

SLAVOJ



ZIZEK

EL

PLUS

DE

GOCE

PAIDÓS

Guía para los no perplejos

SLAVOJ ŽIŽEK

EL PLUS DE GOCE

Guía para los no perplejos

Traducción de Fernando Borrajo

PAIDÓS Contextos

Título original: *Surplus-Enjoyment: A Guide for the Non-Perplexed*, de Slavoj Žižek
La traducción de la primera edición de *Surplus-Enjoyment: A Guide for the Non-Perplexed*
se ha publicado por acuerdo con Bloomsbury Publishing Plc.

1.^a edición, abril de 2024

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor. La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías. Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento. En **Grupo Planeta** agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor. Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puedes contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Slavoj Žižek, 2022
© de la traducción, Fernando Borrajo Castanedo, 2024
© de la fotografía del interior, KPA-ZUMA / Album
© de todas las ediciones en castellano,
Editorial Planeta, S. A., 2024
Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Avda. Diagonal, 662-664
08034 Barcelona, España
www.paidos.com
www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-4224-0
Maquetación: Realización Planeta
Depósito legal: B. 4.986-2024
Impresión y encuadernación en Rotoprint by Domingo, S. L.
Impreso en España – *Printed in Spain*



SUMARIO

Obertura. La vida en un mundo al revés	7
De la catástrofe al apocalipsis... y vuelta	8
Un inesperado <i>Lustgewinn</i>	12
2 + A.	15
«¡Buena suerte, señor Hegel!»	19
1. ¿Dónde está la ruptura? Marx, el capitalismo y la ecología	27
El comunismo neoconservador	28
Hegel en la crítica de la economía política	40
La vida real frente a la subjetividad sin sustancia	48
Los ecoproletarios y los límites de la valorización	53
No hay capitalismo —ni forma de salir de él— sin ciencia	62
¿Es universal el trabajo abstracto?	69
¿Trabajadores o trabajador?	77
Ficción y/en realidad	85
El potencial emancipador de la locura capitalista	90
Ecología con alienación	96
El último recurso del comunismo	105
2. ¿Una diferencia no binaria? Psicoanálisis, política y filosofía	113
La crítica de la crítica.	113
«¡Ambas son peores!»	118
Crítica de la ideología lacaniana	124
La (maliciosa) neutralidad política del psicoanalista	130
Los límites de la historización	140

Las fórmulas de la sexuación	145
Los caprichos de la verdad	152
Trans frente a cis	157
La diferencia sexual no es binaria	162
De la teoría especial a la teoría general de la rareza	172
Por qué sin traición no hay verdadero amor.	181
<i>Kurc te gleda...</i> A través del espejo de Lubitsch	189
3. El plus de goce o por qué disfrutamos de nuestra opresión	203
<i>Vikingos, Solaris, Katla</i> : el gran otro y sus vicisitudes.	203
El nacimiento del superyó a partir del quebrantamiento	
de la ley	220
De la autoridad a la permisividad... y viceversa	233
No hay libertad sin imposibilidad	240
Represión, opresión, depresión	247
¿Qué es entonces el plus de goce?	255
El goce de la alienación	257
Martín Lutero como personaje del cine negro	265
El deseo de no tener madre	278
Colofón. La destitución subjetiva como categoría política	281
Los dos fines de la filosofía	283
El hombre como <i>katastrophé</i>	290
«Debemos vivir hasta que muramos»	300
Del «ser hacia la muerte» a la muerte en vida	302
Autodestitución revolucionaria...	307
... Frente a fundamentalismo religioso	315
« <i>Les non-dupes errent</i> ».	322
Corderos al matadero	336
Las dos caras del anacronismo	340
El nihilismo destructivo.	346
El retorno de los mediadores evanescentes.	365
Notas	371
Índice onomástico y de materias.	395

¿Dónde está la ruptura? Marx, el capitalismo y la ecología

Cuando, hace ya varias décadas, la ecología surgió como una ciencia de importancia teórica y práctica fundamental, muchos marxistas (así como críticos del marxismo) advirtieron que la naturaleza —más precisamente el estado ontológico de la naturaleza— es la cuestión en la que hasta el materialismo dialéctico más rudimentario le lleva la delantera al marxismo occidental: el materialismo dialéctico nos permite pensar en la humanidad como parte de la naturaleza, mientras que el marxismo occidental considera la dialéctica sociohistórica como el último horizonte de referencia y, en definitiva, reduce la naturaleza a un segundo plano del proceso histórico: la naturaleza es una categoría histórica, según Georg Lukács. El libro *Karl Marx's Ecosocialism [El ecosocialismo de Karl Marx]*,¹ de Kohei Saito, es el último y más coherente intento de restablecer el equilibrio y pensar en la integración de la humanidad en la naturaleza sin tener que volver a la ontología general dialéctico-materialista.

Puesto que Hegel constituye la principal referencia filosófica del marxismo occidental, no es de extrañar que Saito rechace enérgicamente el legado hegeliano. En contraste con Saito y otros ecosocialistas, nuestra premisa se basa en que los problemas a los que nos enfrentamos ahora (la pandemia, el calentamiento global) nos impiden abandonar a Hegel y nos obligan a volver de Marx a Hegel con una condición: debemos regresar a Hegel *a través de Marx*, a través de su crítica de la economía política. Robert Brandom, cuando señala que, en definitiva, Hegel está contando la misma historia una y otra vez, la historia del auge de la modernidad, de la transición de la sociedad

«orgánica» tradicional a una sociedad «alienada», se centra en dos aspectos de esa transición, probablemente la más radical en toda la historia de la humanidad tras el auge del Neolítico: el cisma en la religión y la filosofía (protestantismo, subjetividad cartesiana) y la Revolución francesa... ¿Qué falta aquí? Hegel, aunque leyó a Smith y a otros pioneros de la economía política, desconoce la importancia del capitalismo y la Revolución Industrial. Duane Rousselle observó lúcidamente la ambigüedad básica de la búsqueda desesperada de alternativas al capitalismo:

Si los filósofos radicales, Marx y Bakunin incluidos, preguntaron enseguida «por las alternativas», fue porque a veces eran incapaces de ver que el capitalismo ha adquirido la condición de «alternativa». El capitalismo es la alternativa (al autoritarismo, al dogmatismo, al socialismo, etcétera).²

No es solo que el capitalismo únicamente pueda prosperar a través de una permanente revolución interna, como señaló Marx; es que el capitalismo surge una y otra vez como la única alternativa, la única forma de avanzar, la fuerza dinámica que interviene cuando la vida social adopta una forma fija. Hoy en día, el capitalismo es mucho más revolucionario que la izquierda tradicional, que está obsesionada con la protección de los viejos logros del estado de bienestar; baste recordar cuánto ha modificado el capitalismo la estructura de nuestras sociedades durante las últimas décadas. En Occidente, muchos izquierdistas están tan obsesionados con la crítica del capitalismo neoliberal que se olvidan del gran cambio, del paso del capitalismo neoliberal a un extraño poscapitalismo al que algunos analistas denominan *neofeudalismo empresarial*. ¿Cómo se ha llegado a esto?

EL COMUNISMO NEOCONSERVADOR

Cuando, a causa del papel fundamental del «intelecto general» (conocimiento social y colaboración) en la creación de riqueza, las formas de riqueza guardan cada vez menos proporción con el tiempo de trabajo directo que se invierte en su producción, el resultado no es, como

esperaba Marx, la autodisolución del capitalismo, sino la transformación gradual de los beneficios generados por la explotación laboral que da lugar a una renta de la que se apropia la privatización del «intelecto general» y otros bienes comunes. Fijémonos en el caso de Bill Gates: ¿cómo se convirtió en uno de los hombres más ricos del mundo? Pues haciendo que Microsoft se impusiera como un estándar universal que (casi) monopolizó el sector, una especie de encarnación directa del «intelecto general». Sucede algo parecido con Jeff Bezos y Amazon, con Apple, Facebook, etcétera. En todos estos casos, los propios bienes comunes (las plataformas, espacios de intercambio e interacción social) son privatizados, lo que nos pone a nosotros, los usuarios, en la situación de siervos que pagan una renta al propietario de un bien común que posee en calidad de señor feudal. Hace poco supimos que «el 2 % de la riqueza de Elon Musk podría resolver el problema del hambre en el mundo», según el director del Programa Mundial de Alimentos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU):³ un claro ejemplo del neofeudalismo empresarial. Con respecto a Facebook, «Mark Zuckerberg “ejerce un control unilateral sobre 3.000 millones de personas”, gracias a su posición inexpugnable en la cúpula de Facebook, declaró la informante Frances Haugen ante los diputados británicos mientras exigía una regulación externa urgente para controlar la gestión de las tecnológicas y disminuir el daño que se está haciendo a la sociedad».⁴ El gran logro de la modernidad —el espacio público— está por tanto desapareciendo.

Esta nueva fase de la economía global implica también un funcionamiento diferente del sector financiero. Yanis Varoufakis⁵ advirtió un hecho insólito que se hizo evidente en la primavera de 2020: el mismo día en que las estadísticas nacionales de Estados Unidos y el Reino Unido registraron una vertiginosa caída del producto interior bruto (PIB), comparable a la caída que se produjo durante la Gran Recesión, los mercados de valores registraron un alza impresionante. En suma, aunque la economía «real» se estanque o incluso se contraiga, los mercados de valores crecen, lo que indica que el ficticio capital financiero ha quedado atrapado en su propio círculo, desligado de la economía «real». Es entonces cuando las medidas económicas justificadas por la pandemia entran en juego: en cierto modo, le dan la vuelta al keynesianismo tradicional, es decir, su objetivo no era proteger la economía

«real», sino invertir enormes cantidades de dinero en el sector financiero (para evitar un colapso como el de 2008), asegurándose al mismo tiempo de que la mayor parte de ese dinero *no* fuese a parar a la economía «real» (pues esto podría generar hiperinflación).

Pero lo que hace que la situación sea verdaderamente peligrosa, llevándonos a una nueva barbarie, es el hecho de que los bienes comunes privatizados coexisten con una nueva ola de competencia nacional que va directamente en contra de la urgente necesidad de establecer una nueva forma de relacionarnos con nuestro entorno: un radical cambio político-económico que Peter Sloterdijk denomina «domesticación de ese animal salvaje que es la cultura». Hasta ahora, cada cultura educaba/disciplinaba a sus propios miembros y garantizaba la paz civil entre ellos, pero la relación entre diferentes culturas y naciones estaba permanentemente amenazada por la posibilidad de una guerra, y cada periodo de paz no era más que un armisticio temporal. La ética de un Estado culmina en el acto más sublime de heroísmo, la disposición a sacrificar la propia vida por el Estado nación, lo que significa que las relaciones bárbaras entre Estados sirven de cimiento de la vida ética en el interior de un Estado.⁶

Hoy las cosas están empeorando aún más. En vez de civilizar (las relaciones entre) las culturas, la actual privatización de los bienes comunes socava la sustancia ética de cada cultura, devolviéndonos a la barbarie. Sin embargo, en cuanto aceptamos plenamente el hecho de que vivimos en la nave Tierra, lo primero que hay que hacer es forjar la solidaridad y la colaboración universales entre todas las comunidades humanas. No hay ninguna necesidad histórica que nos empuje en esa dirección: la historia no está de nuestra parte, sino que nos lleva al suicidio colectivo. Como escribió Walter Benjamin, nuestro cometido actual no consiste en impulsar el tren del progreso histórico, sino en tirar del freno de emergencia antes de que acabemos todos en la barbarie poscapitalista. Durante los últimos meses, la forma a menudo alarmante de relacionar la COVID-19 con la crisis social, política, climática y económica es cada vez más evidente. La pandemia debe ser abordada al mismo tiempo que el calentamiento global, los emergentes antagonismos de clase, el patriarcado, la misoginia y las numerosas crisis concomitantes que resuenan con ella y entre sí, dando lugar a una compleja interacción. Esta es incontrolable y está plagada de pe-

ligros, y no podemos confiar en que el cielo nos presente una solución fácilmente imaginable. Esa situación tan insegura hace que nuestra era sea eminentemente política.

Solo en este contexto podemos comprender lo que está sucediendo actualmente en China. La reciente campaña china contra las grandes empresas y la apertura de un nuevo mercado de valores en Pekín —dedicado a la promoción de las pequeñas empresas— también pueden entenderse como estrategias contra el corporativismo, esto es, como intentos de recuperar el capitalismo «normal». Lo paradójico de la situación es evidente: hace falta un régimen comunista fuerte para defender al capitalismo de la amenaza que supone el poscapitalismo corporativista neofeudal... Por eso deberíamos seguir con gran interés los escritos de Wang Huning, miembro del Comité Permanente del Buró Político del partido y director de la Comisión Asesora Central para la Construcción de la Civilización Espiritual. Wang no yerra al hacer hincapié en el papel esencial de la cultura, en el dominio de las ficciones simbólicas. La forma verdaderamente materialista de oponerse a la *ficción de la realidad* (dudas subjetivistas del tipo «¿no es lo que percibimos como realidad otra ficción más?») no consiste en establecer una estricta distinción entre ficción y realidad, sino en centrarse en la *realidad de las ficciones*. Las ficciones no están fuera de la realidad, sino que se materializan en nuestras interacciones sociales, en nuestras instituciones y costumbres; como podemos observar en el caos actual, si destruimos las ficciones en las que se basan las interacciones sociales, nuestra propia realidad social empieza a desintegrarse.

Wang se calificó a sí mismo de neoconservador. ¿Qué significa eso? Si hemos de fiarnos de nuestros grandes medios de comunicación, Wang es el protagonista de la oposición a la nueva orientación política china. Cuando leí que una de las últimas medidas tomadas por el Gobierno chino es la prohibición del «996», reconozco que lo primero que me vino a la cabeza fue una asociación sexual: en nuestro lenguaje coloquial el «69» es la postura en que el hombre le hace un *cunnilingus* a la mujer y la mujer una felación al hombre, y pensé que «996» debía de referirse a alguna práctica sexual que se estaba poniendo de moda en China y en la que participaban dos hombres y una mujer (allí hay una relativa falta de mujeres). Luego me enteré de que el «996» es el brutal ritmo de trabajo que imponen muchas empresas

en China (una jornada laboral de nueve de la mañana a nueve de la noche, seis días a la semana). Pero en cierto sentido no me equivocaba del todo: la campaña que se está llevando a cabo en China tiene un doble objetivo: más igualdad económica, acompañada de mejores condiciones de trabajo, y eliminación de la cultura popular occidentalizada, que se centra en el sexo, el consumismo y las comunidades de seguidores.

¿Qué significa ser un neoconservador en las circunstancias actuales? A mediados de octubre de 2019, los medios de comunicación chinos emprendieron una ofensiva para reforzar la idea de que «las manifestaciones en Europa y América son la consecuencia directa de la tolerancia occidental con relación a las revueltas de Hong Kong». En un artículo publicado en *Beijing News*, el exdiplomático chino Wang Zhen escribió que «las desastrosas consecuencias de un “Hong Kong caótico” han empezado a afectar al mundo occidental», es decir, que los manifestantes chilenos y españoles estaban siguiendo el ejemplo de Hong Kong. Asimismo, en un editorial del *Global Times* se acusó a los manifestantes hongkoneses de «exportar la revolución al resto del mundo»:

Occidente está pagando caro el apoyo a los disturbios de Hong Kong, que han contagiado enseguida la violencia a otras partes del mundo y han dejado entrever unos riesgos políticos que Occidente no puede controlar. [...] En Occidente hay muchos problemas y toda clase de expresiones de descontento. Muchas de ellas terminarán adoptando la forma de las protestas de Hong Kong.

La inquietante conclusión era: «Probablemente Cataluña es solo el comienzo».⁷

Pero la idea de que las manifestaciones de Barcelona y Santiago de Chile siguen el ejemplo de Hong Kong es descabellada. Estos estallidos produjeron un descontento generalizado que evidentemente ya estaba allí, aguardando, esperando la activación de un detonador contingente, de modo que, incluso cuando se derogaron las leyes o medidas adoptadas, las protestas persistieron. La China comunista juega discretamente con la afinidad de los gobernantes de todo el mundo contra el populacho rebelde, recomendando a Occidente que no subes-

time el descontento en sus propios países, como si, por debajo de las tensiones ideológicas y geopolíticas, todos compartieran el mismo interés básico en aferrarse al poder... Pero ¿funcionará esa estrategia?

Wang cree que su tarea consiste en imponer un nuevo fundamento ético común y que no deberíamos descartar ese objetivo como si se tratase de una excusa para imponer el control absoluto del Partido Comunista sobre la vida social. Hace treinta años, Wang escribió un libro, *America against America [América contra América]*, en el que señalaba claramente los antagonismos del estilo de vida yanqui, incluidos sus aspectos más oscuros: la desintegración social, la ausencia de solidaridad y valores comunes, el consumismo nihilista y el individualismo...⁸ El populismo de Trump fue una solución falsa: fue el clímax de la desintegración social porque introdujo la desvergüenza en el discurso público, despojándolo por tanto de su dignidad, circunstancia esta no solo prohibida, sino completamente inimaginable en China. No veremos nunca a un político chino con experiencia haciendo lo que hizo Trump en público: hablar del tamaño de su pene, imitar los orgasmos de una mujer... Wang temía que la misma enfermedad se propagase por China, lo cual ya está sucediendo en el nivel popular de la cultura de masas, y las reformas actuales son un intento desesperado de poner fin a esa tendencia. Insisto, ¿servirá para algo? Es fácil percibir en la presente campaña una tensión entre el contenido y la forma: el contenido —el establecimiento de valores estables que mantengan unida a la sociedad— se hace cumplir en forma de movilización experimentada como una especie de estado de emergencia impuesto por el aparato del Estado. Aunque el objetivo es la antítesis de la Revolución Cultural, hay ciertas semejanzas en la forma de dirigir la campaña. El peligro reside en que esas tensiones pueden dar lugar a un escepticismo cínico entre la población. En general, la actual campaña china se parece demasiado a los típicos intentos conservadores de disfrutar del dinamismo capitalista, solo que vigilando sus aspectos destructivos desde un Estado fuerte que fomente los valores patrióticos.

Ahí está la trampa. Carlo Ginzburg propuso la idea de que sentir vergüenza de nuestro propio país, en lugar de amarlo, es la verdadera demostración de que formamos parte de él.⁹ Un excelente ejemplo de esa vergüenza lo vimos en 2014, cuando cientos de supervivientes del Holocausto y descendientes de los supervivientes publicaron un co-

municado en el *New York Times* para condenar lo que ellos consideraban «la masacre de palestinos en Gaza y la ocupación y colonización de la Palestina histórica»: «Nos inquieta la enorme deshumanización racista de los palestinos en la sociedad israelí, que ha alcanzado niveles extremos», decía la declaración. Quizá hoy algunos israelíes reunirán valor para sentir vergüenza de lo que están haciendo sus compatriotas en Cisjordania y en el mismo Israel; no en el sentido, claro está, de avergonzarse de ser judíos, sino, por el contrario, de sentir vergüenza de lo que le está haciendo la política israelí al legado más precioso del propio judaísmo. «Estoy con mi país a las duras y a las maduras» es uno de esos eslóganes detestables que muestran a la perfección los inconvenientes del patriotismo incondicional. Lo mismo es aplicable a la China de hoy en día. El espacio donde podemos desarrollar ese pensamiento crítico es el espacio del uso público de la razón. En el famoso pasaje de «¿Qué es la Ilustración?»», Immanuel Kant contrapone el uso «público» al uso «privado» de la razón: lo «privado» no es nuestro espacio individual en oposición a los vínculos colectivos, sino el propio orden colectivo-institucional de nuestra identidad particular; mientras que lo «público» es la universalidad transnacional del ejercicio de la razón individual:

El uso público de la propia razón debe ser siempre libre, pues solo así se puede instruir a los hombres. El uso privado de la propia razón, por otra parte, está en ocasiones muy circunscrito, sin obstaculizar el progreso de la ilustración. Por uso público de la propia razón entiendo el uso que de esta hace una persona en cuanto erudita ante el público lector. Llamo uso privado al que de la razón hace la persona en el puesto o cargo que se le ha encomendado.¹⁰

Por eso, la fórmula de Kant para la Ilustración no es «¡no obedezcas, piensa libremente!», y tampoco es «¡no obedezcas, piensa y rebélate!», sino «¡piensa libremente, manifiesta tu pensamiento y *obedece!*». Lo mismo vale para quienes dudan de las vacunas: debate los asuntos, haz públicas tus dudas y cumple las normas una vez que las autoridades las hayan establecido. Sin ese consenso práctico, nos arrastraremos lentamente hacia una sociedad compuesta de facciones tribales, como está sucediendo en muchos países occidentales. Pero, sin el

espacio para el uso de la razón pública, el propio Estado corre el peligro de convertirse en otro ejemplo más del uso privado de la razón. El espacio para el uso público de la razón no es lo mismo que la democracia en el sentido liberal occidental; durante su último año en activo, el mismo Lenin vio la necesidad de que un organismo de ese tipo encarnase el uso público de la razón. Aun admitiendo la naturaleza dictatorial del régimen soviético, Lenin propuso la creación de un Comité Central de Control, un órgano de control educativo independiente, con un tinte «apolítico», constituido por los mejores profesores y tecnócratas, para que estos vigilasen el politizado Comité Central y sus organismos. Al «soñar» (*sic*) con el trabajo que haría el Comité Central de Control, Lenin describe cómo ese órgano recurriría...

... a algún truco semihumorístico, alguna artimaña ingeniosa, algún ardid oportuno. Sé que en los sinceros y comedidos Estados de Europa occidental esa idea horrorizaría a la gente y que ningún funcionario respetable la tendría siquiera en cuenta. Espero, sin embargo, que no nos hayamos vuelto ya tan burocráticos y que entre nosotros el debate de esa idea no sea más que un entretenimiento. De hecho, ¿por qué no darle utilidad? ¿Por qué no recurrir a algún truco humorístico o semihumorístico para denunciar una cosa ridícula, una cosa perjudicial, una cosa semirridícula, semiperjudicial, etcétera?¹¹

Tal vez China necesite un Comité Central de Control con esas características. Con el giro neoconservador en China se ha cerrado un ciclo completo de política emancipadora. En sus *Notes towards a Definition of Culture* (*Notas para la definición de la cultura*), T. S. Eliot señaló que hay momentos en los que solo se puede elegir entre la herejía y el descreimiento, en los que la única forma de mantener viva una religión es separarse sectariamente de su cadáver principal. Lenin hizo esa separación con respecto al marxismo tradicional, Mao la hizo a su manera, y esto es lo que queda por hacer ahora.

Cuando, en 1922, tras conseguir la victoria en la guerra civil contra todo pronóstico, los bolcheviques tuvieron que escudarse en la Nueva Política Económica (NEP, por sus siglas en ruso), consistente en dejar mucho más sitio para la economía de mercado y la propiedad privada, Lenin escribió un breve texto, «Sobre el ascenso a una

gran montaña». Lenin utiliza el símil de un escalador que tiene que regresar al valle, tras su primer intento de culminar un nuevo pico, para poder describir qué significa una retirada en un proceso revolucionario, es decir, cómo se retira uno sin traicionar de manera oportunista la fidelidad a la causa. Tras enumerar los logros y los fracasos del Estado soviético, Lenin concluye: «Los comunistas que no tienen fantasías, que no ceden ante el desaliento y que conservan su fuerza y flexibilidad para “empezar desde el principio” una y otra vez al abordar una misión extremadamente difícil, no están condenados (y con toda probabilidad no perecerán)». ¹² Ese es Lenin al más puro estilo beckettiano, reflejando aquella línea de *Worstward Ho* (*Rumbo a peor*): «Prueba otra vez. Fracasa otra vez. Fracasa mejor». Su conclusión —«empezar desde el principio una y otra vez»— deja claro que no está hablando de ralentizar el progreso y consolidar lo que ya se ha conseguido, sino precisamente de *descender al punto de partida*: uno debería «empezar desde el principio», no desde el punto al que uno consiguió llegar en el intento anterior. En términos kierkegaardianos, un proceso revolucionario no es un progreso gradual, sino un movimiento repetitivo, un movimiento consistente en *repetir el comienzo* una y otra vez..., y ahí es exactamente donde nos encontramos hoy, después del «oscuro desastre» de 1989, el fin definitivo de una época que había comenzado con la Revolución de Octubre. Por consiguiente, deberíamos rechazar la continuidad de lo que significó la izquierda durante los últimos dos siglos. Aunque algunos momentos sublimes, como el clímax jacobino de la Revolución francesa y la Revolución de Octubre quedarán grabados para siempre en nuestra memoria, esa historia se ha acabado, y habría que reconsiderarlo todo, habría que partir de cero.

Como señalamos más arriba, hoy el capitalismo es más revolucionario que la izquierda tradicional, que está obsesionada con proteger los logros del estado de bienestar. Nuevamente, deberíamos recordar cómo ha cambiado el capitalismo nuestras sociedades durante las últimas décadas. Por eso la estrategia de la izquierda radical de hoy en día debería combinar el pragmatismo con una posición de principios que no pueda sino recordarnos la NEP de comienzos de la década de 1920, cuando el poder soviético permitió cierto grado de propiedad privada y economía de mercado. La NEP fue, sin duda, el modelo

original para las reformas de Deng Xiaoping, que abrieron las puertas de un mercado libre capitalista (bajo la supervisión del Partido Comunista): en lugar de media década de liberalización comercial, en China ya se ha vivido medio siglo de lo que ellos eufemísticamente llaman «socialismo con características chinas». ¿Ha llevado a cabo China, durante más de medio siglo, una gigantesca NEP? En vez de reírnos de estas medidas o simplemente considerarlas como una derrota del socialismo, como un paso hacia el capitalismo (autoritario), deberíamos arriesgarnos a llevar esta lógica al extremo. Tras la desintegración del socialismo del este de Europa en 1990, circuló por ahí un chiste que decía que el socialismo es la vuelta del capitalismo al capitalismo.

Pero ¿y si nos movemos en dirección contraria y definimos el *propio capitalismo* como una NEP socialista, como *un paso del feudalismo (o, en general, de las sociedades premodernas de dominación) al socialismo*? Con la abolición de las relaciones premodernas de servidumbre y dominación, con la consolidación de los principios de la libertad personal y de los derechos humanos, la modernidad capitalista ya es en sí misma socialista; no es de extrañar que la modernidad diese lugar una y otra vez a sublevaciones contra la dominación que ya apuntaban hacia la igualdad económica (las grandes revueltas campesinas en Alemania a comienzos del siglo XVI, los jacobinos, etcétera). El capitalismo es una transición de la premodernidad al socialismo en el sentido de una formación de compromiso: acepta el fin de las relaciones directas de dominación, esto es, el principio de libertad personal e igualdad, pero (como expresó Marx en su formulación clásica) traslada la dominación de las relaciones entre personas a las relaciones entre cosas (mercancías): en cuanto individuos, todos somos libres, pero la dominación subsiste en la relación entre las mercancías que intercambiamos en el mercado. Por eso, para el marxismo, la única forma de alcanzar la libertad en la vida real es la abolición del capitalismo. Para los partidarios de este, por supuesto, esa solución es utópica: ¿no consiste precisamente en eso el ejemplo del estalinismo, según el cual, si suprimimos el capitalismo, también suprimimos la libertad, y entonces la dominación personal reaparece de forma tan directa como brutal? Y el capitalismo, cuando está en crisis, también puede resucitar determinados elementos feudales; ¿no está sucediendo eso con el papel que desempeñan las megaempresas, que llevaron a algunos econo-

mistas y sociólogos a hablar de un capitalismo corporativo neofeudal? Esta, pues, es la verdadera alternativa actual: ni «capitalismo o socialismo», ni «democracia liberal o populismo derechista», sino *qué clase* de poscapitalismo, neofeudalismo corporativo o socialismo. ¿Será el capitalismo en definitiva solamente una transición de una fase inferior del feudalismo a otra superior, o será una transición del feudalismo al capitalismo?

Volvemos, por tanto, a la pregunta de Lenin: ¿qué hacer? *Ne demande que faire, que celui dont le désir s'éteint* («Solo se pregunta qué hacer aquel cuyo deseo se extingue»). ¿Habrán que entender la maravillosa fórmula de Lacan como una crítica implícita a Lenin? No. Aunque el título de Lenin sea una pregunta, el libro es una sincera respuesta que nos indica claramente qué hay que hacer. El título es como el de algunos manuales de introducción a una materia: *Qué es la física cuántica, Qué es la biogenética*, etcétera. Los posmarxistas actuales, cuando escriben tratados en los que reflexionan interminablemente sobre lo que hay que hacer, sobre quién podría ser el causante del cambio radical, su duda y su búsqueda desesperadas atestiguan la extinción del deseo de acometer realmente ese cambio: en realidad, no quieren cambio alguno, porque en el fondo disfrutaban de la interminable reflexión autocrítica que, como bien saben, no conduce a ninguna parte.

Refiriéndose al giro de Lenin hacia la NEP durante los últimos años de su vida, Álvaro García Linera¹³ hizo un preciso análisis de por qué un verdadero partido de izquierdas, cuando llega al poder a través de unas elecciones, no debe tomar medidas radicales (como la abolición del capitalismo) directamente por medio de decisiones y leyes gubernamentales: nos advierte que la nacionalización (la sustitución de la propiedad privada por la estatal) no elimina la separación que hay entre productores y medios de producción, y que deberíamos actuar con mucha prudencia en el intento de superar el capitalismo. La auténtica socialización de los medios de producción no debería ser impuesta por el Estado, sino que debería surgir de la autoorganización de la sociedad civil y, mientras tanto, el poder estatal debería aprender a coexistir con la empresa privada, incluso con las grandes multinacionales, para evitar una crisis económica, del mismo modo que la igualdad de las mujeres no puede ser impuesta por el Estado, sino que de-

bería surgir de la lucha organizada por ellas mismas. Si bien yo apoyo plenamente estas tesis, creo que García Linera sigue dando demasiada importancia a la democracia de base en las comunidades locales o, en general, a la sociedad en su enfrentamiento con el Estado: en las complejas sociedades modernas, un organismo *como* el Estado es necesario para que las comunidades locales se organicen adecuadamente (la red global de atención médica y educación, de suministro de agua y electricidad, etcétera), y esa red no puede surgir «desde abajo», de la colaboración entre las comunidades locales, puesto que debe estar «siempre-ya» ahí para que estas sobrevivan. Esa red también es necesaria para evitar que las comunidades globales y los grupos de interés compitan por determinados privilegios; en suma, por muy «alienado» que esté, el interés global debe adoptar una forma institucional «cosificada» con el fin de controlar los excesos de las comunidades locales, así como para coordinar su interacción. La democracia parlamentaria no es el único modo de establecer y controlar la forma institucional que da cuerpo al interés global: si entendemos por *democracia* lo que este término significa predominantemente hoy en día (democracia representativa parlamentaria), entonces yo no soy un socialista democrático, sino más bien un comunista no democrático. Sin embargo, de lo que deberíamos ser conscientes es de los inevitables límites del anarquismo. Un anarquista responde al reproche de que él no es capaz de presentar un modelo positivo de la sociedad futura: «No quiero decirles a las personas qué deben pensar, lo que quiero es que piensen». Esa respuesta, aunque retóricamente eficaz, se basa en una suposición falsa: que la «gente» quiere pensar por sí misma si se le da la oportunidad. Como decía insistentemente Deleuze, la «gente» no quiere pensar espontáneamente, pues pensar supone un esfuerzo contrario a nuestras inclinaciones naturales, por lo que, para que pensemos, hay que ejercer mucha presión.

Si queremos percibir con claridad el potencial comunista de lo que está sucediendo en la actualidad, deberíamos tener en cuenta la ruptura fundamental en la relación entre los dos sexos que ya está teniendo lugar en movimientos como los LGTB+ y #MeToo: estos movimientos amenazan con socavar el orden patriarcal más rudimentario, que surgió antes del nacimiento de la propia sociedad de clases, con el Neolítico, que llevó a la creación de asentamientos permanentes. Marx

no vio la relevancia de esa ruptura, que es tan importante como la Revolución Industrial. En toda la historia de la humanidad, solo ha habido dos rupturas verdaderamente radicales: el Neolítico y la Revolución Industrial capitalista.¹⁴ Los críticos con el patriarcado, que lo atacan como si aún tuviese una posición hegemónica, ignoran lo que Marx y Engels dijeron hace más de ciento cincuenta años, en el capítulo primero de *El manifiesto comunista*: «La burguesía [...] allí donde ha conquistado el poder, ha pisoteado las relaciones feudales, *patriarcales* e idílicas». ¿Qué sucede con los valores familiares patriarcales cuando un niño puede demandar a sus padres por negligencia y abuso, es decir, cuando la familia y la paternidad se ven reducidas *de iure* a un contrato temporal y rescindible entre individuos independientes? El capitalismo, aunque sigue basándose en una sociedad de clases, socava el orden patriarcal que surgió en las sociedades preclasistas, y todos los partidarios de la emancipación radical deberían defender incondicionalmente este aspecto del capitalismo, lo que no significa en modo alguno que no debiéramos resistirnos ferozmente a determinados retrocesos temporales como el actual «patriarcado catastrófico», un proceso paralelo al capitalismo catastrófico en el que «los hombres aprovechan una crisis para reafirmar el control y la dominación, y rápidamente suprimen los derechos que a las mujeres tanto les ha costado conseguir; en todo el mundo, el patriarcado ha sacado el máximo partido al virus con el fin de recuperar el poder, por una parte aumentando el peligro para las mujeres y la violencia contra ellas y, por otra, presentándose como su supuesto custodio y protector».¹⁵ La catástrofe está aquí, por supuesto, la de la COVID-19.

Marx fue en esto más hegeliano que Hegel: lo que vio fue precisamente la estructura «hegeliana» de la reproducción del capital. Pero entonces se produce una ambigüedad: hay dos maneras opuestas de relacionar la dialéctica de Hegel con la lógica del capital.

HEGEL EN LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

A grandes rasgos, hay cuatro formas básicas de relacionar a Hegel con el marxismo, pero podemos descartar dos de ellas por irrelevantes para un análisis riguroso del pensamiento hegeliano: la consideración

de Hegel como predecesor de una nueva ontología general materialista (*materialismo dialéctico*); la idea temprana de Althusser de que Marx solo estaba «flirteando» con la dialéctica hegeliana para formular ideas (como la de la sobredeterminación, etcétera), completamente ajenas a Hegel.¹⁶ Las otras dos interpretaciones marxistas de Hegel son la de Lukács en su *Historia y conciencia de clase* (el concepto hegeliano de *sustancia* que deviene sujeto como versión idealista mistificada del concepto histórico-materialista de proletariado en cuanto sujeto de la historia que, en el acto de la revolución, se vuelve a apropiarse de su sustancia alienada), y la que se utilizó en la Escuela de Fráncfort y posteriormente en la denominada orientación «lógica del capital» (la dialéctica de Hegel como versión idealista mistificada de la lógica de la autorreproducción del capital).

John Rosenthal, cuando afirma que «Marx hizo el curioso descubrimiento de un ámbito objetivo en el que la relación inversa entre lo universal y lo particular que constituye el principio distintivo de la metafísica hegeliana *de hecho* existe», nos proporciona la formulación más concisa del concepto de *lógica hegeliana en cuanto lógica del capital*: el propio hecho de que la lógica de Hegel pueda aplicarse al capitalismo significa que este es una forma distorsionada de alienación: «El enigma de la relación Marx-Hegel consiste nada más que en esto: [...] es precisa y paradójicamente la fórmula mística de la “lógica” hegeliana para la que Marx encuentra una aplicación científica racional».¹⁷ En suma, mientras que, en sus primeras críticas de Hegel, Marx rechazó su pensamiento como una disparatada inversión especulativa del estado real de las cosas, luego se dio cuenta con asombro de que hay un ámbito que se comporta de manera hegeliana, a saber, el ámbito de la circulación del capital.

Recordemos la clásica motivación marxiana de la inversión especulativa de la relación entre lo *universal* y lo *particular*. Lo *universal* es tan solo una propiedad de los objetos particulares que realmente existen, pero, cuando somos víctimas del fetichismo de las mercancías, es como si el contenido concreto de una mercancía (su valor de uso) fuese una expresión de su universalidad abstracta (su valor de cambio): el *universal* abstracto, el *valor*, se muestra como una *sustancia* real que se encarna sucesivamente en una serie de objetos concretos. Esa es la tesis básica de Marx: es ya el auténtico mundo de las mercan-

cías, que se comporta como la sustancia-sujeto hegeliana, como un *universal* que pasa por una serie de encarnaciones particulares; por eso, Marx habla de la «metafísica de las mercancías», de la «religión de la vida cotidiana». Las raíces del idealismo especulativo filosófico se encuentran en la realidad social del mundo de las mercancías; es ese mundo el que se comporta «idealísticamente» o, como lo expresa Marx en el apéndice «La forma de valor» del capítulo 1 de la primera edición de *El capital*:

Esta *inversión* (*Verkehrung*) mediante la cual lo sensiblemente concreto cuenta solo como la forma aparente de lo abstractamente general y no, por el contrario, lo abstractamente general como una propiedad de lo concreto, caracteriza la expresión del valor. Y al mismo tiempo, dificulta su comprensión. Si digo: «El derecho romano y el derecho germánico son conjuntos de leyes», eso es evidente. Pero, si digo: «el derecho (*das Recht*), esta abstracción (*Abstraktum*), se materializa en el derecho romano y en el derecho germánico», en estas leyes concretas, la interrelación se vuelve mística.¹⁸

Deberíamos ser muy cuidadosos a la hora de interpretar esas líneas: Marx no está solo criticando la «inversión» que caracteriza al idealismo hegeliano (a la manera de sus escritos de juventud, especialmente *Ideología alemana*); lo que quiere decir no es que, si bien «efectivamente» el derecho romano y el derecho germánico son dos tipos de derecho, en la dialéctica idealista, el derecho mismo sea el agente activo —el sujeto de todo el proceso— que «se materializa» en el derecho romano y el derecho germánico. La tesis de Marx es que esa «inversión» caracteriza la propia realidad social capitalista, lo que significa que *ambas posiciones* —*la inversión alienada y el supuesto estado «normal» de las cosas*— *pertenecen al ámbito de la mistificación ideológica*. Es decir, el estado «normal» de las cosas en el que el derecho romano y el derecho germánico son solo códigos legales es simplemente la apariencia cotidiana de la sociedad alienada, de su verdad especulativa. El deseo de actualizar ese estado «normal» es, por tanto, ideología en estado puro y solo puede acabar en catástrofe. Para comprenderlo, tenemos que establecer otra distinción clave: la que hay entre la situación «alienada» en que nosotros, sujetos vivos, estamos

bajo el control de un *monstruo/maestro* (el capital), y la «alienación» más elemental, una situación en la que (*no* controlamos directamente los procesos objetivos, de manera que se vuelven transparentes, pero en la que), para expresarlo simplemente, nadie tiene el control: no solo nosotros, sino también el proceso «objetivo», estamos descentrados, somos incoherentes o, repitiendo la formulación de Hegel, una situación en la que los secretos de los egipcios son también secretos para los propios egipcios.

Lo que deberíamos preguntarnos es esto: ¿dónde está aquí el engaño? Como han demostrado numerosos análisis, el *derecho* (en el sentido de ordenamiento jurídico) es en sí mismo un concepto contradictorio; incluso en la lengua coloquial, «la ley es la ley» significa lo contrario, la coincidencia de la ley con la violencia arbitraria: «Qué se le va a hacer; aunque sea injusta y arbitraria, la ley es la ley y tienes que acatarla». La diversidad de las leyes no es, en definitiva, más que un intento de suavizar su tensión inherente. El paso de una forma a otra es la esencia del proceso dialéctico.

Observamos, pues, tres niveles diferentes en un proceso dialéctico de inversiones que producen un efecto fetichista. Siguiendo con nuestro ejemplo, en primer lugar, está nuestro sensato concepto nominalista de *derecho romano* y *derecho germánico* como dos conjuntos de leyes. Luego, está la inversión fetichista: el derecho, esa abstracción, se materializa en el derecho romano y en el derecho germánico. Por último, está lo que solo podemos denominar *realidad histórica*: la «contradicción» inmanente del concepto universal de *derecho*, que oscila entre una y otra forma particular.

Lo que nos enseña Marx es, por tanto, que la fetichización está inevitablemente duplicada: un sujeto capitalista no vive directamente en un mundo mágico de fetiches, pues se considera un racionalista práctico que sabe muy bien que el dinero es solo un trozo de papel que le da derecho a una parte del producto social, etcétera; el fetichismo está en la realidad social, en la forma de actuar del sujeto, no en su forma de pensar. El análisis debe seguir, por tanto, dos pasos: el primero consiste en revelar las «sutilezas teológicas» que yacen tras el sentido común y lo sostienen; el segundo, en percatarse de la verdadera estrategia que se esconde tras la teología de las mercancías; y no hay ni rastro de sentido común en esa estrategia.

En el capitalismo global de hoy en día, esa duplicación de la inversión fetichista está más extendida que nunca. En el plano de la conciencia directa de nosotros mismos, estamos subjetivados (cuestionados) como agentes libres que toman decisiones constantemente, y por tanto somos responsables de nuestro propio destino. La ideología de la libre elección está por todas partes, hasta en el aire que respiramos: apremiados por la toma de decisiones, la libertad de elección parece la forma básica de libertad. Puesto que, en nuestra sociedad, la libre elección ha pasado a ser un valor supremo, el control y la dominación social ya no parecen coartar la libertad del sujeto; tiene que parecer que se trata de la experiencia de individuos libres. Hay multitud de formas de falta de libertad disfrazadas de lo contrario: cuando nos privan de la sanidad pública, se nos dice que nos han garantizado una nueva libertad de elección (la de escoger seguro médico); cuando ya no contamos con empleo indefinido y nos vemos obligados a buscar un trabajo precario cada dos años, nos dicen que nos están dando la oportunidad de reinventarnos y descubrir el impensado potencial creativo que llevábamos dentro; cuando tenemos que pagar la educación de nuestros hijos, nos dicen que nos hemos convertido en «empresarios de nosotros mismos», actuando como capitalistas que deben elegir cómo aprovechar libremente los recursos de los que disponemos (o que nos han prestado): la educación, la salud, el esparcimiento... Constantemente bombardeados por la «libre elección» impuesta, obligados a tomar decisiones para las que no estamos siquiera cualificados (o sobre las que no tenemos información suficiente), cada vez experimentamos nuestra libertad como lo que efectivamente es: una carga que nos priva de la verdadera posibilidad de cambio. La sociedad burguesa prescinde generalmente de las castas y otras jerarquías, uniformando a todos los individuos, separados solo por la diferencia de clase, pero este capitalismo tardío, con su ideología «espontánea», intenta suprimir la propia división de clases proclamándonos a todos «empresarios autónomos» que solo se diferencian entre sí cuantitativamente (un gran capitalista pide prestados cientos de millones de euros para su inversión, un trabajador pobre pide prestados un par de miles para ampliar su educación).

Sin embargo, este aspecto suele ir acompañado de su antítesis: la característica básica de la subjetividad actual es la misteriosa combinación del sujeto libre que se percibe a sí mismo como último responsa-

ble de su destino y el sujeto que basa la autoridad de su discurso en su condición de víctima de unas circunstancias que escapan a su control. Todo contacto con otro ser humano se percibe como una amenaza potencial (si el otro fuma, si me dirige una mirada codiciosa, ya me está haciendo daño); esta lógica universalizada de la victimización va mucho más allá de los típicos casos de acoso sexual o racista; recordemos la creciente industria financiera del pago de indemnizaciones, desde la industria del tabaco en Estados Unidos y las reivindicaciones económicas de las víctimas del Holocausto y de los trabajadores forzados en la Alemania nazi hasta la idea de que Estados Unidos debería pagar a los negros de ese país cientos de miles de millones de dólares por todo aquello de lo que han sido privados a causa de la esclavitud en el pasado... La idea del sujeto como víctima entraña una perspectiva narcisista muy acentuada: cada encuentro con el otro parece una potencial amenaza al inestable equilibrio imaginario del sujeto. Esta idea no es lo contrario del sujeto libre y liberal, sino más bien su complemento inherente: en la actual forma predominante del individualismo, la afirmación egocéntrica del sujeto psicológico se solapa paradójicamente con la percepción de uno mismo como víctima de las circunstancias.

Lo que determina el universo de nuestra experiencia fenoménica personal es, pues, una mezcla de libertad (de elección) y contingencia absoluta: el éxito depende de nosotros, de nuestra iniciativa, pero al mismo tiempo necesitamos suerte. Las dos personas más ricas de Eslovenia son una pareja de programadores que diseñaron una aplicación y se la vendieron a una empresa china por casi 1.000 millones de dólares: mostraron iniciativa, pero a la vez tuvieron suerte, estaban donde tenían que estar en el momento oportuno... Sin embargo, lo que se oculta bajo esa tensión entre suerte e iniciativa es el oscuro dominio del destino, cuyo ejemplo mejor conocido es la recesión económica de 2008, que pilló a casi todos los economistas por sorpresa. El destino se presenta hoy como la misteriosa circulación global del capital, que, lleno de sutilezas teológicas, puede golpear cuando menos te lo esperas.

Volvamos a nuestro eje principal: se puede decir que el endógeno movimiento especulativo del capital también pone límites al proceso dialéctico hegeliano, escapando a la comprensión de Hegel. Es en este sentido en el que Gérard Lebrun menciona la «fascinante imagen» del

capital que nos muestra Marx (especialmente en los *Grundrisse*): «Una monstruosa mezcla del infinito bueno y el infinito malo, el infinito bueno que formula sus hipótesis y las condiciones de su evolución, el infinito malo que no cesa de remontar sus crisis y que encuentra un límite en su propia naturaleza». ¹⁹ De hecho, es en el propio *Capital* donde, en la descripción del capital, abundan las referencias a Hegel: con el capitalismo, el valor no es una mera generalización abstracta y «muda», un vínculo sustancial entre la multiplicidad de mercancías; desde el medio pasivo del intercambio, se convierte en un «factor activo» de todo el proceso. En lugar de limitarse a adoptar pasivamente las dos formas de su existencia real (dinero-mercancía), se presenta como el sujeto «dotado de movimiento propio y que tiene su propio proceso vital»: se diferencia de sí mismo afirmando su otredad y luego dirime esa diferencia: todo el movimiento es *su propio* movimiento. En este preciso sentido, «en vez de representar simplemente las relaciones entre mercancías, establece [...] relaciones privadas consigo mismo»: la «verdad» de la relación con su alteridad es su relación personal, es decir, en su automovimiento, el capital «niega» retroactivamente sus propias condiciones materiales, convirtiéndolas en momentos secundarios de su propia «expansión espontánea»: en hegeliano puro, establece sus propias hipótesis.

Sobre esta base, Rebecca Carson sistematizó la «externalidad intrínseca» del dinero con respecto a la circulación del capital: «El dinero en cuanto dinero solo aparece formalmente como una interrupción del proceso vital del capital, que avanza hacia la acumulación, su valorización (que siempre se basa en la circulación a través de la producción y en la extracción del trabajo abstracto). Por el contrario, el dinero, cuando es dinero en cuanto capital, está constantemente en movimiento. Se convierte en dinero en cuanto dinero cuando no tiene que hacer ningún esfuerzo para valorizarse. ²⁰ Aunque, una vez que tenemos aquí la circulación del capital, el dinero es una de sus consecuencias, también sigue siendo externa con respecto a este en su existencia material directa: puedo guardarlo en casa o depositarlo en una caja fuerte, donde está «en reposo»... Deberíamos preguntarnos lo siguiente: ¿qué ocurrirá con la completa virtualización del dinero cuando sea tan solo un apunte en el espacio digital? ¿Seguirá habiendo algún sitio donde pueda estar en reposo?

Fundamental aquí es la expresión «un carácter automáticamente activo», inapropiada traducción de las palabras alemanas que usó Marx para caracterizar el capital como *automatischem Subjekt*, un «sujeto automático», el oxímoron que une la subjetividad viva al automatismo muerto. Eso es el capital: un sujeto, pero un sujeto automático, no vivo; e, insisto, ¿puede Hegel imaginar esa «mezcla antinatural», un proceso de automediación subjetiva y de formulación retroactiva de suposiciones que estuvieran atrapadas en un «infinito espurio», un sujeto que se convierte en sustancia alienada?

Tal vez también por eso la referencia de Marx a la dialéctica de Hegel en su *Crítica de la economía política* es ambigua, pues oscila entre la expresión mistificada de la lógica del capital y el modelo del proceso revolucionario de la emancipación. ¿Cuál de estas dos posiciones es entonces la correcta? ¿Se basó Marx en la dialéctica hegeliana como formulación mistificada del proceso revolucionario o la utilizó como formulación idealista de la lógica de la dominación capitalista? Lo primero que hay que señalar es que la interpretación de la dialéctica hegeliana como formulación idealista de la lógica de la dominación capitalista queda incompleta: desde este punto de vista, lo que Hegel sistematiza es la expresión mistificada de la *mistificación* inherente a la circulación del capital o, en términos lacanianos, de su quimera «objetivamente social»; expresándolo en términos un tanto ingenuos, para Marx el capital no es «realmente» una sustancia-sujeto que se reproduce basándose en sus propios supuestos, etcétera; esta fantasía hegeliana de la reproducción espontánea del capital lo que elimina es la explotación de los trabajadores, esto es, la forma en que el círculo de la reproducción automática del capital obtiene su energía de la fuente externa del valor, la forma de parasitar a los trabajadores. Entonces, ¿por qué no pasar directamente a la descripción de la explotación de los trabajadores, para qué perder el tiempo con las fantasías que hacen posible el funcionamiento del capital? Para Marx es imprescindible incluir en la descripción del capital este nivel intermedio de «fantasía objetiva», que no es la forma en que los sujetos perciben el capitalismo (son buenos nominalistas empíricos que desconocen las «sutilezas teológicas» del capital) y tampoco es el «estado real de las cosas» (los trabajadores explotados por el capital).

LA VIDA REAL FRENTE A LA SUBJETIVIDAD SIN SUSTANCIA

Pero el problema está en cómo imaginar juntas la circulación hegeliana del capital y su causa descentralizada (la mano de obra), es decir, cómo imaginar la causalidad de un sujeto productivo externo en relación con la circulación del capital sin recurrir a la positividad aristotélica del potencial productivo de los trabajadores. Para Marx, el punto de partida es precisamente esa positividad (la fuerza productiva del trabajo humano), y considera insuperable ese punto de partida, rechazando la lógica del proceso dialéctico que, en palabras de Hegel, progresa «desde la nada a través de la nada hasta la nada». En consonancia con el realismo posthegeliano, Marx concibe la «vida real» como un proceso positivo ajeno al movimiento del capital, como su hipótesis sustancial: la «vida» del capital es una pseudovida espectral que parasita la vida real, una especie de vampiro que le chupa la vida a la vida real. El reino del capital es, por tanto, el reino de un sujeto monstruoso que surge de la vida real y la subordina a su propio movimiento: la autoafirmación del capital parasita la vida (ajena al capital) como un vampiro, como un muerto viviente. Esta transición de la sustancia (de la vida real) al (capital como) sujeto es la verdad de la proposición hegeliana según la cual deberíamos concebir lo absoluto no solo como sustancia, sino también como sujeto...

Sin embargo, una mirada más atenta nos obliga a rechazar esa referencia a la vida positiva como fundamento transformado perversamente en alienación: no hay ninguna vida real, ajena a la alienación, que le sirva de refuerzo positivo. El verdadero fetiche no es la reversión fetichista de la jerarquía natural (en vez de que la vida real productiva sirva de fundamento de la vida espectral del capital, la propia vida real se reduce a un momento secundario del baile enloquecido del capital especulativo); *el verdadero fetiche es la idea misma de la vida positiva directa que precede a la alienación, una vida orgánica que ha perdido el equilibrio por culpa de la alienación capitalista*. Esa idea es un fetiche, puesto que niega los antagonismos que atraviesan el corazón mismo de la vida real.

Desde un punto de vista estrictamente hegeliano, el propio sujeto es una inversión «patológica» de la sustancia de la que surge: mediante un violento acto de abstracción, lo que al principio es un elemento

subordinado a la sustancia se formula a sí mismo y formula retroactivamente sus hipótesis sustanciales, constituyéndose así en universal. Dicho de otro modo, el hecho que determina la subjetividad no es la alienación del sujeto seguida de la reapropiación del contenido alienado: el sujeto retorna a sí mismo desde la externalidad, pero ese retorno produce aquello a lo que retorna: el sujeto surge *a través* de la alienación.

En la transición hegeliana de la sustancia al sujeto, este es la realidad de la sustancia, y la libertad subjetiva es la realidad de la necesidad sustancial. Pero aquí Marx complica las cosas: en la medida en que el capital es un sujeto que surge de la sustancia de la vida social, la integración retroactiva de la sustancia-vida en el sujeto-capital fracasa, pues la sustancia de la vida productiva sigue siendo ajena a la vida del capital. Esto implica no solo que la sustancia de la vida no puede reducirse a un acto de automediación del sujeto-capital, sino también que debe haber subjetividad en la sustancia-vida frente a la subjetividad del capital. La vida del capital es ciegamente repetitiva y el capital en cuanto sujeto es una vida que se reproduce espontánea y mecánicamente, lo que significa que el paso de la necesidad a la libertad no funciona en este caso: el capital no es libre, pues el verdadero potencial de la libertad debe residir en la sustancia vital ajena al capital. Tenemos, por tanto, dos modos de subjetividad: la subjetividad espectral del capital y la pura subjetividad proletaria, que es lo que permanece cuando el capital se apropia de todo el contenido sustancial. La paradoja consiste en que, en la oposición entre la vida sustancial y la subjetividad espectral del capital, el verdadero sujeto está en el lado de la vida sustancial: la oposición entre vida y capital implica que la vida ya es en sí misma antagónica, estando dividida entre la vida sustancial y el vacío de la subjetividad pura.

Entonces, la sustancia-sujeto de nuestro mundo ¿es el capital o el proletariado? Deberíamos seguir en este punto las enseñanzas de Hegel: la sustancia deviene sujeto a través del movimiento de la alienación, es decir, el proletariado surge como sujeto puro cuando se le extrae la sustancia de su vida. Por eso hay dos referencias principales a Hegel en el marxismo hegeliano: la lógica de Hegel en cuanto forma mistificada de la lógica de la emancipación y la lógica de Hegel en cuanto forma mistificada de la lógica del capital. La realidad de esta

dualidad es, evidentemente, la identidad oculta de los dos polos: la lógica del capital es en sí misma (potencialmente) la lógica de la emancipación. Sin embargo, esta identidad oculta solo se puede concebir si introducimos otra interpretación del proceso dialéctico hegeliano, pero no el que reduce a Hegel al modelo del «sujeto que se aísla en la sustancia y luego recupera su contenido sustancial».²¹ Hace ya algunas décadas, durante los primeros años de la ecología moderna, algunos lectores inteligentes percibieron que la especulación idealista hegeliana no implica una apropiación absoluta de la naturaleza; a diferencia de la apropiación productiva, la especulación deja existir a su otro y no interviene en él.

Esto nos lleva a la cuestión de las ficciones: el hecho de liberar la realidad, de dejarla ser y estar por su cuenta, ¿significa que la aceptamos tal como es en sí misma, fuera de la red de las ficciones simbólicas? Aquí las cosas se vuelven un poco más complejas. Para Hegel, la forma de este *dejar ser* es el conocimiento, el conocimiento científico (en el sentido que él da a la palabra) que no interfiere con su objeto, sino que simplemente observa su movimiento. Lo que el conocimiento científico observa no es su objeto en sí, sino la interacción entre el *en sí* y nuestras ficciones, donde las ficciones son parte inherente al *en sí*, y ocurre lo mismo con Marx, para quien, si eliminamos las ficciones, la realidad social se desintegra. La ciencia experimental moderna, sin embargo, muestra una actitud hacia su objeto contraria a la de Hegel: no una actitud de observación impasible del movimiento del objeto en su relación con las ficciones, sino una actitud de intervención activa en su objeto y en su manipulación tecnológica, incluso en la creación de nuevos objetos (a través de mutaciones biogénicas), que al mismo tiempo aspiran a saber cómo es ese objeto en sí mismo, independientemente de nuestra interacción con él. Tomemos el caso paradigmático de la ciencia actual, esto es, la neurociencia: a los neurobiólogos y a los científicos cognitivos les gusta desvirtuar nuestra sensación de ser agentes libres y autónomos, aduciendo que la libertad subjetiva es una ficción; en realidad, en sí mismos, nuestros procesos cerebrales están determinados por los mecanismos neuronales. La respuesta hegeliana es que sí, la libertad está inherentemente ligada a la ficción, pero de una manera más sutil; citando un conocido pasaje de la *Fenomenología del espíritu*:²²