave que sirven de intermediarios entre los «mundos» de la empresa.

Segunda condición: la mediación de los «contrabandistas culturales»

Se trata concretamente de sujetos cuya trayectoria cultural les permite a la vez estar en contacto con la base (obrerros o empleados) y de comprender los debates y problemas que se discuten en la esfera de los dirigentes. Son los que llamamos «contrabandistas». Los «contrabandistas» culturales permiten pasar de un mundo a otro²⁷, puesto que ellos mismos no se relacionan en exclusiva con uno u otro. Entre las empresas en que hemos podido investigar, estos aprendizajes sindicales tenían tres características: la duración media (trataban a menudo de periodos de al menos 40-50 años), la no linealidad (cubren a la vez periodos de avances en la gestión, de alta visibilidad social, y periodos de repliegue, de invisibilidad social) y el rechazo más o menos acentuado en la memoria colectiva. De manera sistemática, cuando hemos podido profundizar en las investigaciones, el periodo de la guerra (1939-1945), de la Resistencia y la Liberación marca el origen de estas actividades de intervención en la gestión de la memoria colectiva de militantes «híbridos».

Así pues, según Berliet, la experiencia del comité de dirección de la fábrica requisada (1944 a 1949) que procuró el primer terreno para el aprendizaje de la gestión alternativa; en un equipamiento de automoción, en el Marne, se trata del encuentro entre los obreros del textil de automoción, a través de la unión local, y de los sindicalistas de Champaña, formados durante la Resistencia y la Liberación en la idea de una intervención sobre la organización del trabajo; por último, en la fábrica de radares de Thomson-Satrouville, cuenta la experiencia del comité mismo en la producción en 1944, en este antiguo taller de aviación, de una autonomía profesional, y de los debates entre la generación de la Liberación y la nueva generación de la guerra fría (hostil a la intervención en la dirección), son los que marcan la memoria obrera y sindical.

Al mismo tiempo que estas experiencias acumuladas en la memoria colectiva pasan por momentos de ocultación, de rechazo, durante el periodo de la guerra fría, tras el fracaso de la unión de izquierdas en 1976-1978 o después de 1984, pero sin apartarse nunca completamente, ya que resurgen a menudo de forma inesperada: como las coordinadoras de 1986 o la huelga de los ferroviarios de diciembre de 1995 con los recuerdos de mayo de 1968, de Lip en 1973 o de Longwy de 1979²⁸.

Por último estos «ascensos a la superficie» de las «huellas de la memoria» esconden muy a menudo un trabajo de reapropiación por el cual los actores del presente «travisten» su experiencia actual con los atavíos de un pasado imaginario, idealizado. Imaginario regresivo, en los periodos de repliegue timorato bajo las identidades pasadas, o imaginario progresista, cuando se trata de utopías concretas nacidas de la invención creadora del movimiento social portador de alternativas, especialmente en el caso de la búsqueda de nuevos productos, de nuevas salidas, de nuevos usuarios. Pero en este último caso, la posibilidad de referirse a un pasado, incluso reconstruido, sirve justamente de legitimación para sellar el anclaje de estas nuevas experiencias, de estas aventuras más allá de senderos trillados, en la identidad del colectivo al que todo pertenecen, el sindicato o la propia empresa.

Sin embargo, hemos dicho que estos aprendizajes colectivos, así como ese establecimiento de vínculos entre ambos «mundos», no podrían llevarse a cabo sin la presencia determinante de híbridos culturales, sindicalistas y autodidactas, líderes carismáticos y lectores intelectuales, a menudo sacerdotes-obreros, etc. de las fábricas requisada en 1944, en Lip durante 1973 (Charles Piaget), hasta nuestras experiencias actuales. Sin estas figuras

27.- Se encuentra por lo mismo e incluso ciertamente más del lado de las direcciones empresariales que con frecuencia piden a antiguos líderes sindicales ocupar puestos estratégicos como los de dirección de recursos humanos, que en la articulación de la gestión estratégica y del «contacto» con la base social y sus representantes. Véase el ejemplo de C. Dubonnet, Dirección de Recursos Humanos (DRH) en las telecomunicaciones en Francia (N. Alter, *Le sociologue et le manager*, L'Harmattan, 1994).

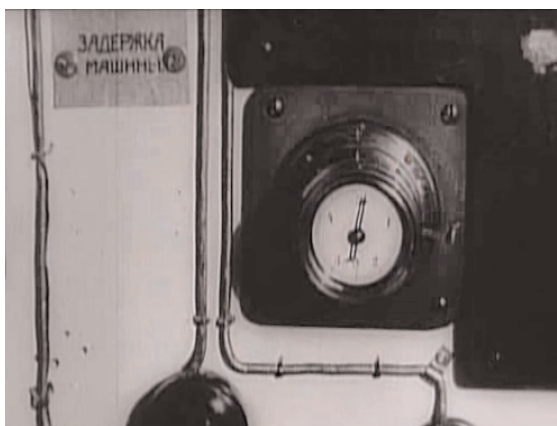
28.- Cf. el número especial de *Futur Anterior*, «Les coordinations des travailleurs dans la confrontation sociale», L'Harmattan, Paris, 1994.

clave, no podría darse el paso, ni del pasado al presente, ni del mundo de la dirección (patronal) al mundo obrero, al mundo de la producción.

Los aspectos de este proceso de paso no se reducen tan sólo a la acción de un personaje carismático. La investigación sociológica o histórica permite más bien localizar en la empresa un verdadero medio social de transición. Así, en Thomson-Sartrouville, este laboratorio de intervención sindical en la gestión, los obreros profesionales altamente cualificados transformados en técnicos de métodos o de la oficina de estudios, asegurarán la transición entre la cultura obrera (y la identidad de clase tal como había sido forjada en los años de la guerra fría) y una cultura más técnica y no obstante ya más directiva; algunos técnicos militantes, parte interesada en la gestión futura, llevarán a cabo el aprendizaje de la gestión productiva al hacer presupuestos, al constatar las disfuncionalidades de los instrumentos de gestión.

Por la parte de la jerarquía social, algunos jóvenes diplomados convertidos en ingenieros emprenderán el camino inverso, al «salir» de su medio social y cultural de origen (el medio de los directivos industriales, de los ingenieros de las grandes Escuelas, y de una socialización con frecuencia marcada por la educación católica) para «regresar» a la acción sindical de los militantes obreros... manteniendo (sin rendir cuentas siempre) una preocupación específica por el diálogo con su medio de origen, y una fuerte identificación con el futuro tecnológico de la empresa, en especial donde dominan las NTIC y la Investigación + Desarrollo.

Se debe sin duda a que la historia de la intervención sindical en la gestión resulta a menudo más que una figura carismática (incluso cuando es la más visible), la asociación de «obreros intelectuales» y de intelectuales (o de dirigentes industriales) militantes: tras el obrero Auguste Merrheim y el catedrático de historia Delaisi, en el equipo de La Vida Obrera antes de 194, hasta los militantes obreros e ingenieros durante la Liberación en los comités de

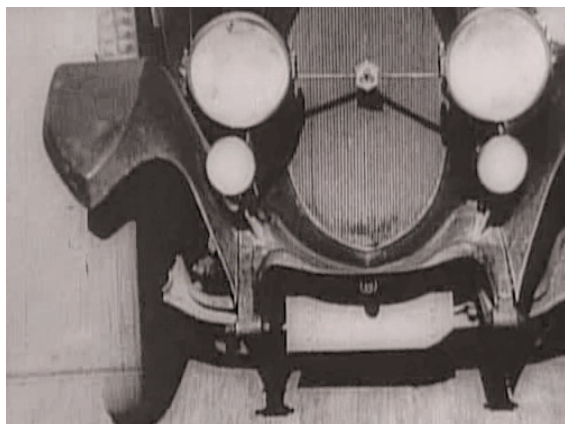


gestión de fábricas requisadas (tras Berliet hasta las fábricas marselesas), los comités de empresa y los comités mixtos en la producción. Se encuentra la misma asociación en el periodo contemporáneo, sin embargo, del lado de directivos militantes, se tiene menos relación con las trayectorias elitistas de fuga (figuras excepcionales de intelectuales «tránsfugas» que rompen con su medio social) que con las convergencias entre categorías, en sintonía con los cambios sociológicos del conjunto de estas categorías sociales, incluso ambivalentes: con toda la gama diferencial que va del técnico al ingeniero salido de las grandes escuelas.

Tercera condición: coaliciones y espacios públicos de debate

Por último, las coaliciones entre directivos, expertos económicos, sindicalistas y asociaciones de usuarios (colectividades públicas así como asociaciones de la sociedad civil) permiten construir lo que denominamos espacios públicos de debate (y de cooperación solidaria) locales, aunque también nacionales e internacionales. Espacios no sólo consensuales sino plurales, incluso conflictivos (en la medida en que permitan la expresión de intereses específicos que pueden ser divergentes entre directivos, técnicos, obreros y expertos), sin embargo con esta particularidad de permitir la construcción de una auténtica alternativa económica a las estrategias basadas en la rentabilidad a corto plazo y la competitividad por la reducción de costes laborales. Por «coaliciones» entendemos pues no tanto asociaciones comunitarias, homogéneas, sino más bien asociaciones entre actores distintos que basan su cooperación en un contrato preciso, controlable por todos.

La noción de «coalición» se nos impone en la medida en que se opone por entero a las viejas identidades de clase basadas en la fusión sin distinción de esas diferentes categorías sociales en torno a las nociones de «clase obrera ampliada», «nueva clase obrera», de «nuevo proletariado» o de «frente de clase». El asalariado capitalista actual, a pesar de sus divisiones internas entre estables y precarios, tiene muchos principios unitarios (venta de la fuerza de trabajo, amenazas convergentes de paro y de precarización), pero estos no deben esconder sus principios de



diferenciación, en función especialmente de tres niveles funcionales y de poder en la empresa y las administraciones: el reparto, por ejemplo, o la difusión del saber organizativo y de gestión de los dirigentes está lejos de ser evidente para estos últimos, en la justa medida en que su antiguo monopolio se basaba en la distinción de su estatus. Tal es la razón por la que insistimos tanto en la idea de una coalición, pero igualmente de una red de actores que haga caer tanto las divisiones verticales como las divisiones horizontales que dividen tradicionalmente la acción dentro de la empresa.

Cuando se han podido llevar a cabo las coaliciones entre sindicalistas obreros o empleados y directivos, han debido en efecto cuidar las formas de reconocimiento mutuo y

con ello de nuevos repartos de funciones y de zonas de autonomía entre unos y otros. Así durante el reciente conflicto Neyrpic en Grenoble, los observadores han advertido que la entre en la arena de la asociación de los directivos no sindicados ha marcado desde luego una fuerte convergencia con la acción de los sindicatos de obreros y técnicos, pero sin eliminar la especificidad de los diferentes agentes: «cada uno se esfuerza por proteger esta unidad, sin por ello renunciar a su identidad»²⁹.

En efecto, el alto tribunal de Grenoble ha anulado en septiembre de 1996 el plan de 149 despidos presentado por la dirección. Según un ingeniero de investigación no sindicado, «si en las otras ocasiones las dificultades de la empresa habían podido justificar ante los ojos de los directivos la eliminación de efectivos, ahora ya no era el caso. El anuncio de la desaparición casi completa de la fabricación ha significado claramente que GEC-Alsthom proyectaba pura y simplemente la liquidación del conjunto de la factoría de Grenoble y de la totalidad de los empleos (...) Enfrentados a los dirigentes que ya no son 'empresarios' sino 'gestores' y que están dispuestos a llevar a cabo las apuestas tecnológicas aunque a corto plazo, los directivos han tenido el sentimiento de luchar por un negocio que les había traicionado. No importa que parte nos hayamos apropiado de la empresa porque los que estaban frente a nosotros no merecían tenerla»³⁰.

Habrà que subrayar el argumento central que justifica a los ojos de este directivo indignado y poco corriente: el sentimiento de que la lógica «directiva» está dissociada de la lógica industrial y tecnológica, hasta el punto que opone la lógica patrimonial (los que poseen la empresa pero no se la merecen) y la lógica empresarial. Se trata, recordamos, de la diferencia fundamental del tercer nivel de la dirección (estratégica), entre la eficacia global de la empresa y los criterios de rentabilidad financiera.

El proceso de subversión de la cultura económica tradicional de la eficacia y la productividad refleja pues los tres niveles de análisis de la empresa que ya habíamos distinguido, en la medida en que la coalición de la que hablamos supone ante todo una cooperación vertical entre tres grupos sociales bien diferentes.

Se trata de una parte de los directivos intermediarios encargados de aplicar la «ley» que pueden quedarse injustamente en la calle con estas mismas normas cuando por ejemplo, en caso de despidos colectivos o de cierre de factorías, hacen constar que la búsqueda de una rentabilidad a corto plazo a favor de una valorización de los activos patrimoniales está en contradicción con la eficacia productiva del establecimiento implicado, lo que puede ser excelente, o incluso sus grandes rendimientos en el mercado. Pueden estar presionados igualmente los directivos subalternos y los técnicos (lo cual abarca los ingenieros técnicos y científicos) incluso más aún los de talleres y servicios, quienes constatan que los aparentes «grandes rendimientos» del establecimiento, según los criterios de productividad aparente del trabajo, o según los criterios de costes de mano de obra, se ven sistemáticamente atacados por el aumento de los desechos, por el descenso de la calidad de los productos.

29.- *L'Humanité*, 2/9/1996.

30.- *Ibidem*.

Pero puede tratarse igualmente, en caso de crisis grave de la empresa, de una crisis que adopta formas públicas en la alta dirección bajo las grandes opciones estratégicas: se establecen entonces las asociaciones específicas o se adoptan efectivamente las posiciones críticas con su lenguaje específico, su ambivalencia respecto a la clase dirigente y a la cultura económica «común» al medio dirigente, pero también las críticas que hasta cierto punto pueden coincidir con las de los asalariados y de las organizaciones sindicales.

De forma bastante más contestataria, los directivos de Neyrpic (GEC-Alsthom), organizados en asociación, han elaborado, en concertación con los sindicatos CFDT y CGT (obreros y técnicos), los argumentos que han permitido salvar a la empresa de Grenoble. Efectivamente, el alto tribunal de Grenoble ha anulado en septiembre de 1996 el plan de 149 despidos presentado por la dirección.

El argumento central que justifica a ojos de los directivos esta indignación poco común, traslada la división racionalidad económica / sentimientos hacia una nueva división en el interior esta vez de la misma racionalidad económica: la lógica «directiva» está dissociada de la lógica industrial y tecnológica, hasta el punto que se oponen a la lógica patrimonial (la de los que poseen la empresa pero no se la merecen) y la lógica empresarial. Tal es la diferencia fundamental del tercer nivel de la dirección (estratégica), entre la eficacia global de la empresa y los criterios de rentabilidad financiera.

Una lucha reciente de la mayor importancia ha puesto el acento en la dimensión a la vez local y mundial de las intervenciones de los asalariados en la gestión: se trata de la «ciberhuelga» convocada en 1999 durante más de 100 días por los asalariados de ELF Aquitania contra la eliminación de 1500 empleos decretada por la dirección ejecutiva (PDG) de ELF. Con las mismas características que en Neyrpic: la fuerte presencia de ingenieros y directivos hasta ahora poco implicados en todas las luchas sociales, especialmente en el centro de investigación de Pau. Pero también con particularidades muy interesantes: la enérgica presencia de mujeres (que representan en concreto las profesiones de apoyo como las secretarías, las más amenazadas), una gran solidaridad entre todas las categorías profesionales que no se comunicaban mucho hasta ahora, y en suma de las proposiciones alternativas

precisas, concretas, creíbles, lo cual abarca el plan financiero gracias a la participación de directivos formados en la gestión y en la política industrial y capaces de desarrollar una crítica contundente a la argumentación de la dirección.



Comprometidos en una huelga dura de 106 días, los asalariados de ELF Aquitania no se dejan atrapar en las trampas de las antiguas «fortalezas obreras»; han multiplicado los contactos con los medios de información, con los colectivos locales, y no obstante la pieza maestra de su apertura al entorno mundial ha sido la instalación de un sitio de Internet –muy visitado-. El elemento decisivo de esta «ciberhuelga» es sin duda su capacidad de aportar una dimensión mundial a un conflicto interno de una

empresa gracias al apoyo de Internet. El argumento principal de las reestructuraciones de las empresas multinacionales, el que más nutre el fatalismo de los asalariados, es en efecto la referencia al carácter «ineludible» de una competencia «mundial» despiadada, tan fatal como una catástrofe «natural», en la que sólo los más fuertes sobrevivirían. Al elaborar las contrapropuestas que relacionan los problemas locales del centro de investigación de Pau con los problemas estratégicos de la multinacional, los huelguistas han contribuido a transformar un acontecimiento «naturalizado» por la dirección en un proyecto discutible y modificable en todos sus lados, gracias al apoyo de asalariados de otras empresas o de otros sitios sometidos a las mismas reestructuraciones cuya finalidad es puramente bursátil.

La originalidad del tipo de coaliciones que emerge en un cierto número de movimientos sociales a finales de los años noventa es pues doble. Por una parte, son ante todo coaliciones no CONTRA (asociaciones de protesta o incluso simplemente marginales en relación a las normas directivas dominantes como los «contra-planes» industriales de los años 1970), sino A FAVOR (es decir, asentadas en otra lógica económica, de lo alto a lo bajo); por otra parte no se trata aquí, según el escenario tradicional del paradigma neoclásico, de una coalición de intereses

egoístas, sino más bien de una coalición basada en una solidaridad de un nuevo tipo. No se trata en efecto de una solidaridad de fusión, unánime, en torno a una comunidad de pertenencia que borra las particularidades y las divergencias de las categorías movilizadas, ni de una simple coalición de intereses individuales, sino más bien de una asociación plural, razonada, en torno a un proyecto común, lo cual no excluye, por supuesto, un muy fuerte apego afectivo³¹ a la identidad de la empresa, especialmente a la identidad tecnológica e industrial.


Para que pudiesen surgir este tipo de coaliciones, de redes de acción a diferentes niveles de la empresa, es necesario pues que se desbaratase la red de solidaridades y de connivencias identitarias que une tradicionalmente a los directivos y la dirección de la empresa y encierran a cada grupo social en su «mundo», en su nivel de acción: los directivos del estado mayor en el mundo del rendimiento económico y de las grandes estrategias, los directivos subalternos en el mundo intermediario de la organización y de la «caza de costes», de la productividad del «trabajo»; los operadores y los agentes técnicos por último en el mundo del trabajo concreto y de la cultura técnica. Más aún, es necesario que las «reglas del juego» compartidas por los diversos protagonistas (dirección, directivos, operadores, sindicalistas) sean cuestionadas de nuevo, al perder su unidad y su mono-racionalidad. No obstante, para localizar, observar y analizar estos nuevos tipos de acción en la empresa (y más allá), es preciso que creamos en otro tipo de sociología, una sociología del capital y no solamente del trabajo, capaz de unir apuestas económicas y apuestas implicadas en la organización del trabajo, de desnaturalizar el ámbito de la economía y la gestión, para reintroducir allí el conflicto y las relaciones sociales³².

Bibliografía

- BACHET, D., «Le travail, le capital et l'entreprise», *Issues*, 55-56, 2000.
- BERNOUX, P., MOTTE, D., SAGLIO, J., *Trois ateliers d'OS*, Ed. Ouvrières, Paris, 1973.
- BOCCARA, P., *Intervenir dans les gestions, avec de nouveaux critères*, Ed. Sociales, Paris, 1985.
- BURAWOY, M., *Managing Consent*, University of Chicago Press, Chicago, 1979.
- BORZEIX, A., LINHART, D., «La participation: un clair obscur», *Sociologie du travail*, 1/1988.
- CROZIER, M., *Le phénomène bureaucratique*, Seuil, Paris, 1963.
- DESMAREZ, P., *La Sociologie industrielle aux Etats-Unis*, A. Colin, Paris, 1986.
- FRIEDMANN, G., *Problèmes humains du machinisme industriel*, Gallimard, Paris, 1946.
- FRIEDMANN, G., NAVILLE, P. (dir.), *Traité de sociologie du travail*, A. Colin, Paris, 1962.
- GRAMSCI, A., *Cahiers de prison*, Cahier 11, Gallimard, Paris, 1994.
- LINHART, D., *La modernisation des entreprises*, La Découverte, coll. Repères, Paris, 1994.
- LOJKINE, J., *Le tabou de la gestion. La culture syndicale entre contestation et proposition*. Ed. de L'Atelier, 1996.
- *Entreprise et Société*, PUF, Paris, 1998.
- «L'intervention des salariés dans la gestion: un enjeu sociologique», *Issues*, septembre 2000.
- LORINO, P., *L'économiste et le manager*, La Découverte, Paris, 1991.
- MOTTEZ, B., *La sociologie industrielle*, PUF, Que sais-je?, Paris, 1971.
- REYNAUD, J.D., *Les règles du jeu*, A. Colin, Paris, 1989.
- SEGRESTIN, D., *Sociologie de l'entreprise*, A. Colin, Paris, 1996.
- THOMPSON, E.P., *La formation de la classe ouvrière anglaise (1963)*, Gallimard, Le Seuil, Paris, 1988.
- , *Customs in common*, cap. IV y V, New Press, New York, 1991.
- TOURAINÉ, A., «Ambiguïté de la Sociologie Industrielle Américaine», *Cahiers internationaux de sociologie*, 1952.

31.- La racionalidad según fines se combina así con una racionalidad según valores, para retomar las distinciones de Weber.

32.- Es en particular el objeto de nuestro libro: *Entreprise et Société*, coll. Economie en liberté, 1998.



En el espacio de una semana millones de gentes habían roto con el peso de las condiciones alienantes, con la rutina de la supervivencia, con la falsificación ideológica, con el mundo al revés del espectáculo... La fiesta concedía por fin verdaderas vacaciones a quienes no conocían más que días de salario y de permiso. La pirámide jerárquica se había fundido como un pan de azúcar al sol de mayo. Ya no había ni intelectuales ni obreros, sino revolucionarios dialogando por todas partes, generalizando una comunicación en la que sólo los intelectuales obreristas y otros candidatos a dirigentes se sentían excluidos. En este contexto la palabra "camarada" había encontrado su sentido auténtico; señalaba verdaderamente el fin de las separaciones... Las calles pertenecían a quienes las desadoquinaban. La vida cotidiana, redescubierta de repente, se convertía en el centro de todas las conquistas posibles. Gentes que habían trabajado siempre en oficinas ocupadas ahora declaraban que ya no podrían vivir nunca como antes, ni siquiera un poco mejor que antes... El tiempo capitalizado se había parado. Sin tren, sin metro, sin coche, sin trabajo, los huelguistas recuperaron el tiempo tan tristemente perdido en las fábricas, en la carretera, ante la televisión. Se vagaba por la calle, se soñaba, se aprendía a vivir. Por primera vez hubo verdaderamente una juventud... la única juventud real, la del tiempo vivido sin tiempo muerto... (René Viénet, *Enragés y situacionistas en el movimiento de las ocupaciones*)