

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA

MÁSTER EN ESTUDIOS AVANZADOS EN
FILOSOFÍA

Trabajo de Investigación



RAZÓN Y UTOPIA

Hacia una radicalización de *los posibles*

Elías Manzano Corona

TUTOR: Porf. Dr. Pablo López Álvarez

Madrid, octubre de 2019

Calificación: 9.00 (Sobresaliente)

Autor: Elías Manzano Corona

Tutor: Pablo López Álvarez

Correo del autor: elias.mcorona@gmail.com

Título: Razón y utopía. Hacia una radicalización de los posibles

Reason and utopia. Towards a radicalization of the possible

Palabras clave: Marx, New Marx Reading, capital theory, Foucault, critical theory, illustrated reason

Marx, Nueva Lectura de Marx, teoría del capital, Foucault, teoría crítica, razón ilustrada

Índice de contenidos:

PRIMERA PARTE: UN DIAGNÓSTICO PRESENTE.....	7
1. La racionalidad y sus límites: el caballo de Troya de lo irracional.....	8
2. La teoría del valor: una antesala del colapso.....	19
3. La utopía: ¿una (im)posibilidad de la acción o del discurso?.....	28
SEGUNDA PARTE: EL CUIDADO DE SÍ.....	39
1. Introducción.....	40
2. El cuidado de sí.....	43
3. La <i>parrhesía</i> : ejercicio de la verdad como cuidado de sí.....	45
4. El cinismo: un arte de vivir.....	47
5. Verdad y poder: un compromiso del sí y del otro.....	48
TERCERA PARTE: EL CAPITALISMO COMO DESCUIDO DE SÍ.....	53
CONCLUSIONES.....	59
BIBLIOGRAFÍA.....	60
ANEXO: Recensión de <i>Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital</i> de César Rendueles.....	63

Resumen:

The societies of the developed world have long faced a radical contradiction: if the banners of freedom and equality, progress and social pacification are not only traveling companions, but even more direct executors of modern societies, how can we explain that the twentieth century has become the deadliest of all those who manage to remember the history of the human being?

Some voices were raised after the disasters of the First and Second World Wars to announce that this had only been a parenthesis, a kind of meta-reality that, precisely by renouncing the principles of reason and progress, had been able to take place in those terms of barbarism. On the other hand, other voices refused to accept this indulgence towards the modern way of life and emphasized that Auschwitz did not constitute a hiatus in history, but rather the high point of its rational formation. In this sense, is the reason authentically opposed to the myth or, on the contrary, does it itself integrate a whole mythological itinerary? What kind of reason is it, that is presented as entirely neutral and peaceful? This point has been taken as a starting point for some contemporary thinkers. It is the purpose of this research to follow that trail and illuminate possible working hypotheses that allow us to continue thinking about the realities that we inhabit or, more precisely, the realities that inhabit us.

Las sociedades del mundo más desarrollado llevan tiempo enfrentadas con una contradicción radical: si las banderas de la libertad y de la igualdad, del progreso y de la pacificación social son, no solo acompañantes de viaje, sino más aún ejecutoras directas de las sociedades modernas, ¿cómo podemos explicar que el siglo XX se haya constituido como el más mortífero de cuantos logra recordar la historia del ser humano?

Algunas voces se alzaron tras los desastres de la Primera y la Segunda Guerra Mundial para anunciar que aquello había sido solo un paréntesis, una suerte de meta-realidad que, justamente por renunciar a los principios de la razón y el progreso, había podido tener lugar en esos términos de barbarie. Otras voces se negaron, en cambio, a aceptar esta indulgencia hacia la forma de vida moderna y destacaron que Auschwitz no constituía un hiato dentro de la historia, sino, antes, al contrario, el punto álgido de su formación racional. En este sentido, ¿es *la* razón auténticamente opositora del mito o, por el contrario, integra ella misma todo un itinerario mitológico?, ¿qué tipo de razón es esa que se presenta como enteramente neutral y pacífica? Este punto ha sido tomado como casilla de salida para algunos pensadores contemporáneos. Es propósito de esta investigación seguir esa estela y alumbrar posibles hipótesis de trabajo que permitan seguir pensando las realidades que habitamos o, más precisamente, las realidades que nos habitan.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
PRIMERA PARTE: UN DIAGNÓSTICO PRESENTE.....	7
4. La racionalidad y sus límites: el caballo de Troya de lo irracional.....	8
5. La teoría del valor: una antesala del colapso.....	19
6. La utopía: ¿una (im)posibilidad de la acción o del discurso?.....	28
SEGUNDA PARTE: EL CUIDADO DE SÍ.....	39
6. Introducción.....	40
7. El cuidado de sí.....	43
8. La <i>parrhesía</i> : ejercicio de la verdad como cuidado de sí.....	45
9. El cinismo: un arte de vivir.....	47
10. Verdad y poder: un compromiso del sí y del otro.....	48
TERCERA PARTE: EL CAPITALISMO COMO DESCUIDO DE SÍ.....	53
CONCLUSIONES.....	59
BIBLIOGRAFÍA.....	60
ANEXO: Recensión de <i>Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital</i> de César Rendueles.....	63

INTRODUCCIÓN

Las sociedades del mundo más desarrollado llevan tiempo enfrentadas con una contradicción radical: si las banderas de la libertad y de la igualdad, del progreso y de la pacificación social son, no solo acompañantes de viaje, sino más aún ejecutoras directas de las sociedades modernas, ¿cómo podemos explicar que el siglo XX se haya constituido como el más mortífero de cuantos logra recordar la historia del ser humano? ¿Dónde habita esa pulsión de muerte y destrucción y cómo se rehabilita esta dentro de los cánones liberales que proclaman pulsiones de vida y libertad? Y todavía peor: ¿qué esperanza cabe conservar en el mundo ilustrado, fortaleza de la razón y la ciencia, cuando fueron sus potestades las que primero nos colocaron en las líneas de batalla?

Este desequilibrio es ciertamente insalvable y ha sido señalado en muchas ocasiones y desde muchos lugares. Pero, ¿no se estará mostrando con ello solo las consecuencias visibles de otras incongruencias más profundas? Hemos aprendido que la época moderna gestó la figura del contrato social para evitar convertirnos en bestias indómitas y que el Estado de Derecho sometería los juegos de poder a la razón de la justicia. Sin embargo, ¿bajo qué criterios civilizatorios debemos comprender la acumulación de genocidios que salpican las entrañas de la cúspide ilustrada? Algunas voces se alzaron tras los desastres de la Primera y la Segunda Guerra Mundial para anunciar que aquello había sido solo un paréntesis, una suerte de meta-realidad que, justamente por renunciar a los principios de la razón y el progreso, había podido tener lugar en esos términos de barbarie. Otras voces se negaron, en cambio, a aceptar esta indulgencia hacia la forma de vida moderna y destacaron que Auschwitz no constituía un hiato dentro de la historia, sino, antes, al contrario, el punto álgido de su formación racional. En este sentido, ¿es *la* razón auténticamente opositora del mito o, por el contrario, integra ella misma todo un itinerario mitológico?, ¿qué tipo de razón es esa que se presenta como enteramente neutral y pacífica? Este punto ha sido tomado como casilla de salida para algunos pensadores contemporáneos. Es propósito de esta investigación seguir esa estela y alumbrar posibles hipótesis de trabajo que permitan seguir pensando las realidades que habitamos o, más precisamente, las realidades que nos habitan.

En la primera parte de este ensayo nos apoyaremos en algunos textos desarrollados a partir de la segunda mitad del siglo XX, poniendo principalmente el foco de atención en *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse, publicado en 1964 y cuyo eco ha logrado

traspasar la frontera de su generación para llegar hasta nuestros días. También nos haremos cargo de autores como Adorno y Horkheimer, particularmente de su obra *Dialéctica de la Ilustración*. Por último, profundizaremos en la obra *El capital* de Marx y rescataremos las investigaciones más relevantes de las llamadas “Nuevas lecturas de Marx”¹, en especial Moïshe Postone, Robert Kurz y Anselm Jappe, cuyas miradas han innovado los pilares de articulación de la crítica al sistema capitalista –y vale decir, por tanto, del mundo contemporáneo– en las tres últimas décadas.

En la segunda parte del ensayo se ahondará en el cuidado de sí, fórmula griega estudiada por Foucault en sus últimos años de vida.

La tercera parte se harán confluír los principales contenidos de la primera y la segunda parte para abordar la tesis principal del trabajo: el sistema capitalista como auténtico promovedor del descuido de sí.

Finalmente, se dedicará una breve parte para la redacción de las conclusiones del trabajo.

¹ Es fundamental remarcar desde el comienzo el plural del rótulo *Nuevas Lecturas*, pues no se trata de un movimiento univocal y monocorde. Ciertamente, los autores que lo integran comparten una sofisticación del estudio de las obras de Marx respecto al “marxismo tradicional” y al “marxismo occidental”, centrándose en el análisis categorial de *El Capital* para una *crítica de la economía política* –y no una economía política crítica– y ofreciendo una comprensión del capitalismo no economicista, esto es, adoptando una óptica no centrada en el entramado de intercambios mercantiles, sino en el capitalismo como totalidad de relaciones eminentemente *social* donde los vínculos están mercantilizados. A pesar de este suelo común, el desarrollo teórico de estos autores es plural, rico y con frecuencia problemático. Para una introducción a las transformaciones históricas de las teorías marxistas, se recomienda la lectura del artículo “La evolución teórica del marxismo: del materialismo histórico a la crítica de la conciencia fetichista” (Ruíz Sanjuán, C., *Isegoría*, nº 50, 2014, pp. 143-165).

PRIMERA PARTE: UN DIAGNÓSTICO PRESENTE

“El banco es algo más que hombres, créeme. Es el monstruo. Los hombres lo crearon, pero no lo pueden controlar.”

John Steinbeck, *Las uvas de la ira*

1. La racionalidad y sus límites: el caballo de Troya de lo irracional

Cuando escuchamos afirmar la neutralidad de la razón ilustrada, a lo que asistimos en realidad es a la alabanza de un conjunto de *formas* de la razón que convendría desfragmentar para un análisis más minucioso. Lo que en adelante se propone debe servir solo a modo de obertura para esta desfragmentación y análisis, pues las profundidades de cada *forma* de razón implicadas bajo el título de “razón ilustrada” desbordan por mucho la extensión y capacidad de este trabajo.

Como señala Herbert Marcuse², en la antigüedad griega no encontramos un estatus epistemológico superior asociado a las matemáticas frente a las ideas metafísicas de Platón. Y, pese a todo, las primeras terminaron por convertirse en ciencia, mientras que las segundas se recluyeron dentro de su condición metafísica, preservando la ciencia un privilegio de verdad indiscutida y exactitud, y asumiendo la metafísica la propiedad de los lugares resbaladizos y dubitables. ¿Cómo y por qué se produjo esta operación en la historia? Marcuse propone una hipótesis creíble: fue acaso la testación de ambas formas de conocer con la realidad material la que permitió inscribir el régimen de verdad en una –la ciencia–, descartándolo de otra –la metafísica–. En efecto, las fórmulas científicas demostraron y reivindicaron su fiabilidad en la propia conquista del mundo natural. La expresión física trazaba predicciones numéricas que la naturaleza confirmaba con tozudez: tanto los cuerpos celestes como los terrenales parecían subsumir sus comportamientos en la misma ley de la ciencia. Una pequeña muestra de ello son las palabras de Galileo: “las matemáticas son el lenguaje con el que Dios ha escrito el universo”. El espacio heterogéneo de la realidad quedaba reducido por fin al sueño de la Modernidad: la unidad cósmica del número. Toda experiencia insurrecta con los atavismos de esta formalidad sería tomada desde entonces por falsedad o apariencia³.

Desde la Grecia de los primeros filósofos hasta la actualidad, el *logos* científico no ha hecho más que confirmar su adecuación al *logos* de la naturaleza, desplazando las ideas de “bien”, “justicia” o “belleza” a un terreno de incertidumbre que es preferible no pisar. La verdad quedaba con ello atrapada en el espesor del cómputo, del proceso y del cálculo; en definitiva, reducida a una inferencia estrictamente operacional. Se comprende por qué

² Marcuse, H., *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993, pp. 256-258.

³ Adorno, Th. W., y Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 63.

la abstracción filosófica no podía competir en el plano de la realidad física, material y palpable: opuestamente, su pretensión ha sido trascender la forma perceptible de los cuerpos y adentrarse en el más decisivo territorio de lo no tangible, la moral, la estética o el “ser” de las cosas que subyace tras su apariencia. Dicho de otro modo, el régimen de legalidad asociado a las nociones de “verificación” o “falibilidad” responde a un orden específico del que no participa la metafísica o, en todo caso, del que participa de manera cualitativamente diferente.

Esta recomposición de las instancias de verdad no es, sin embargo, gratuita, como enseguida veremos. De entrada, constata la existencia de unas condiciones determinadas de producción de esa verdad, lo que, en coherencia, implica su desnaturalización. En palabras de Marcuse:

“Si ésta es la situación, el caso de la metafísica entonces, y especialmente del significado y la verdad de las proposiciones metafísicas, es un caso histórico. Esto quiere decir que son las condiciones históricas más que las puramente epistemológicas las que determinan la verdad, el valor cognoscitivo de tales proposiciones”⁴

La primacía de la verdad científica, constituida por razones históricas, más que epistemológicas, no deja de ser entonces una de las muchas instancias de la verdad posible. Por ello, su implantación en el discurso no actúa de un modo pasivo, como *la* verdad que espera a ser dicha, sino que ejecuta positivamente, creadoramente si se quiere, para instituir el propio discurso dentro de leyes y órdenes que preconfiguran las fronteras de lo decible. La producción de este marco, y no debe sorprender, se rige por procesos de exclusión⁵ donde la metafísica, pero en general cualquier discurso ajeno a lo constatable por las marcaciones de la ciencia, se ve relegada a los espacios de lo valorativo, lo especulativo, lo irreal: una preferencia más. Como hemos visto, fue el estudio de la naturaleza y “su explicación en términos de estructuras matemáticas”⁶ el que fracturó la convivencia pacífica entre ciencia y metafísica que todavía se conservaba en la Grecia de Platón. La consecuencia inmediata fue el distanciamiento entre el ámbito de lo real y los fines que son intrínsecos a este, como si en el sórdido camino hacia la ciencia moderna

⁴ *Ibidem*, p. 258.

⁵ Foucault, M., *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 1992, pp. 16-17.

⁶ Marcuse, H., *op. cit.*, p. 173.

se hubiera renunciado a la posibilidad del sentido⁷. Lo real, que es lo material, cae dentro del campo de lo mensurable, lo controlable, lo examinable y, consecuentemente, se postula como aquello enunciable y articulable desde el estricto soporte del conocimiento. Los fines potencialmente adheribles a esa realidad, por el contrario, resbalan hacia una zona gris, repudiable, siempre marcada por los juegos de la especulación y la parcialidad. Algunos ejemplos pueden ilustrar bien esta ruptura: cuando la modernidad define lo que *es* un árbol, lo hace en términos científicos –*planta perenne, de tronco leñoso y elevado, que se ramifica a cierta altura del suelo*⁸–, asumiendo que esta definición es la única exacta, neutral y objetiva de aquello que un árbol *es*. Dejando a un lado la obviedad ya manifestada por Nietzsche de que todo discurso constituye en sí mismo una violencia contra las cosas, esto es, que toda realidad desborda cualquier soporte lingüístico⁹, y que todo paso de lo particular a lo universal debe estar mediado por alguna forma de estrategia política, insisto, dejando a un lado este hecho en absoluto menor, lo cierto es que la definición dada de árbol es parcial y relativa de extremo a extremo o, más en precisión, su pretendida neutralidad no es neutral en ningún grado. El árbol de la ciencia es, este sí, un árbol desnaturalizado, un ser abstraído de todo cuanto le circunda, sujetado en un vacío conceptual donde nada ni nadie parece interferir. El árbol de la ciencia es, en definitivas cuentas, una ficción reificada que sirve bien a las pretensiones de la tecnología y del discurso de la estirpe científica: un proyecto de rozadura cero donde el objeto aparece inaccesible e inasediado. El mismo árbol es aquel que brota en el corazón del Amazonas, que el devastado por las actividades de la tala o el enfermo por la polución de una gran urbe. Y este es el problema: que la propia razón de la ciencia está atravesada ya por prácticas de poder y de gobierno, por entornos sociales y culturales concretos, que la hacen posible y de los que no da cuenta. Es precisamente por esa necesidad de proyectar *formas y materia pura*, que la ciencia “requiere de una organización social específica”¹⁰ a la que, desde luego, no parece atender.

Las implicaciones de esta forma de pensamiento son ciertamente profundas. Así, el ejemplo del árbol puede ser intercambiado por cualquier otro objeto (un molino, una horca, un mercado, una bolsa de plástico), incluso por el propio sujeto. Una bomba es un

⁷ Adorno, Th. W., y Horkheimer, M., *op. cit.*, p. 61.

⁸ Definición de la RAE.

⁹ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 2012, pp. 21-38.

¹⁰ Marcuse, H., *op. cit.*, p. 184.

*artefacto explosivo provisto de un dispositivo para que estalle en el momento conveniente*¹¹. El adjetivo “conveniente” es elocuente de lo que estamos observando: hay una conveniencia en que una bomba explote, porque su mecanismo lo configura así. Ni siquiera se trata de un juicio de valor oscuramente positivo, sino de una contemplación aséptica del engranaje de un objeto concreto, sin que pueda mediar en su definición algún grado de trascendencia sobre el mecanismo, por ejemplo, el hecho de que una bomba destruye y aniquila cuanto encuentra a su paso. Como afirma Marcuse: “sobre la base de sus propias realizaciones, la Razón rechaza la trascendencia”¹². Otro ejemplo, y quizá un exponente máximo de la parcialidad en la pretensión de neutralidad, es la definición de *hombre como ser animado racional, varón o mujer*¹³. La objetividad de la ciencia no se moja: entra ya empapada en el campo de la definición.

Pero, ¿cuál es esa especificidad de los anclajes sociales que contextualiza, desde un afuera irónicamente centrado, la superficie *virgen* del pensamiento operacional? Si las prerrogativas epistemológicas de la ciencia fueron empujadas por una densidad histórica precisa, ¿qué constitución social las ha alimentado desde entonces? Podemos aceptar la revolución de los parámetros del tiempo solo como una posibilidad de partida. Veámoslo.

El tiempo abstracto de las horas que hoy casi monopoliza las prácticas humanas diarias –un tiempo “uniforme, continuo, homogéneo y vacío”– se volvió “crecientemente dominante en la Europa occidental entre los siglos XIV y XVII”¹⁴. Previamente, el criterio temporal se supeditaba a la multiplicidad de acontecimientos concretos que nutrían las rutinas del día: las mareas para la pesca, la puesta de sol para las comunidades agrarias y ganaderas, los ciclos lunares para las grandes travesías¹⁵. La función del tiempo era variable, flexible, adaptable a los sucesos de la vida y los ritmos sociales que la marcaban; así, las actividades sociales daban esencia a un tiempo cualitativo y lo determinaban. El concepto de tiempo moderno, sin embargo, rompe con esa relación, disocia tiempo de suceso y constriñe toda acción dentro de los márgenes estancos de una hora. Fin del

¹¹ Definición de la RAE.

¹² *Ibidem*, p. 200.

¹³ Definición de la RAE.

¹⁴ Postone, M., *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Barcelona, Marcial Pons, 2006, p. 223.

¹⁵ “Imagina lo que es el tiempo para el beduino que viaja sobre su camello a través del desierto del Sáhara, o para el marinero vasco que pesca bacalao en alta mar, o para el campesino griego que cultiva su viñedo o, por qué no, para el santo de la leyenda que pasó sin darse cuenta doscientos años escuchando el canto de un pajarillo” (Sarrionandia, J., *No soy de aquí*, Hiru, Fuenterrabía, 1994, p. 140).

gobierno de los hechos, aterrizaje del mandato horario. Novedad histórica, sin duda, que guarda correspondencia directa “con la difusión de la forma de las relaciones sociales determinada por la mercancía”¹⁶. La consolidación de la estructura horaria moderna no derivó, como a veces se cree, de una innovación técnica –la capacidad para construir relojes precisos–, sino de una transformación en la composición cultural y social¹⁷. El aumento de la población urbana a comienzos del siglo XIV y la expansión económica heredada de los siglos previos suscitó en las ciudades, y en especial en sus centros urbanos, la necesidad de una regulación cada vez más estricta del tiempo, particularmente en la próspera industria textil. En este sentido, la conquista de la América indígena no debería ser leída como causa para una posterior intensificación de la producción, sino exactamente al revés: las progresivas cuotas de producción en Europa occidental incentivaron a la expansión del territorio más allá del horizonte terrestre. La mística de la productividad nacía en casa. Esta modulación a favor de la rigidez temporal provocó un estrangulamiento de las existencias. De acuerdo con Postone, “es importante (...) la relación entre la definición y el control social del tiempo con la dominación social”¹⁸. La disciplina pasó a ser el nuevo centro de preocupación: era necesario segmentar la actividad productiva, pautar los procesos, marcar un régimen intensivo de los programas, maximizar la técnica, ejercer un control hasta entonces desconocido de los movimientos y los gestos, de las miradas, del lenguaje, pero también de las esperas, los reposos, las entradas y las salidas, inicialmente en los contornos de la categoría incipiente de trabajo para acabar conduciendo al gobierno total de la vida. Se inaugura aquí toda una era de regulaciones y estandarización, una “anatomía política” que a lo largo de los siglos XVII y XVIII llegará a ser la fórmula general de dominación¹⁹.

Pero la transformación del tiempo no fue arrojada sola. Ella ilustra, acaso de manera impactante, uno de los muchos sismos a los que un examen histórico de los albores capitalistas nos convoca. El despliegue embrionario de la modernidad permite, de facto, rastrear las huellas de un camino y cronologías dispares. Así, podríamos trazar un mapa de coordenadas –siempre incompleto y provisional– con algunos de los terremotos sociales que operaron con fuerza desde el siglo XIV hasta el siglo XVIII. Solo algunas

¹⁶ Postone, M., *op. cit.*, p. 223.

¹⁷ *Ibidem*, p. 225.

¹⁸ *Ibidem*, p. 229.

¹⁹ Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002, pp. 134-135.

pinceladas de este cuadro: desde una perspectiva ritual que se consolidará jurídicamente, la alteración radical en el régimen de propiedad a finales de la Baja Edad Media permitió evolucionar desde formas comunales de posesión y uso hasta la abstracta propiedad actual, derecho cuasi absoluto de disposición y emblema de la libertad moderna²⁰; en el campo de la organización social, la centralidad inédita del trabajo como forma básica de mediación social logró reemplazar a los modelos previos de actividad feudales, cuya razón de ser estaba inscrita únicamente en la satisfacción de las necesidades humanas; convulsión también en la esfera epistémica del saber al desplazarse los ejes de comprensión del mundo desde el orden de las semejanzas y las similitudes al juego analítico de la identidad y la diferencia²¹. Por otro lado, la “revolución militar” de los siglos XV y XVI acuciada por la Reforma y la Contrarreforma arrastró modos de organización insólitos y represivos. Los regímenes despóticos posteriores, tras frustrar tibias aperturas a formas de pensamiento alternativas como las reivindicadas por los levantamientos populares en el seno del Renacimiento, solo afianzaron esta deriva. Desde entonces, la institución del Estado moderno y el proceso de valorización capitalista emergen como una senda única^{22 23}. Las consecuencias de este conjunto de alteraciones para los modos de existencia premodernos fueron estrictamente violentas. En palabras de César Rendueles:

“La historia de los últimos tres o cuatro siglos (...) está marcada por una progresiva fragilización de las relaciones sociales tal y como la humanidad las había conocido hasta entonces. Las ciencias humanas se han mostrado casi

²⁰ Una de las primeras mercancías en la historia del capital fue la tierra. El cambio en los sistemas de cultivo –del trienal con barbecho a la rotación cuatrienal– y los consecuentes procesos de cercamiento del campo –las *enclosures* británicas– fueron determinantes para el progresivo abandono de los bienes comunales y la ruptura con el compromiso social que los aupaba. A este respecto, son de especial valor los trabajos desarrollados por E. P. Thompson.

²¹ En boca de Foucault: “En el siglo XVI se admitía de antemano el sistema global de correspondencia (la tierra y el cielo, los planetas y el rostro, el microcosmos y macrocosmos) y cada similitud singular venía a quedar alojada en el interior de esta relación de conjunto; de ahora en adelante, toda semejanza será sometida a la prueba de la comparación, es decir, no será admitida si no una vez que se encuentre, por la medida, la unidad común o más radicalmente por el orden, la identidad y la serie de las diferencias”. Foucault, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2010, p. 71.

²² Kurz, R. 2002. Razón sangrienta. 20 tesis contra la presunta Ilustración y los “valores occidentales”. *Krisis*, 2002., p. 3.

²³ Colom Piella, G., “La revolución militar posindustrial”, *Revista de Estudios Sociales*, 50, 2014, p. 115.

unánimes al relacionar la modernización con la destrucción de los lazos comunitarios tradicionales”²⁴

Estas mutaciones del campo cultural, social y político adjuntas al desarrollo del pensamiento científico y su mediación privilegiada con la realidad provocaron una progresiva descomposición de las relaciones comunitarias premodernas. En los siglos decisivos de la prehistoria capitalista, el antiguo magma social que había funcionado como suelo de comprensión de un sí mismo colectivo estalló –detonación prolongada– en una pluralidad indiscernible de “yos”: subjetividades cuantificables, organismos repartidos en sumas agregadas, multiplicables y extinguibles, apenas seres reconocibles fuera de las unidades de tiempo que ya representaban²⁵. El individuo abrazó su propia abstracción. Y en ese movimiento, anuló la dialéctica que le abría la posibilidad del objeto. A ello responde el esfuerzo cartesiano por levantar barreras entre su “yo pienso” y la realidad que pretende conocer. Sacrificio de las cosas en virtud de la idea: no ya el árbol, sino la idea de árbol; no ya la inconmensurabilidad de lo existente, sino la restricción de la imagen. El *cogito* quedaba circunscrito a la abstracción de su pensamiento y de sus representaciones; y aún hoy permanece allí, ostentando un saber que es culmen de la tautología²⁶. Porque en la seguridad del sujeto lógico que se ufana de conocer lo que estrictamente conoce, se aloja la gran farsa: el ámbito interior de lo humano asalta la totalidad que le es extraña. Y fracasa. La certeza se erige al precio de no ser nada, acaso una lejana sombra del humo. En este sentido, cuando Adorno y Horkheimer hablan de la abstracción, en tanto que instrumento de la Ilustración, como liquidación²⁷, no debemos tomarlo en calidad de metáfora. La abstracción solo puede significar aquí el explícito alejamiento de lo viviente²⁸.

Para sellar este compromiso ilustrado, las lindes de la otredad, y en general de todo orden ignoto, debían aniquilarse; la posibilidad de un *exterior* quedaba desterrada: la profusión de formas y figuras, la riqueza de existencias plurales, matizadas y coloridas, el cuadro irreductible, en definitiva, de las múltiples fertilidades y marcas que desbordan

²⁴ Rendueles, C., *Sociofobia, El cambio político en la era de la utopía digital*. España, Capitán Swing, 2013, p. 87.

²⁵ Marcuse, H., *op. cit.*, p. 184.

²⁶ Heidegger, M., *Nietzsche. Segundo Tomo*, Barcelona, Ediciones Destino, 2000, pp. 349-350.

²⁷ Adorno, Th. W., y Horkheimer, M., *op. cit.*, p. 68.

²⁸ García Olivo, P. y Carrión Castro, J., *Dulce Leviatán. Críticos, víctimas y antagonistas del Estado de Bienestar*, Ibagué: Centro Cultural de la Universidad de Tolima, 2015, p. 37.

toda proyección de mundo se redujo a simple posición, estructura, hechos y materia²⁹. El principio de unidad, al trazar un hilado entre los elementos inanimados y filtrados por esta reconducción previa, aferró su lenguaje a la superficie operacional del número y dotó de coherencia a cualquiera de sus tramas. La lógica formal ayudó a conjurar esta unificación³⁰. De camino, el estatuto de lo cualitativo seguía rigiendo, pero era invisible a los ojos de la ciencia. Se entiende por qué el formalismo lógico no pudo –ni habría podido– dar cuenta de los movimientos que presiden lo social. Allí donde los campesinos eran expulsados de la tierra que labraban, la razón lógica constataba un cambio de posición numérica y no el germen de una revolución. Allí donde los buques pesqueros empezaron a arrastrar enormes redes que barrían los fondos del mar, la lógica formal solo contó el número creciente de unidades que maximizaba los beneficios, en ningún caso la sentencia a muerte de formas de vida localista o la extinción de las especies marinas. Allí donde, en fin, las empresas colapsaban en cadena por un agotamiento del proceso de valorización, el marco formal anotaba el número de negocios inadaptados y poco competitivos, nunca el ocaso de un sistema obsoleto³¹. En otras palabras, la lógica formal se condenó a obviar la relación dialéctica que subyace a toda estructura natural: más allá del umbral de una cifra, la acumulación de *quantums* configura el salto cualitativo que engendra el hecho. La ciencia, en definitiva, se resignó a no *mirar*:

“Cuando en el procedimiento matemático lo desconocido se convierte en la incógnita de una ecuación, queda caracterizado con ello como archiconocido aun antes de que se le haya asignado un valor”³²

Se aprecia con facilidad que el mapa de la razón científica dibujado hasta ahora no alumbra solo un problema epistémico o de corte teórico. Podríamos seleccionar innumerables representaciones de la realidad promovidas por este proyecto cuyas consecuencias tocan el suelo empírico que todos pisamos. Cuando a finales del siglo XVIII se engendra la noción de sujeto que hoy conocemos³³, se hace desde la posición

²⁹ Adorno, Th. W., y Horkheimer, M., *op. cit.*, pp. 62-63.

³⁰ *Ibidem*, p. 63.

³¹ Esta miopía forzada es ineludible a la hora de explicar la incapacidad de la lógica matemática para dar cuenta de las crisis sociales, e, incluso, de las económicas. La quiebra de una sola entidad financiera y la quiebra de diez no guardan una relación puramente aritmética, sino esencialmente cualitativa: ningún conjunto de carácter social responde a las operaciones formales. Como la historia prueba, la indignación o la rebelión de una única persona puede detonar una avalancha de movimientos sociales.

³² Adorno, Th. W., y Horkheimer, M., *op. cit.*, p. 78.

³³ Foucault, M., *Las palabras y las cosas...*, *op. cit.*, p. 322.

universalista de la ciencia: se concibe al ser humano como un sujeto individual, autónomo, libre, adulto, racional, atomizado y autosuficiente. No se trata de un residuo ilustrado ya superado. Al contrario, este arquetipo es actual, desde luego, en el *sensus communis* de la sociedad, en la mayoría de teorías económicas, pero también en la mirada filosófica: constituye, sin ir demasiado lejos, la base teórica de la acción comunicativa de Habermas. Sin embargo, la ingravidez de esta noción moderna de sujeto integra un marcado sustrato político. Nos hallamos ante un sujeto que no sufre, que no oprime, un ser que no teme, ni necesita del otro, un ser que, más exactamente, se vincula con las pocas definiciones que veíamos hace un momento. Las condiciones materiales que posibilitan su existencia no se dejan incorporar por el pensamiento operacionalista de la ciencia. Su universo es otro. Pero no por ello esas condiciones materiales desaparecen. Sencillamente se invisibilizan: los cuidados del sujeto universal corren por cuenta de sujetos-otros que no se inscriben en las coordenadas de la verdad científica³⁴; la destrucción arrastrada por la actividad tecnológica queda silenciada por el beneficio económico de los países, etcétera. Como apuntala Marcuse, “el «orden objetivo de las cosas» es en sí mismo resultado de la dominación”³⁵.

Por supuesto, este encumbramiento de la razón científica —lo hemos adelantado— era *conditio sine qua non* de la instauración del sistema capitalista: solo gobernados bajo este orden de la acción y el discurso se nos abre la comprensión de las grandes contradicciones de nuestro tiempo. Decíamos que la esfera de los fines nunca formó parte del *corpus* científico, lo que arrastra su relativización. Una vez el *reino de los fines* se desdibuja en el amargo reino de los *medios*, se muestra irrelevante el valor de uso que acompaña al arma nuclear, al dispositivo móvil o al pesticida. Al advertir la lógica interna del pensamiento operacional, el árbol se objetiva de golpe como *planta perenne, de tronco leñoso y elevado, que se ramifica a cierta altura del suelo*, de idéntica forma que el sentido último de una vacuna se nos presenta solo en la dimensión gélida de su composición: lo mismo es la vacuna que se utiliza para salvar una vida que aquella que se desecha en los vertederos del mar para incrementar su precio de mercado. Su fin, su uso, aquello que trasciende su composición química, queda fuera del alcance del discurso

³⁴ Algunos estudios afirman que el trabajo no remunerado de cuidados representa hoy el 55% del PIB de nuestro país. El 75% de ese porcentaje es soportado por mujeres. Fuente: <https://www.eleconomista.es/politica/noticias/9434946/10/18/El-trabajo-no-remunerado-de-cuidados-supone-el-55-del-PIB-de-Espana.html>.

³⁵ Marcuse, H., *op. cit.*, p. 171.

de *la* verdad. Sobra decir que esto no imposibilita la emisión de juicios de valor sobre una epidemia surgida en un país del Tercer Mundo. Más sencillamente, desliga el valor epistemológico de ese juicio respecto a lo decible de una vacuna. Pero esto es solo un auxilio de la ficción:

“Los objetos del pensamiento y la percepción, tal como aparecen ante los individuos anteriormente a toda interpretación «subjetiva», tienen en común ciertas cualidades primarias que pertenecen a estos dos soportes de la realidad: 1) a la estructura física (natural) de la materia, y 2) a la forma que ha adquirido la materia en la práctica histórica colectiva que ha hecho de ella (materia) objeto *para un sujeto*. Los dos soportes o aspectos de la objetividad (físicos e históricos) están interrelacionados de tal modo que no pueden ser aislados uno del otro; el aspecto histórico no puede eliminarse nunca tan radicalmente que sólo permanezca el soporte físico «absoluto»”³⁶

Esta es solo una de las expresiones racionales que adopta la irracionalidad del discurso moderno: convertir el medio en un fin bajo la ficción de su imparcialidad. Desde esta perspectiva es plausible ofrecer una mejor comprensión de la fórmula general del capital propuesta por Marx: Dinero-Mercancía-Dinero³⁷. Si en las sociedades antiguas la función de la moneda era intermediar entre dos mercancías para satisfacer una necesidad (Mercancía-Dinero-Mercancía), la ley que impera en las sociedades modernas es estrictamente la contraria: a través del dinero se adquiere una mercancía, no para satisfacer necesidad alguna, sino para, a través de su venta, adquirir una cantidad de dinero superior a la original (D-M-D'). Como ya hemos visto, este principio de rentabilidad acoge lógicas eminentemente irracionales: no solo las epidemias serán erradicadas según criterios de rentabilidad, sino que podríamos muy bien caracterizar nuestra era como la primera en la historia con sobrada capacidad para alimentar a más de un planeta³⁸ y donde, sin embargo, buena parte de su población tiene dificultad para acceder al alimento, cuando no directamente perece por la privación de él.

³⁶ *Ibidem*, p. 246.

³⁷ Marx, K., *El Capital*, Libro Primero, Madrid, Siglo XXI, 2010, capítulo IV. Ahondaremos sobre este punto en las próximas páginas.

³⁸ Gustavsson, Jenny, et al. *Global food losses and food waste*. Rome: FAO, 2011.

El principio de rentabilidad abre cauces muy fructíferos de comprensión. Por ejemplo, a través de este pensamiento operacional se explica, sin grandes dificultades, la imposibilidad de reducir el tiempo de trabajo a pesar de los continuos avances en tecnología. Una de las preguntas más perturbadoras para la actualidad tiene que ver con esta falsa paradoja³⁹: ¿cómo explicar razonablemente que frente al permanente incremento de productividad el tiempo de ocio quede relegado cada vez a espacios más raquíticos? Desde la óptica aquí avanzada, la respuesta más cabal es la que sigue: la eventual independencia del trabajo no sobreviene porque no existe una vinculación de la producción a los fines que pueda ser satisfecha por un aumento en la productividad⁴⁰. El fin de la producción –y esta es toda la clave del enigma– es un medio dirigido a otro medio, más concretamente, a la creación de valor⁴¹. Marcuse no extrajo esta conclusión y, como muchos de sus contemporáneos, pensó que la progresiva mecanización del trabajo posibilitaría una liberación para el ser humano:

“La aplicación continuada de la racionalidad científica alcanzará un punto final con la mecanización de todo el trabajo socialmente necesario pero individualmente represivo (...) Pero este estado será también el fin y el límite de la racionalidad científica en su estructura y dirección establecidas. El progreso ulterior implicaría la *ruptura*, la conversión de la cantidad en calidad. Abriría la posibilidad de una realidad humana esencialmente nueva; la de la existencia en un tiempo libre sobre la base de las necesidades vitales satisfechas”⁴²

El devenir de la historia le ha quitado esta razón, no solo a tiempo pasado, sino a tiempo futuro. Es cierto que las nuevas tecnologías han reducido la cantidad necesaria de trabajo para mantener la producción. Pero esta lectura implica desconocer la dinámica interna del sistema capitalista: ante unos niveles de producción estancos la productividad aparecería orientada a la finalidad de las necesidades humanas, que sí son fijas. Si las cosas se dieran así, la creación de valor –auténtico fin de la producción capitalista– colapsaría. ¿En qué

³⁹ La pregunta, aunque hoy muy extendida, es en todo caso absurda: imaginar un capitalismo sin trabajo es tan contradictorio como pensar un trabajo ajeno al tiempo histórico del capital. Capitalismo y trabajo son categorías indisociables.

⁴⁰ La respuesta no es completa, como en seguida veremos. La desvinculación de la producción capitalista con los valores de uso que genera se deriva de la dinámica propia del capital: las máquinas no podrían nunca reemplazar al trabajo humano porque solo este último genera valor.

⁴¹ Jappe, A., *Las aventuras de la mercancía*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2016, pp. 70-71.

⁴² Marcuse, H., *op. cit.*, p. 258.

sentido? Veámoslo. Para ello es conveniente abordar primero una breve introducción a las principales categorías de análisis de la teoría marxista del valor.

2. La teoría del valor: una antesala del colapso

“La *forma de valor*, cuya figura acabada es la *forma de dinero*, es sumamente simple y desprovista de contenido. No obstante, hace más de dos mil años que la inteligencia humana procura en vano desentrañar su secreto”⁴³.

Las mercancías que intercambiamos para satisfacer necesidades humanas (ropa para vestir y protegernos del frío, alimento para comer, etcétera) poseen, además de ese valor de uso que le es inherente⁴⁴, un valor de cambio⁴⁵: una cantidad de una mercancía se entrega a cambio de una cantidad de otra mercancía. Por ejemplo, una chaqueta se intercambia por 10 kilos de arroz. Es fundamental que ambas mercancías sean distintas. Como ya supo ver Aristóteles⁴⁶, todo intercambio relaciona dos objetos cualitativamente desiguales: nadie entregaría una chaqueta por una chaqueta idéntica ni mucho menos 1 kilo de arroz por 5 kilos de arroz. Pero, entonces, ¿cómo se establece esa relación de equivalencia por la que una chaqueta *vale* 10 kilos de arroz, si *a priori* el arroz y la chaqueta nada tienen en común? Si ambas mercancías fueran radicalmente inconmensurables, no se podría decretar ninguna equivalencia entre ellas⁴⁷. Es necesario, por tanto, que compartan alguna propiedad que permita la comparación. Ese *algo* en común es su *valor* o, más específicamente, el *trabajo humano* que las ha creado⁴⁸. De esta forma, si para la producción de una chaqueta necesito una hora y para obtener 20 kilos de arroz requiero de dos, el valor de los 20 kilos de arroz será doble en relación con el valor de la chaqueta, posibilitando el intercambio de una chaqueta por 10 kilos de arroz. Nada importa la forma *concreta* de esos trabajos. Ya se trate de una actividad al aire libre recogiendo granos de arroz o en un telar hilando una chaqueta, lo relevante para el valor de cambio es la *cantidad* de trabajo: el tiempo de su duración⁴⁹. Por eso, Marx lo

⁴³ Marx, *El capital...*, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 44.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 45.

⁴⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 164.

⁴⁷ Es habitual –al menos jurídicamente– considerar que una vida humana no tiene equivalencia en ninguna mercancía: es invaluable, carece de valor de cambio.

⁴⁸ Marx, *El capital...*, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 48.

denominó trabajo *abstracto* –y, por tanto, indiferenciado–, en contraposición al trabajo *concreto*⁵⁰.

El valor de cada mercancía no es otra cosa que la *crystalización* de ese trabajo abstracto que la hizo posible⁵¹. Pero, podría parecer entonces que el trabajo abstracto depende de las unidades de tiempo dedicadas al trabajo concreto en *cada caso*, de manera que, si demoro la producción de una chaqueta hasta las dos horas, en lugar de una, su valor debería equivaler a los 20 kilos de arroz. ¿Es esto así? Lógicamente, no. El valor no se determina por el tiempo concreto que un productor dedica a una mercancía, sino por el tiempo que, en un momento histórico particular y con unas capacidades productivas específicas, se requiere *de promedio* para su producción. En otras palabras, el valor de una mercancía se define por el *tiempo de trabajo socialmente necesario*⁵² que su elaboración requiere, lo que muestra que tanto el trabajo abstracto como el valor que produce son esencialmente sociales. Por eso, cualquier innovación tecnológica afecta a ambas magnitudes. Si un aumento de la productividad permite ahora producir 20 kilos de arroz en una hora, en lugar de en dos, el trabajo abstracto y el proceso de valorización se verán modificados: el sistema de equivalencia entre la chaqueta y el arroz se reconfigurará de acuerdo a los nuevos criterios. Tras la difusión de dicha tecnología, una chaqueta pasará a valer 20 kilos de arroz, en lugar de 10.

Como han señalado Kurz y Jappe, este juego de ajuste y reajuste está ya previamente contenido en la misma producción de la mercancía⁵³ –único proceso de creación de valor–, con independencia de que tenga o no éxito en el intercambio mercantil⁵⁴. Se trata de un *a priori social*⁵⁵. Matiz de importancia, ya que permite trascender el flujo de la distribución y la circulación, para abordar también el proceso de producción como un *hecho único* del sistema capitalista. Kurz y Jappe rompen así con una concepción ontológica del trabajo propia del marxismo tradicional –y no tan tradicional–, que pensaba el *trabajo* como una categoría independiente del tiempo histórico y consustancial a la vida humana. Por supuesto, los seres humanos han desarrollado siempre actividades físicas para sobrevivir: la caza o la recolección neolíticas lo eran. Sin embargo, como veíamos hace un momento para la materia que históricamente se presenta objeto *para un*

⁵⁰ *Ibidem*, p. 47.

⁵¹ *Ibidem*, p. 47.

⁵² *Ibidem*, p. 48.

⁵³ *Ibidem*, p. 90.

⁵⁴ Jappe, A., *Las aventuras de las mercancías...*, *op. cit.*, p. 65.

⁵⁵ Kurz, R., *The substance of capital*, Londres, Chronos publications, 2016, pp. 70 y siguientes.

*sujeto*⁵⁶, esta realidad fisiológica no es dissociable de la organización social en la que se ejecuta: el acto puro de construir una casa puede ser idéntico en la Edad Antigua y en la Edad Moderna, pero si desplazamos la mirada de la esfera privada a la arquitectura social que la envuelve, constataremos dos actos esencialmente distintos. Por eso, cuando Marx habla de “gasto productivo de cerebro, músculos, nervios, manos, etc. humanos”⁵⁷ no lo hace de forma transhistórica, sino que circunscribe dicho *gasto productivo* a la sociedad capitalista: una actividad física del trabajo como entramado articulador de la totalidad social. Esta recepción abre la posibilidad a la crítica radical *del* trabajo, desvinculándose de las contiendas marxistas por acceder a la propiedad de los medios de producción o de las modernas reivindicaciones sindicales por un *trabajo digno*. La lucha no se integraría entonces *dentro* de la composición y distribución del trabajo, sino en su *afuera*: una lucha por su estricta abolición.

Pero volvamos al análisis del capital. La relación entre la chaqueta y el arroz es extensible al resto de mercancías, en tanto que todas ellas han sido producidas por unidades variables del mismo trabajo abstracto. De esta forma, una cantidad determinada de chaquetas puede ser intercambiada por cantidades determinadas de trigo, café, libros o armas. Todas representan una proporción mayor, menor o igual de la sustancia de valor de las demás, a su vez determinada por el tiempo socialmente necesario para su producción. Esta extensión total de la equivalencia solo es comprensible desde la *relación social* que compone la forma-valor⁵⁸. ¿Cómo fijar esta perpetua oscilación de las equivalencias? Muy sencillo: debemos seleccionar una única especie de mercancía –por ejemplo, una chaqueta– y excluirla del resto para expresar el valor contenido en todas las demás mercancías por su relación con la primera. Una sola chaqueta equivaldrá a una cantidad variable de cualquier mercancía (10 unidades, 500, ¼, 0,001, etc.). El resultado es la *forma general del valor*. “Las mercancías representan ahora su valor 1) *de manera simple*, porque lo representan *en una sola mercancía*, y 2) *de manera unitaria*, porque lo representan en la misma mercancía”⁵⁹. Hemos elegido la forma chaqueta, pero cualquier mercancía puede servir de *equivalente general*: un mechero, un cerrojo, un terrón de azúcar o una onza de chocolate. Basta con excluirla del resto para que todas las demás mercancías expresen su valor en relación con ella. Históricamente ese equivalente general

⁵⁶ Ver página 15 de este trabajo.

⁵⁷ Marx, *El capital...*, *op. cit.*, p. 54.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 70-71.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 80.

se consolidó, por la práctica social, en el oro, y solo posteriormente en la forma del precio⁶⁰. Todo el enigma del dinero se encuentra ya, por tanto, en la fórmula simple de “una chaqueta vale 10 kilos de arroz”. La forma monetaria moderna solo es un despliegue de esta forma embrionaria de equivalencia posibilitada por el valor y el trabajo abstracto que lo crea.

A simple vista, este análisis categorial de la mercancía destila simpleza y trivialidad. Justo a continuación, sin embargo, Marx incluye un apartado por lo general desatendido: *el fetichismo de la mercancía y su secreto*⁶¹. El concepto de fetichismo alude a la representación de una entidad sobrenatural y es frecuente encontrarlo en las prácticas de algunas culturas primitivas. Pero ¿qué tiene que ver esto con el mundo de la mercancía? Según Marx, todo. El conjunto de abstracciones que acabamos de identificar –*equivalente general, valor, trabajo abstracto*, etc.– y al que la mercancía se debe es interpretado por sus creadores como “caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas”⁶². La relación social que vertebra el capital y los vínculos personales a través del trabajo abstracto traspasa la esfera de los productores para alojarse como *relación social entre los objetos*. Las abstracciones cobran vida propia⁶³. No se trata, como ha sabido ver Jappe y como el propio Marx señala, de una representación invertida de la realidad, sino de toda una inversión de la realidad misma: las personas establecen *relaciones propias de cosas* al tiempo que las cosas establecen *relaciones propiamente sociales*^{64 65}. Un comportamiento a espaldas de esta dinámica es de hecho posible, pero solo acarreará el confinamiento legal, el ostracismo o una muerte prematura por inanición. El fetichismo de la mercancía como idea o representación constituye solo un ejercicio de cortesía con la realidad.

Podríamos cuestionar desde el plano moral el grado de deseabilidad de este engranaje objetivo y místico –lo haremos, efectivamente, más adelante–. Pero presumamos por

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 85-86.

⁶¹ *Ibidem*, p. 87. A pesar de su desatención, este es, muy posiblemente, el principal descubrimiento de Marx.

⁶² *Ibidem*, p. 88.

⁶³ *Ibidem*, p. 89.

⁶⁴ Jappe, A., *Las aventuras de la mercancía...*, *op. cit.*, p. 40.

⁶⁵ La mayoría de autores siguen interpretando el fetichismo como una enajenación mental colectiva, lo que subordina las condiciones de existencia del capitalismo únicamente a una dimensión *representativa o ideal*, y no *objetiva y material*. Por ejemplo, César Rendueles: “La expresión «fetichismo de la mercancía» aparece en un breve pasaje al principio de *El capital*. Marx lo usa para explicar cómo en el capitalismo la naturaleza de algunos procesos sociales muy importantes solo se muestra a través de sus efectos en el mercado, de modo que tendemos a pensar como relaciones mercantiles entre bienes y servicios *lo que en realidad son relaciones entre personas.*” (*Sociofobia...*, *op. cit.*, p. 45. *Cursiva mía*).

ahora su pulcritud moral o, al menos, su neutralidad. ¿Por qué habríamos de rechazarlo?, ¿se trata de una burda petición de principio? En realidad, existen razones fundadas. Marx pronostica un inevitable colapso del valor como resultado del desarrollo de su propia lógica⁶⁶. Por un lado, las mercancías no conforman en absoluto una unidad coherente y pacífica, sino que son continentes de dos naturalezas contradictorias: el valor de cambio que su producción material ha impreso idealmente y la forma de valor representada en el equivalente general del dinero que efectivamente adopta. Mientras que toda esfera material se acota a unas magnitudes de espacio cerradas, el valor es por definición ilimitado⁶⁷. Esta distancia entre contenido material y la forma valor es insalvable y conduce invariablemente a la destrucción del primero⁶⁸. Las crisis cíclicas del capitalismo se explican bien como recomposiciones violentas de ese dualismo que inspira la mercancía⁶⁹. Esta óptica asume, sin embargo, que la producción de valor tiende exponencialmente al crecimiento, lo que motiva el progresivo alejamiento de lo abstracto respecto de lo concreto. Pero ¿por qué esta presunción?, ¿por qué el valor tiende a su revalorización? Además de una confirmación histórica, existe una explicación.

En las sociedades capitalistas el objetivo de toda producción es la maximización de la cantidad de dinero invertida. Su ejecución es simple: una suma original de dinero (D) se intercambia por una mercancía (M) para a través de su venta obtener una suma de dinero superior a la inicial (D'). En otras palabras, *se compra para vender* a un precio superior al comprado⁷⁰. Esta sencilla fórmula resume la *ratio* capitalista y su condición de pervivencia. El dinero no es ya simplemente *dinero*, sino dinero en circulación, esto es, *capital*⁷¹. El resultado es la paradoja que ya habíamos adelantado: *la producción en el capitalismo se convierte en un medio dirigido hacia un medio*⁷², a través de un movimiento expansivo que no conoce término⁷³. El margen entre los dos extremos (entre

⁶⁶ Las crisis no son una *pausa* de la dinámica del capital, sino parte de la producción contradictoria de las mercancías: “El simple hecho de que la mercancía tenga una doble existencia, una vez como producto determinado que contiene idealmente (contiene de modo latente) su valor de cambio en su forma de existencia natural, y luego como valor de cambio manifiesto (*dinero*), que a su vez ha cercenado toda vinculación con la forma de existencia natural del producto, esta doble y *distinta* existencia debe pasar a ser *diferencia*, y la diferencia debe pasar a ser *oposición* y *contradicción*”. (Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Volumen 1, México D. F., Siglo XXI, 2005, p. 72).

⁶⁷ Postone, M., *op. cit.*, p. 33.

⁶⁸ Jappe, A., *Las aventuras de la mercancía...*, *op. cit.*, p. 120. La crisis ecológica es un ejemplo.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 117.

⁷⁰ Marx, K., *El capital...*, *op. cit.*, p. 189.

⁷¹ *Ibidem*, p. 180.

⁷² Postone, M., *op. cit.*, p. 201.

⁷³ Marx, K., *El capital...*, *op. cit.*, p. 186.

D y D') ha de ser, por tanto, de carácter cuantitativo, nunca cualitativo. A esa diferencia, Marx le dio el nombre de *plusvalor*⁷⁴. Lo que este movimiento de valorización evidencia es, en definitiva, que la finalidad que gobierna las sociedades capitalistas no es la satisfacción de las necesidades humanas, sino la obtención de plusvalor. Pero ¿cómo se genera esta ganancia? Su creación no es tan simple: no todo aumento en la cantidad dineraria implica un proceso de valorización. Comprobémoslo.

La propia definición de valor –y, por tanto, vale decir también de plusvalor⁷⁵– como materialización del trabajo abstracto nos da una buena pista de cuáles son las condiciones de su producción. En efecto, el valor solo es generable a través del trabajo humano. ¿Qué ocurre entonces con los procesos de mecanización que ya en el siglo XIX empezaron a reemplazar el *capital variable* –trabajo humano– por *capital constante* –trabajo mecanizado–?⁷⁶, ¿producen las máquinas valor? La respuesta ha de ser negativa. Es cierto que las máquinas son perfectamente capaces de reproducir la actividad física del ser humano, esto es, el *trabajo concreto*. Pero en ningún caso participan del *trabajo abstracto*, cuyo carácter es estrictamente *social*. Las máquinas son ya en sí mismas valores producidos por ese trabajo abstracto, por lo que únicamente pueden transferir su propio valor contenido a los productos que crean⁷⁷. En este sentido, las máquinas pueden sin duda generar dinero y riqueza, pero nunca valor. Es más, al destruir el capital variable y auténtico creador de valor, el proceso de mecanización reduce necesariamente la masa de valor total producido. La contradicción es palmaria: la competencia brutal que rige en la selva del mercado capitalista empuja a los productores a la búsqueda desesperada de un constante aumento de la productividad, normalmente a través de innovaciones tecnológicas, iniciándose así un proceso de desvalorización. Al mismo tiempo que la destrucción del capital variable reduce la creación de valor, el incremento de las fuerzas productivas contribuye a apuntalar ese agotamiento⁷⁸. Lo podemos ver con más detalle:

Cada innovación productiva, una vez generalizada, eleva los niveles medios de producción necesarios para mantener los procesos de valorización previos a la introducción de esa *mejora*, repitiéndose el proceso en un juego de constitución y

⁷⁴ *Ibidem*, p. 184.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 236. “Si comparamos, ahora, el proceso de formación de valor y el proceso de valorización, veremos que este último no es otra cosa que el primero prolongado más allá de cierto punto”.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 252.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 242-243.

⁷⁸ Kurz, R., *Der Tod des Kapitalismus: Marxsche Theorie, Krise und Überwindung des Kapitalismus*. Laika-Verlag, 2013.

restitución sin fin⁷⁹. Pero, como acabamos de ver, este desplazamiento muestra algo inquietante: el incremento de la productividad no aumenta el valor; de hecho, lo disminuye. Con cada nueva tecnología que dinamita los patrones de productividad asentados en el mercado, el sistema entero se ve un poco más agotado: cada unidad de mercancía contiene una fracción menor de trabajo humano y, por tanto, atesora menos valor⁸⁰. Así se justifica la necesidad compensatoria de un aumento en la producción. La nueva hora de trabajo –un tiempo abstracto e invariable– se presenta transfigurada en virtud de la dinámica histórica del capital. Ahora es más densa que antes: abarca una capacidad de producción mayor que ha de desplegar si quiere mantener el proceso de valorización. Podemos imaginar así la biografía del tiempo y su diversidad de densidades a lo largo de la historia capitalista. Podríamos, de camino con Postone y Kurz, diferenciar un tiempo abstracto –anclado a perpetuidad en los contornos fijos de lo que *una hora* es– y un tiempo histórico que le imprime su forma específica, su capacidad y su rentabilidad: su rostro. Si seguimos la lógica de este movimiento, alumbraríamos una sociedad condenada al permanente incremento de la productividad y donde, en algún punto, ella misma se vería incapaz de absorber los niveles de esta saturación productiva. En realidad, no es ningún secreto, llevamos ya tiempo instalados en ese desbordamiento fatal. La inundación casi patológica de productos que riega diariamente la rutina de la sociedad de consumo es solo el desenlace lógico de la dinámica del sistema capitalista, y los ríos de basura navegando los océanos son solo un síntoma más de su obscenidad.

No es este, sin embargo, el único peligro al que nos aboca la producción infinita: en el permanente juego de constitución y restitución de la densidad del tiempo, no hay lugar para un regreso al origen. Al generalizarse la tecnología que motivó el salto productivo y constituir el nuevo *grosor* del tiempo abstracto –de la hora productiva–, nunca existe la posibilidad de un paso atrás: “el capitalismo no es ningún eterno retorno de lo mismo”⁸¹. Para ser considerada tal, toda innovación debe arrojar más productos en el mismo o menor tiempo que antes. Esto es, la nueva situación acoge, de manera imperativa, siempre un volumen mayor de producción en referencia al anterior. Solo así los niveles de productividad de valor se mantienen vivos. Pero si la mecánica del sistema funciona así,

⁷⁹ Postone, M., *op. cit.*, pp. 324 y siguientes.

⁸⁰ Jappe, A., *Crédito a muerte: la descomposición del capitalismo y sus críticos*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2011, p. 112.

⁸¹ Kurz, R., *Geld ohne Wert: Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*, Horlemann, 2012, pp. 321-343. Trad. Mikel Angulo Tarancón, 2015, pp. 129-157. Disponible en <http://criticadelvalorsur.blogspot.com/2017/07/dos-textos-de-robert-kurz.html>

si estamos condenados a una escalada de producción indefinida, una pregunta emerge de inmediato: ¿es sostenible este incremento de la densidad temporal que no admite pausa?, ¿podemos permanecer a perpetuidad en ese estado de autosuperación como en una eterna huida hacia adelante? A juicio de Robert Kurz, no podemos, aunque queramos: la exponencial densificación del tiempo abstracto alcanzará un punto álgido, una cumbre final o *límite interno*, que el próximo aumento de productividad no logrará rebasar ni siquiera movilizándolo más de mano de obra y materia. Cruzaríamos entonces la divisoria hacia el ocaso de la creación de valor: su proceso de desvalorización⁸². ¿Hemos alcanzado ya ese umbral? Es difícil aventurar una respuesta categórica. Sin embargo, sí observamos algunas señales –o seísmos– que permiten vaticinar ese agotamiento.

La crisis de 2008 es una clara manifestación de este fenómeno. Pero su gestación remite a algún tiempo atrás. La incapacidad mundial para crear valor acusada desde la década de los sesenta por una tendencia general decreciente de la tasa de ganancia provocó que los costes de la producción –que no aumentan de manera absoluta, pero sí relativa– fueran amortizados cada vez con más dificultad por los beneficios obtenidos⁸³. Este callejón sin salida suscitó una respuesta desesperada: si la economía real no era capaz de crear valor a través de la producción presente, se anticiparía el eventual valor generado en la producción futura para poder mantener a flote el sistema de ganancias. El abandono del patrón oro decretado en 1971 responde a esta angustia: se quería liberalizar un dinero hasta entonces anclado a la masa tangible de oro que se guardaba en los fondos de reserva nacionales. Ningún soporte material debía arruinar el sueño capitalista de la ganancia y la valorización. Con ello, la figura del crédito se situaba en el centro de la economía. Él era –y es– su auténtico catalizador. Como es previsible, el problema no quedaba solucionado, sino pospuesto, y, acaso, agravado: el capitalismo se arrojaba al consumo de su propio futuro⁸⁵. De hecho, la economía pisa desde entonces un suelo ficticio: ya en 2016 el dinero especulado superaba en más de ciento veinticinco veces el total de dinero en metálico⁸⁶. Con el recurso del crédito, las deudas se acumulan en proporción a las tragedias: el valor adelantado y su interés con frecuencia son superiores

⁸² *Ibidem*, p. 130.

⁸³ *Ibidem*, p. 138. Se trata de una doble desvalorización: en efecto, en la producción de plusvalor, pero también, como estamos a punto de ver, en la desubstancialización del dinero como equivalente general.

⁸⁴ Rendueles, C., *Sociofobia...*, *op. cit.*, pp. 60-61.

⁸⁵ Kurz, R., *Geld ohne Wert...*, *op. cit.*, p. 141.

⁸⁶ López, G., La economía especulativa supera en más de 125 veces el dinero en metálico, El Salmón Contracorriente, 2016, recuperado el 22 de junio de 2019 de <http://www.elsalmoncontracorriente.es/?La-economia-especulativa-supera-en>

al generado a fecha de su vencimiento. Pero el proceso se repite también para saldar la deuda, se apuesta más fuerte, más lejos, se cava más hondo, anhelando que un futuro de trabajo incierto, desregulado y fugaz sobrevenga para insuflar un aire que en rigor ya no puede llegar. Como consecuencia del pinchazo de una de las burbujas gestadas alrededor del crédito –en particular, un aumento insostenible en el mercado inmobiliario del valor ficticio de sus títulos de propiedad–, en 2008 algunas de las principales entidades financieras de Estados Unidos se declararon en bancarrota y la economía mundial quebró en cadena. Los diagnósticos posteriores a la conmoción financiera siguieron sin dar cuenta de la palmaria extenuación del sistema y la dessubstancialización del capital, lo que significa que la senda hacia el abismo permanece intacta. Pero la historia del capitalismo se escribe así: un mapa de avisos contra sí mismo cuya lectura es despreciada por norma.

El anquilosamiento sistémico a la hora de generar valor se observa, ciertamente, en cada resquicio del globo. En las últimas décadas, las condiciones para su creación se han vuelto progresivamente más violentas. Y no solo se palpa esta estructura en la brutalidad de las condiciones laborales: fruto de su agotamiento, masas cada vez mayores de población son arrancadas del sistema⁸⁷. Sencillamente, sobran, estorban y por ello se las expulsa. Una condición de excedente que alcanza no solo a las personas, sino también a sus espacios y territorios. Junto al proceso de desvalorización, el valor se encuentra en una fase de concentración de dimensiones planetarias: regiones inmensas quedan desprovistas de toda actividad productiva, como tierra baldía e inútil, mientras que pequeñas islas industrializadas y muy focalizadas reúnen la práctica totalidad de la producción del valor. Pero, regresando la mirada a Marcuse, ¿qué ocurre con el destino de esas masas que son desterradas? Desde luego, no *una realidad humana esencialmente nueva*, si por ello entendemos algo distinto a la pobreza, la miseria y la marginación. Muy al contrario, la tragedia genuina de los desterrados es que la condición de supervivencia sigue pasando hoy por la pertenencia a esa categoría capitalista del *trabajo*. Las máquinas, más que una tentadora posibilidad de emancipación, han resultado ser funestas para gran parte del planeta.

⁸⁷ Jappe, A., *Crédito a muerte...*, *op. cit.*, p. 127.

3. La utopía: ¿una (im)posibilidad de la acción o del discurso?

El gran reto de toda forma de pensamiento es alcanzar una trascendencia de las condiciones que lo hacen posible. ¿Cómo subvertir el estado de cosas dado a través de las relaciones ya existentes en ese estado de cosas?, ¿cómo traspasar a través del *logos* la frontera levantada por sí mismo? Más radicalmente: ¿cómo pensar aquello que está fuera de la red del pensamiento?, ¿cabe transgredir la posición hermenéutica propia?, ¿acaso es esto admisible, atisbable, y no únicamente enunciable, o nos encontramos ante un límite absoluto?, ¿puede acaso la graduación en la diferencia, la acumulación de los matices en direcciones opuestas, abrir orificios en los muros infranqueables de la realidad constituida, escalar barreras que se antojan totales?, ¿es acaso la dialéctica, las formas de pensamiento “bidimensionales” o “negativas”, el arte de pensar lo impensable?, ¿son ellas el lenguaje de la utopía, como defenderán Adorno y Marcuse? Se trata, en todo caso, de un campo difícilmente abarcable –no digamos ya clausurable– y, desde luego, no es intención de este ensayo ofrecer un tratamiento exhaustivo. No obstante, sí creo pertinente sugerir algunas ideas muy básicas y, tal vez, en exceso atrevidas.

La primera de ellas es que una trascendencia absoluta constituye un sinsentido, ya que el resultado de esa misma trascendencia nunca sería total: estaría sometido a la necesidad de una trascendencia renovada en aras de esa totalidad, proceso que se repetiría *ad infinitum*.

La segunda idea es que la pregunta por la trascendencia es ontológicamente cerrada cuando ella misma aspira a una respuesta ontológicamente abierta. En otras palabras: la formulación por una superación del estado de cosas, del *logos*, de la realidad dada, está ya ocluida en el propio límite de su formulación, está sometida a la palabra, al texto si se prefiere.

La tercera es que el pensamiento no puede rebasarse cualitativamente en sus propios términos, esto es, mediante sus propias leyes. Y si dicho rebasamiento se ejecuta, se efectúa, acontece –ningún verbo parece oportuno– mediante leyes distintas a las del pensamiento, no podemos hablar entonces ya de pensamiento, sino de algo-otro (es

tentador traer a colación las palabras de Derrida: “no hay fuera-del-texto”⁸⁸ o la famosa sentencia de Wittgenstein: “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”⁸⁹).

La cuarta sospecha es que estas constataciones no deben ser tomadas como algo negativo o indeseable. Al contrario, permiten situar y acotar los regímenes de posibilidad para la acción y el discurso tal y como hoy los conocemos. La poderosa gradabilidad y variabilidad interna a los límites de lo real permiten la posibilidad de esa luz: forzar los horizontes del pensamiento, aunque sea dentro de sus propias fronteras, puede merecer la pena.

Por último, y quizá la idea más importante: esta trascendencia o *alterización* de lo pensable —que guarda una relación inevitable con las nociones de libertad, subversión y emancipación— es relevante no por dar continuidad a los juegos de la razón en los que la filosofía a veces se estanca, sino por servir de aproximación a lo que Judith Butler ha llamado “vidas vivibles”⁹⁰, esto es, a existencias libres, dignas y deseables para el mayor número posible de mujeres y hombres.

Es solo bajo estas premisas que el ser humano puede concebir sus utopías o, más propiamente, sus alternativas o emancipaciones (sería interesante abordar un estudio sobre los distintos términos). Pero antes de embarcarnos en las posibilidades que se abren, es razonable analizar primero cuáles son los puntos de anclaje que nos sujetan al *statu quo* dado. En *El hombre unidimensional*, Marcuse formula al menos en dos ocasiones la que, a mi juicio, es *la gran pregunta*. Lo hace una primera vez, al comienzo de la obra:

“¿Cómo pueden hombres que han sido objeto de una dominación efectiva y productiva crear por sí mismos las condiciones de la libertad?”⁹¹

Y una segunda, al final:

“¿Cómo pueden los individuos administrados —cuya mutilación está inscrita en sus propias libertades y satisfacciones y así es reproducida en una escala

⁸⁸ Derrida, J., *De la Gramatología*, Madrid, Siglo XXI, 1986, p. 202.

⁸⁹ Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, § 5. 6.

⁹⁰ Butler, J., *Cuerpos aliados y lucha política*, Barcelona, Paidós, 2017, p. 74.

⁹¹ Marcuse, H., *op. cit.*, p. 36.

ampliada— liberarse al mismo tiempo de sí mismos y de sus amos? ¿Cómo es posible pensar siquiera que pueda romperse el círculo vicioso?”⁹²

Es producto de una feliz ficción llegar a imaginar un sujeto que no esté atravesado por relaciones de poder de algún signo o cuya existencia se presente impermeable a todas las superficies que lo rozan. Este era, de hecho, el sueño ilustrado y, como otros sueños de época, se ha probado impracticable fuera de su marco abstracto. Pero si algo hemos aprendido con las corrientes posmodernas es precisamente que los signos del poder y las marcas de las superficies que nos rozan, que se alojan en la carne íntima, no responden a un orden natural de las cosas. Y es en esa desnaturalización donde toma cuerpo la brecha, el abismo: la trascendencia que es esperanza. La pregunta de Marcuse se puede reorientar por el camino de esta brecha: ¿cómo reubicar las estructuras de poder en formas que habiliten las condiciones de libertad, si estas estructuras de poder somos nosotros, si ellas nos constituyen? O en los términos planteados al inicio de este punto: ¿Cómo trascender las fronteras de nuestra composición subjetiva hacia patrones subjetivos-otros? En efecto, la toma de conciencia se revela insuficiente por sí misma⁹³. Sobran pruebas de ello. Sin embargo, si no tuviera importancia, si no alumbrara una primera y muy estrecha grieta, habría que preguntarse por qué Marcuse y otros como él perdieron tiempo importante de sus vidas en posibilitar esa toma. En realidad, tiendo a pensar que tanto él como buena parte de la Teoría Crítica creen que *la conciencia del mal estado* es un primer punto de apoyo o, en las palabras escépticas de sus creadores: un mensaje en una botella⁹⁴. Pero, ¿en qué consiste esa dominación de la que se debe tomar conciencia?

En oposición a las formas de dominación antiguas, donde la opresión y la contradicción eran abiertas y palpables a ojos del mundo —el esclavismo o el feudalismo son buenos modelos de ello—, las técnicas de sujeción modernas tienden al difuminado: son mayoritariamente anónimas⁹⁵. Por eso, es poco sensato apuntar hoy con el dedo hacia la instancia de dominación que nos subyuga desde el exterior. Más prudente parece reenfocar la mirada hacia un interior que vibra fragmentado e incoherente. Y allí detenerse: observar las dinámicas de nuestros cuerpos sometidos tanto a espacios

⁹² *Ibidem*, pp. 279-280.

⁹³ *Ibidem*, pp. 282-283.

⁹⁴ Claussen, D., *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2006, p. 231.

⁹⁵ Foucault, M., *Vigilar y castigar...*, *op. cit.*, p. 25; así como, Adorno, Th. W., *La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1962, pp. 8-9.

lumínicos preconstituidos⁹⁶, como a formas de tiempo pautadas y desfiguradas históricamente⁹⁷, atender a los gustos y hábitos que vestimos a fuerza de rutina, palpar íntimamente la naturaleza de los deseos que integramos, las fantasías, los temores, los sueños. Y no porque se encuentren *dentro* los estadios de poder y dominación que antes se colocaban *fuera*: más bien deberíamos reconocer que las demarcaciones entre lo ajeno y lo propio no son nítidas esta vez, que las gramáticas del poder anidan por igual en la miseria y en la riqueza, en la clase trabajadora y en la clase capitalista –conformándose por ejemplo ambas en un deseo general de poseer–, y que la imagen propia que nos devuelve el espejo nos contraría por haberla creído reconocible solo más allá de nuestra piel.

En puridad, no habitamos tanto el sistema, como el sistema nos habita a nosotros. Lo que explica bien nuestra secreta fascinación por su extensa tipología de violencias –desde el cine, hasta la pornografía o la guerra televisada–, el delirante deseo de obtener un trabajo que reproduce con fidelidad las pautas de los regímenes esclavos, o la aceptación de la huida y la fuga como corrección del hastío que es vivir –desde la obsesión por viajar y la frenética evasión, hasta el consumo de drogas o el suicidio–. La irracionalidad del pensamiento científico, en efecto, no se instala exclusivamente en el patrimonio de “los mercados”, “las finanzas” o “las clases privilegiadas”⁹⁸, todavía lugares comunes de resistencia para buena parte de las teorías de la izquierda. Nada más lejos. Somos propiamente *nosotros* y *nosotras* quienes incorporamos conductas irracionales a diario, y no en un grado menor al de la clase dirigente o al de las élites económicas: ellos, como nosotros, siguen el mismo orden de la mercancía. Hacerse cargo de esta realidad implica una impugnación de raíz de las principales teorías sociales sobre el poder, también de la implícita en ocasiones en Marcuse⁹⁹. Así, su propuesta unidimensional dibuja un escenario poco sofisticado de la tensión del mundo:

“La «astucia de *la Razón*» opera, como tantas veces lo ha hecho, en interés de los poderes establecidos”.¹⁰⁰

⁹⁶ Kurz, R., “Luces de progreso”, en *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2014, pp. 83-93.

⁹⁷ Postone, M., *op. cit.*, pp. 221-238.

⁹⁸ Jappe, A., *Las aventuras...*, *op. cit.*, pp. 81-82.

⁹⁹ No obstante, como veremos más adelante, su postura es errática y hacia el final de la obra adopta una perspectiva más refinada sobre el poder y la dominación.

¹⁰⁰ Marcuse, H., *op. cit.*, p. 46.

Salvo que entendamos por “poderes establecidos” el propio régimen de acción de la sociedad capitalista en su conjunto, “la astucia de la Razón” empobrece todas las existencias por igual. Marcuse, sin embargo, parece trazar una frontera entre una clase dirigente, que representaría el poder establecido y se vería beneficiada por el *statu quo*, y la inmensa mayoría de la población, que asumiría una posición subyugada y sometida por ese estado de cosas. La razón dominante coincidiría con los intereses de la primera clase. Esta comprensión asigna a la estructura de poder una función lineal y descendente: el poder es detentado por un punto –plural, si queremos, pero localizado en una jerarquía superior– que condiciona el comportamiento de otra localización inferior –otro punto plural–. Como habíamos señalado hace un momento, este esquema responde mejor a las pulsiones de los sistemas de civilización premodernos: universos atravesados por relaciones de poder muy visibles que adquieren la forma más o menos explícita del mandato. Pero esta mirada desatiende lo excepcional de nuestro tiempo: no hay detrás de las depravaciones capitalistas una mano que juega con los hilos de la historia. No encontraremos una instancia ajena al sistema que aliente subrepticia y premeditadamente a la alienación o a los procesos de degradación social:

“Ni la casta que gobierna, ni los grupos que controlan los aparatos del Estado, ni los que toman las decisiones económicas más importantes administran el conjunto de la red de poder que funciona en una sociedad. (...) la lógica es aun perfectamente clara, las miras descifrables, y, sin embargo, sucede que no hay nadie para concebirlas y muy pocos para formularlas: carácter implícito de las grandes estrategias anónimas, casi mudas, que coordinan tácticas locuaces cuyos "inventores" o responsables frecuentemente carecen de hipocresía”¹⁰¹

Por ello, denunciar la inmoralidad de los agentes que parecen regir sobre el orden social arrastra la omisión fatal de excluirlos a ellos de la trama capitalista. Si bien la temeridad del capitalismo se capta a golpe de vista por la injusticia de sus resultados, su engranaje y movimiento histórico se incardinan en un plano ajeno a la ética. En otras palabras, la apelación moral aislada, por bienintencionada que parezca, no puede paliar de raíz los efectos del capitalismo, ni mucho menos transformarlo, sino acaso alentar la comprensión profunda de su funcionamiento para así habilitar una fuga. La crisis medioambiental provee una buena prueba de este hecho: los gobiernos, las grandes

¹⁰¹ Foucault, M., *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1998, pp. 56-57.

multinacionales o la bolsa de Wall Street descuidan a conciencia la protección del medioambiente, por mucho que el dinero no les inhiba de la necesidad de respirar oxígeno en el aire. Ni siquiera cuando los parámetros éticos coinciden por azar con los intereses egoístas de una casta, aquellos prevalecen. La lógica del capital –transformar D en D’– nos aplasta a todos de forma homogénea. Solo bajo esta ley que rige como poder sobre poder, una pluralidad de fuerzas de segundo orden se abre camino: la lucha por orientar el signo de las políticas públicas, las tensiones financieras, las disputas monopolísticas, pero también la enorme gama de normatividades que operan en la socialización, la dominación patriarcal y las esferas de libertad que se le oponen. Finalmente, el poder se revela consustancial a toda relación humana. Podríamos decir, un poco provocativamente, que lo definitorio del ser humano es, de hecho, *ser* poder. Y con ello decimos mucho. En particular, que las estructuras de poder anidan en la relación entre legisladores y legislados, pero también en los formatos más simples de la amistad o de la convivencia. Podemos ilustrar estas redes de poder como un extenso manto reticular que impregna cada minúsculo espacio del campo social¹⁰². Frente a la pasividad del poder de Marcuse, un análisis de la realidad social nos arroja a un poder positivo, creador, afirmativo, y no solo limitador, represivo y coercitivo. En el pensamiento político, como señala Foucault, “todavía no se ha guillotinado al rey”¹⁰³: las teorías del poder modernas siguen presas de la arena normativa y estatal, de la soberanía y de la ley, una distorsión conceptual que descuida la riqueza de niveles, técnicas y formas de poder nacidas a partir del siglo XVIII y cuya voluntad es empujar y regir la propia vida dentro del campo de lo político. Esto obliga a resituar –y tal vez a estrechar– los marcos mismos de la libertad, pero a su vez también a expandirla: un margen importante de ella reside en cada sujeto¹⁰⁴.

Por supuesto, las herramientas de anclaje al sistema son a menudo opacas a pesar de su inmediatez. Se erigen camufladas como una suerte de *segunda naturaleza*. Podríamos mencionar, el trabajo, el lenguaje o la moda tan solo como una muestra minúscula de esta *tecnología política del cuerpo*. Pero tal vez sea la noción de consumo la que mejor ilustre las dimensiones radicales de estos dispositivos.

¹⁰² Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979, p. 146

¹⁰³ Foucault, M., *Historia de la sexualidad...*, *op. cit.*, p. 53.

¹⁰⁴ En la segunda parte del trabajo se retomará esta tensión abierta entre poder y libertad.

El consumo como forma monetarizada del intercambio moderno encarna un buen paradigma del simulacro de libertad contemporánea^{105 106}: si asumimos que cada necesidad está mediada por el dinero –lugar al que nos aboca la razón ilustrada–, ¿qué libertad resta para quien no dispone de él? La libertad se levanta no ya sobre la alteración del sistema causa-efecto, sino sobre un extenso manto de *cosas*: la elección de aquello que poseemos. El sujeto se ve en coherencia empujado a los brazos del trabajo como única garantía para un consumo libre. Sin embargo, el acto de compra jamás se clausura en la mera posesión: el sujeto consume también, y esencialmente, para relacionarse con otros y consigo mismo. Como señala el profesor Marinas:

“El consumo no es la compra: abarca escenarios y dimensiones que –más allá de parecernos racionales o delirantes– lo convierten en un hecho social complejo que recorre la totalidad de nuestra vida”¹⁰⁷

El consumo se revela como un *entramado de relaciones reales y simbólicas*¹⁰⁸ donde, tras la superficie del negocio jurídico particular, se esconde lo que hondamente somos: seres muy próximos a los cuerpos que compramos. Pero, ¿no es acaso “consumo libre” ya un oxímoron, una contradicción en términos?, ¿cómo ver nacer la libertad a manos de una agencia que cuida la presencia de los objetos más que la existencia de los *sí mismos*? Adherir cualquier marca de libertad a un acto de consumo es una operación forzosamente irracional, en tanto que el orden de lo libre es solo susceptible de aplicación en el campo subjetivo de la persona, y no en el campo objetivo que la acompaña. Existe una confusión –otra más– al relacionar la libertad con los medios que hacen posible una vida, y no con los fines que hacen de la vida un estado deseable.

Pero aún sucede algo insospechado en este estatuto de la irracionalidad consumista: los efectos del consumo en la conciencia de sus valedores pervierten los mismos

¹⁰⁵ Es Voltaire quien trae *luz*: “El comercio ha enriquecido a los ciudadanos de Inglaterra y ha contribuido a desarrollar su libertad, y esta libertad, a su vez, ha extendido el comercio, que ha sido origen de la grandeza del Estado”. Voltaire, F., *Cartas filosóficas y otros escritos*, Madrid, EDAF, 1981, Décima carta: Sobre el comercio, p. 54.

¹⁰⁶ No por casualidad, la esperanza moderna de las clases empobrecidas se resume hoy en jugar la lotería o acudir en masa a las casas de apuestas (en la mayoría de los casos, ya instaladas en dispositivos móviles para evitar las molestias de un desplazamiento). A la pregunta de cómo ser libre, la respuesta habitual es la de ganar dinero sin trabajar (gran *clickbait* de ofertas de bancos, e, incluso, de empleo). Es natural: tanto si tu salario es elevado pero las horas de tu trabajo también lo son, como si tu salario es mísero y las horas de tu trabajo también lo son, la lógica actual te aboca al sufrimiento.

¹⁰⁷ Marinas, J. M., *La fábula del bazar*, Madrid, La balsa de la medusa, 2001, p. 17.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 113.

cimientos teórico-científicos de la civilización occidental moderna. En este sentido, podríamos tomar el trato habitual que dispensamos a los objetos como el síntoma de una época. Nuestra fascinación ante su novedad en el mercado, el cuidado y la protección del nuevo modelo que llega a nuestras manos, pero también nuestra emotiva disidencia cuando el aparato no responde en el tiempo previsto, son patrones de conducta en absoluto arbitrarios. La celeridad en los procesos que propicia el actual privilegio de la inmediatez origina una respuesta lógica: el asedio de la frustración. He aquí un buen germen de nuestra violencia diaria y del sufrimiento que la atraviesa. La tecnología traza tras de sí todo un borrado de algunos de los regímenes más importantes del ser humano, como la paciencia, la serenidad o la perseverancia –motores todos de convivencia, creación y aprendizaje–. Se trata de una tragedia sin paliativos. Pero cuando golpeamos históricamente un objeto, algo todavía más inquietante se manifiesta: de golpe, asignamos cierta autonomía al objeto que reprendemos. El reproche nace, nada menos, que de la asunción de un cierto margen de responsabilidad y capacidad para decepcionar. En el corazón de nuestra existencia, los objetos se desvinculan de la inanimación y cobran vida. La lógica que subyace aquí, por supuesto, trasciende el campo limitado de lo objetual, para adentrarse a otros espacios más sutiles y siniestros. Por ejemplo, procesos que tradicionalmente eran muy próximos a las personas, como el suministro de agua y luz o las labores de acopio y reparto de alimentos, hoy adquieren distancias insalvables. La cultura del supermercado o los actuales sistemas de abastecimiento de energía son solo dos ejemplos a los que podrían sumarse otros. Aquí las cadenas y los procesos que posibilitan estos servicios se asumen como fases invisibles y cursos naturales: la luz nace del interruptor mismo, igual que la fruta y las legumbres brotan empaquetadas siempre en el mismo estante. Es esta, sin duda, una de las grandes contradicciones de nuestro tiempo: mientras que el grado de interconectividad y dependencia es el mayor conocido en la historia –accedemos a productos cultivados en las antípodas, la oscilación en el precio de una materia prima repercute en mercados remotos, etc.– el grado de vinculación y compromiso social resulta ser mínimo. Como apunta Jappe, “en la evolución del capitalismo, la socialización material y la socialización «social» son inversamente proporcionales”¹⁰⁹. La sociedad de consumo extiende así un formidable difuminado de los orígenes. Y debería extrañar: en las mismas profundidades de la era ilustrada, allí donde el conocimiento profano se había reivindicado como principal matriz de

¹⁰⁹ Jappe, A., *Las aventuras de la mercancía...*, op. cit., p. 58.

explicación, justo allí, vuelven a verse despuntar los antiguos fantasmas de la razón: el mito y la magia.

La figura del consumo se yergue así como un dispositivo masivo de conducción y subjetivación que ni siquiera logra hacer honor a los principios seculares sobre los que él mismo se instituye. Pero ¿existen otros puntos de anclaje similares distribuidos por la geografía del sistema? En efecto, se pueden proponer muchos: la performatividad de los discursos publicitarios, fílmicos, literarios, el marco de *los posibles* dibujado desde las tribunas parlamentarias, los roles desde donde se perfilan las conductas cívicas, sexuales y morales, o los estrechos márgenes de vida que operan desde la categoría *trabajo-ocio*. A juicio de Marcuse, el conjunto de estos procesos de gobierno y control confluyen en una *dominación efectiva y productiva*, no solo administrada por los *amos* y señores del mundo, como ya advertíamos, sino principalmente desplegada por los propios individuos en una suerte de automutilación rogada. Es oportuno aquí, sin embargo, insistir en los matices del término *dominación*. El pensamiento político clásico se ha obstinado en inscribir dentro de esta categoría la voz jurídica de la amenaza y el castigo, incorporado una dimensión represiva global cuyos hombros sostendrían las relaciones de dominación. Por mucho que Marcuse sofisticue su mirada hasta dispersar un origen parcial de contención, el autodomínio del sujeto sigue marcado, cuando no directamente conducido, por una instancia elitista de poder que potencialmente quedaría *a salvo*. Intuición falsa por ser históricamente falsable. Desde el siglo XVIII, es la propia “clase dirigente” quien parece ensayar un exhaustivo proceso de transformación de sí. Transformación que lejos de inspirarse en fórmulas represivas, ansía potenciar las condiciones psíquicas y materiales del sujeto. Para ello, la nueva preocupación burguesa se volcó en desplegar un repertorio de prácticas, ciencias y técnicas de poder que pretendían una maximización clasista del cuerpo y la vida. Se trataba de perfeccionar el organismo, de vigorizar la figura e intensificar los patrones vitales del sujeto burgués a través del esplendor científico, médico y cultural. La higiene, las políticas de procreación y descendencia, los usos y modos burgueses o la raza anunciaron no un programa de imperio y sometimiento, sino las demarcaciones germinales de una “clase” que luchaba por su singularización. En ningún caso, por tanto, un gobierno despótico que limite, cercene y finalmente someta el cuerpo servil del resto de la población. Al contrario,

“Hay que sospechar en ello la autoafirmación de una clase más que el avasallamiento de otra: una defensa, una protección, un refuerzo y una exaltación que luego fueron —al precio de diferentes transformaciones— extendidos a las demás como medio de control económico y sujeción política. (...) Fue un arreglo político de la vida, y se constituyó en una afirmación de sí, no en el sometimiento de otro”¹¹⁰

Podemos concluir que el consumo, en tanto que ostentación del poder adquisitivo burgués, tiene su aparición como dispositivo de gobierno en el interior de la estela trazada por este movimiento de autoafirmación. En algún punto de este tránsito —posiblemente entre mediados y finales del siglo XIX, desde luego tras el fracaso de las revoluciones de 1848— la mecánica del capital cobró independencia y lo que hasta entonces había sido atributo de un estilo de vida privativo de una clase se expandió más allá de ella. El sistema capitalista y su lógica interna —lo hemos visto— obligaba a esta propagación.

Pero, ¿qué hacer con un diagnóstico tan inquietante? Si bien Marcuse apuesta en un principio por la tecnología —previa subversión de las lógicas que la dominan— como fuente de liberación, creemos haber mostrado la perversión que las tecnologías decretan a efectos de una posible liberación. Hacia el final de *El hombre unidimensional*, sin embargo, Marcuse parece rastrear las sombras de horizontes alternativos:

“La sociedad será racional y libre en la medida en que esté organizada, sostenida y reproducida por un Sujeto histórico esencialmente nuevo”¹¹¹

Sobre la forma de levantamiento de ese sujeto Marcuse guarda un silencio incómodo, por mucho que alegue la presunta incapacidad de la teoría dialéctica para proponer una salida práctica¹¹². En su lugar, Marcuse acaba delegando su esperanza final en aquellas formas de subjetividad proscritas, excluidas, explotadas y perseguidas, que, precisamente al ser rechazadas por el sistema, incorporan las notas más altas de liberación. Ellas son revolucionarias por pura dosis de realidad. Abrigan, aún sin saberlo, la condición más radical del rechazo, la alteridad y la disidencia. Marcuse remata, por supuesto, con una cita de Walter Benjamin: “Solo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la

¹¹⁰ Foucault, M., *Historia de la sexualidad...*, *op. cit.*, p. 73.

¹¹¹ Marcuse, H., *op. cit.*, p. 281.

¹¹² *Ibidem*, p. 282.

esperanza”¹¹³. Y, sin embargo, la cada vez más incierta renovación del espíritu de Canudos se antoja hoy una solución en extremo derrotista, salvo que la interpretación en este punto adopte un giro inesperado. En efecto, Marcuse no da el paso definitivo de ofrecer un contenido para el nuevo *Sujeto histórico* que ha de venir. Pero su caída de ojos hacia los desposeídos puede marcar el primer trazo de un vacío abordable. ¿En qué sentido y de qué manera? Nuestra desconfianza hacia esa feliz esperanza que Marcuse y Benjamin depositan en aquellos sin esperanza responde a la propia constitución del sujeto desposeído: ¿se trata en algún grado de un sujeto *nuevo*?, ¿advertimos en su complexión interna atributos cualitativamente distintos a los de la *masa*? Nos encontramos, más bien, ante la esencia de un sujeto *viejo* cuyo único matiz deriva de su trágico destierro. En otras palabras, no hay revolución allí donde la esperanza de los desesperados es justamente la de poder integrarse en el sistema que los expulsa. Pero, si todo se juega en la dirección de las esperanzas, ¿no se abre la brecha tantas veces mentada en el campo de la voluntad?, ¿no es la propia querencia de la desposesión la que se postula ahora como acceso privilegiado a los espacios de virtud y liberación?

Cuando al final de su vida Foucault tropezó con el poder omnipresente al que su trabajo crítico le había arrojado, halló en la *epiméleia heautoú* —el cuidado de sí— de los griegos clásicos una herramienta útil de combate¹¹⁴. Esta podría ser nuestra arma hoy: desear la desposesión, practicar la escasez, permitir que su verdad cobre cuerpo en nuestra vida desnuda y, tal vez un día, colectivamente merecerla.

¹¹³ *Ibidem*, p. 286.

¹¹⁴ Foucault, M., *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros, II: curso del Collège de France, 1983-1984*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 21-22, pero en general todo el libro.

SEGUNDA PARTE: EL CUIDADO DE SÍ

“Raíces y alas. Pero que las alas arraiguen
y las raíces vuelen.”

Juan Ramón Jiménez, *Hacia el mar*

1. Introducción

Con motivo de una conferencia sobre Giorgio Agamben y Michel Foucault, escuché a Edgardo Castro definir la obra del primero como una reflexión sobre lo que pudimos ser y no somos, esto es, los caminos llamados al destierro por la historia del ser humano, mientras que la obra del filósofo francés procuraría más una reflexión acerca de cómo hemos podido históricamente ser lo que hoy somos. Esta descripción del pensamiento de Foucault se antoja válida, a mi juicio, por ser suficientemente amplia como para integrar en ella un propósito general que, sin embargo, no permite alojar el total de su obra en una categoría o etiqueta fija. Sería interesante, en este sentido, acercarse a Foucault como un autor que lucha precisamente por horadar caminos nuevos, por alumbrar preguntas inéditas, modelo que se distancia mucho del arquetipo de filósofo que busca clausurar y delimitar: cerrar los temas, ocluirlos, sentenciarlos.

La noción de verdad –no debe sorprender–, juega un papel decisivo aquí. Mientras que la filosofía tradicional de occidente ha trabajado frecuentemente con el lenguaje como soporte fiel de constitución de *la* verdad, Foucault utiliza la palabra como una tentativa o invitación. Sus textos pueden ser tomados como orígenes que anuncian algo cercano a una diáspora. Sugiere aproximaciones innovadoras y originales que no persiguen instaurar *la* verdad, sino que constituyen, en todo caso, un experimento, una prueba que posibilite la iluminación de *una* verdad entre otras plausibles. Esto no sitúa a Foucault en una suerte de relativismo. Al contrario: asume con rotundidad el hecho de que toda verdad cobra sentido lógico y epistémico solo dentro de un régimen propio de verdad: dentro de un orden concreto del discurso, más aún, dentro de una *episteme*. De esta forma rompe con el falso dilema entre la existencia de *una única verdad* y el *todo es verdad* al que algunos autores nos quieren abocar: la verdad se revela polimórfica por lo que puede haber formas plurales de decir verdad sin que el campo quede íntegramente abierto a cualquier forma. En otras palabras, Foucault no aboga por el *todo vale* relativista, sino por visibilizar las condiciones de posibilidad de aquello que en efecto *vale*.

Tal vez por todo ello, la tendencia habitual de querer sistematizar las obras de los grandes filósofos en universos perfectamente coherentes de ideas que *desnudan* la realidad no tenga mucha cabida aquí. Como reconoció Foucault más de una vez, su estrategia es claramente otra: en lugar de gestar un sistema que dé cuenta de *la* realidad, se propone desde coordenadas múltiples profundizar en aquello que íntimamente somos y la manera histórica en la que hemos sido constituidos. Desde ese juego entre historia y

vida, Foucault irá urdiendo nuevas relaciones entre prácticas de poder y verdad, entre procesos de subjetivación y saber, que no solo enriquecen las miradas de la filosofía, sino que declaran obsoletas algunas de las principales gramáticas de los estudios sociales. Pero ni siquiera su mirada histórica incorpora los patrones clásicos de la historiografía. En una singular reapropiación de la genealogía nietzscheana, Foucault se aventura a trazar arqueologías como método de revisión de la historia: una aproximación al origen y al nacimiento, pero también a la ruptura, a la discontinuidad, a la diferencia, a los accidentes. Esta apuesta fragmentaria que acompaña a la obra de Foucault, qué duda cabe, dispara las posibilidades de lectura del propio autor y promueve cierta diversidad en sus niveles de análisis e interpretación. Prueba de ello ha sido la pluralidad y heterogeneidad de recepciones que han operado, tanto durante la vida del autor, como, especialmente, tras su muerte en 1984. En efecto, a Foucault se le ha etiquetado en el marco de la filosofía como una cosa y su contraria: desde estructuralista –la más común– hasta neomarxista, irracionalista, liberal o neonietzscheano, entre otras calificaciones.

Sumado a los puntos ciegos o de apoyo resbaladizo que acabamos de adelantar, resulta pertinente ahora recoger uno más por su importancia para el ensayo presente: buena parte del contenido académico de los últimos años de vida de Foucault proviene, no tanto de sus obras publicadas –que por otra parte son escasas en su última etapa–, como de sus clases impartidas en el Collège de France. Esto dota de cierta singularidad a su trabajo. Si la voluntad de Foucault era la de no clausurar los textos y habilitar con ellos una apertura, esta dimensión cobra todavía más fuerza cuando se trata no ya de obras con vistas a una publicación, sino de clases impartidas oralmente y cuya divulgación era del todo desconocida para el autor. De hecho, en fidelidad a los deseos de Foucault, ninguno de los cursos impartidos por él entre 1971 y 1984 deberían haber tomado la forma de libro editado y comercializado. Una de las razones que puede justificar la relevancia concedida a sus clases es precisamente que la actitud desplegada por este autor en sus obras no se distancia demasiado de su actitud docente: en unos y otros formatos Foucault aventura tránsitos, horizontes, líneas de posibilidad que han de ser recibidos en ese mismo carácter de aventura. Otra razón que podría apoyar la utilización de sus cursos como un contenido más sobre el que pensar es su lucha personal contra lo que él llamó la función de autor: una pieza fundamental en la cultura occidental para ordenar, delimitar, asignar, excluir e

incluir dentro del espacio discursivo¹¹⁵. En realidad, en tanto que fórmulas para promover un pensamiento crítico, lo comprendido en los cursos tiene potestad para adquirir independencia de su autor.

En definitiva, las obras de Foucault en general y sus cursos en particular están atravesados por un alto grado de provisionalidad. Provisión en el sentido de suministro, de dotación que no ocluye y que sirve, todavía más que para un público, para la persona que la escribe. En este sentido los textos de Foucault son alimento del alma del propio Foucault. Toman la forma de una experiencia, un acontecimiento, una necesidad de pensarnos socialmente para así pensar un *sí mismo*. Por ello –y en contra de algunas tendencias académicas actuales– sería deseable rebajar los grados de solemnidad que a veces se han acuñado a su mensaje: el mismo pensamiento de Foucault se habría opuesto a tal pretensión. Por supuesto, esto no debe ser visto como una debilidad, sino como una fortaleza teórica: acaso toda palabra sea provisional y solo aquella que se reconoce contingente tenga fuerza suficiente para perseverar.

El objetivo de esta segunda parte del trabajo es tomar el guante que Foucault deja a lo largo de sus últimos años de vida académica profundizando en la noción del cuidado de sí y las implicaciones que esta apertura arrastra. Para ello se va a fijar la referencia principal en el libro *El coraje de la verdad*, obra que recoge los cursos impartidos por Foucault en el Collège de France entre 1983 y 1984, mismo año de su muerte. Más en particular, nos centraremos en las clases dictadas el 29 de febrero y el 7 de marzo, cuya temática versa sobre la *parrhesía* y el pensamiento cínico. Pero junto a ello acogeremos también trazos o abordajes que se reparten en los tres últimos cursos impartidos por Foucault: *El coraje de la verdad*, por supuesto, pero también *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982) y *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983).

En nuestros años recientes, la última etapa de Foucault es la que más atención ha recibido en el universo de la academia. No es casual. En esta etapa encontramos un regreso al estudio de la Grecia clásica de Sócrates, Platón y Aristóteles. ¿Por qué? ¿Se debe a un giro en los intereses de Foucault? Muchas voces han visto aquí un salto, una suerte de impugnación a sus obras anteriores, un repliegue de los caminos transitados para justamente comenzar desde cero en los orígenes griegos. Sin embargo, puede que

¹¹⁵ Sería interesante, no obstante, observar en qué medida el propio Foucault termina tropezando con la trampa, desvelada por él, de la función autor, y cómo esta voluntad última de únicamente publicar aquello que había sido sometido a su consentimiento violenta –o no– su crítica a la función autor.

Foucault no abandonara nunca el pulso vital de sus investigaciones y lo que algunos llaman giro o ruptura se desvele en realidad como una problematización –una desde luego más compleja– del tema originalmente planteado. Tal vez este fuera su propósito real desde el inicio: relacionarse con su sí mismo, conocer el ser humano que es Foucault, de manera que sus tesis más conocidas acerca del poder, los sistemas de veridicción o los procesos de subjetivación constituyeran únicamente apéndices de conocimiento dentro de una apuesta más radical. Tal vez –y por tratarse de Foucault este *tal vez* debe adquirir especial virulencia– el verdadero fundamento no fuera nunca estudiar estas grandes tematizaciones en tanto que fines académicos, sino que era desde un principio radicalizar el estudio del *sí mismo*: una sumersión en el estatuto de la verdad y su relación con el propio sujeto que es Foucault.

2. El cuidado de sí

Para llegar a este interés por el cuidado de sí, Foucault ha tenido que desplegar primero una profunda crítica a los cimientos de la epistemología moderna, donde el sujeto se erige como clave y fundamento de todo conocimiento, por un lado, y, más tarde, a las formas modernas de producción de subjetividad, esto es, una crítica al sujeto políticamente modelado y a la dimensión biopolítica del poder. Sin embargo, como supo ver Deleuze, Foucault tropieza con un obstáculo resultado precisamente de la complejización de su trabajo crítico: ¿cómo romper con un poder que se revela omnipresente?¹¹⁶ ¿cómo rebasar ese magma reticular que constituyen las relaciones de poder? Foucault adopta entonces una mirada ciertamente distinta: en lugar de situar la crítica en los espacios formativos del *afuera* del sujeto, su reflexión va a abordar ahora las instancias de constitución del sujeto desde el propio sujeto: cómo los mecanismos de poder no solo coartan, impiden y adoptan formas negativas, sino que suscitan patrones propositivos y activos que rigen la relación que cada sujeto tiene con sí mismo. Pareciera entonces que, en lugar de sortear el problema planteado por el poder, esta nueva perspectiva lo acrecienta: no solo el poder se instala en todo el entramado social, sino que es capaz de atravesar la propia materia del cuerpo, su sí mismo; es capaz de colonizarnos. Pero, a la vez que recrudece y expande la dimensión de las relaciones de poder, propicia también una grieta por la que Foucault va a adentrarse: las relaciones de poder solo son concebibles en tanto que se ejercen sobre

¹¹⁶ Foucault, M., *Historia de la sexualidad...*, op. cit., p. 55.

sujetos libres. Un poder absoluto disuelve cualquier relación de poder. Más específicamente, en palabras del autor:

“Tiene que haber entonces, para que se ejerza una relación de poder, siempre de ambos lados al menos cierta forma de libertad. Aun cuando la relación de poder está completamente desequilibrada, cuando verdaderamente se puede decir que uno tiene todo el poder sobre el otro, un poder no se puede ejercer sobre el otro sino en la medida que aún le queda a este último la posibilidad de matarse, de saltar por la ventana o de matar al otro”¹¹⁷

Como él mismo señala enseguida, “si hay relaciones de poder a través de todo el campo social es porque hay libertad por todas partes”. Por fin, la libertad –o más exactamente las prácticas de libertad– emerge con fuerza como una posibilidad latente. Esto explicaría muy bien por qué, a pesar de que el poder aspira siempre a crear relaciones de dominación, nunca termina de clausurarse: necesariamente su relación ha de quedar abierta. Por supuesto, los márgenes de libertad son variables y en ocasiones son muy estrechos, como en los casos de una dictadura o un régimen esclavista. Pero si existe ese margen, ¿cómo podemos trabajar para favorecer su apertura? Es justamente en este lugar donde irrumpe la noción de cuidado de sí –en griego, *epiméleia heautoú*–.

Para entablar un primer acercamiento a la noción del cuidado de sí y mostrar los marcos generales en los que esta idea se incardina, creo más oportuno dejar que el mismo Foucault tome de nuevo la palabra:

“Se puede deducir del Alcibiades de Platón una teoría global del cuidado de uno mismo según la cual no se puede alcanzar la verdad sin una cierta práctica o sin un cierto conjunto de prácticas totalmente específicas que transformen el modo de ser del sujeto, que lo cualifiquen transfigurándolo”¹¹⁸

Tenemos por tanto que, en la Grecia de Platón –y es importante puntualizar el contexto–, el cuidado de sí toma cuerpo en un conjunto de prácticas muy concretas que pretenden alcanzar la verdad por medio de la transformación del modo de ser del sujeto. Se manifiesta con ello una relación bastante estrecha entre ese conjunto de prácticas, el

¹¹⁷ Foucault, M., “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, *Nombres*, (15), 1999, pp. 269-270.

¹¹⁸ Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1994, p. 45.

estatuto de la verdad y los modos de existencia. A lo largo de las siguientes páginas trataremos de ahondar precisamente en las implicaciones de esa relación.

3. La *parrhesía*: ejercicio de la verdad como cuidado de sí

Como acabamos de ver en el *Alcibíades*, el cuidado de sí apela a un conjunto de prácticas determinadas. Pero ¿en qué consisten concretamente esas prácticas? De acuerdo con Foucault¹¹⁹, en el cuidado de sí existe una continua remisión al *gnothi seauton* – conócete a ti mismo– del oráculo de Deflos. El cuidado de sí, el ocuparse de uno mismo, significa exactamente conocerse. Sin embargo, esto solo nos convoca ante otro interrogante: ¿en qué consiste conocerse?

Foucault dedicó sus dos últimos cursos en el Collège de France a un tema muy específico: la *parrhesía*¹²⁰, concepto griego que suele ser traducido por “decir veraz” o “decirlo todo”. El inaugurador de esta práctica, a juicio de Foucault, es Sócrates¹²¹. El filósofo griego dedicó su vida en Atenas a la indagación permanente de las almas que la habitaban, invitando al cuidado de sí, probando la fidelidad que los habitantes prodigaban a la verdad que residía en ellos, incitando al examen de su *bíos* y a la rendición de cuentas (*didonai logon*). En definitiva, su vida no es sino una entrega absoluta al recordatorio de la verdad y del cuidado de sí. Pero no solo su vida fue el testimonio más puro del decir veraz. Sócrates reivindicó esta *parrhesía*, este coraje de abrazar incondicionalmente la verdad, con especial fuerza en el momento de su muerte. Tanto en el *Critón*, como en la *Apología de Sócrates* y en el *Fedón*, el filósofo ateniense exhibe la verdad como un valor superior a la posibilidad de la propia muerte. De ello da cuenta, precisamente, en el juicio que determinó su sentencia a muerte:

“No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 51.

¹²⁰ Foucault distingue entre *parrhesía* política y ética (Foucault, M., *El coraje de la verdad...*, *op. cit.*, pp. 100-103). Mientras que la primera señala lo que hay que hacer y, una vez dicho, se aparta, la *parrhesía* ética constituye la vocación de toda una vida. Si bien ambas son peligrosas para sus practicantes, tienen rasgos, características y objetivos claramente diferenciados.

¹²¹ *Ibidem*, p. 87.

obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo”¹²²

Pero, al fin y al cabo, ¿por qué la verdad?, ¿por qué este énfasis en el ejercicio del decir veraz?, ¿y por qué, en fin, la búsqueda de la verdad como el gran motor de la cultura occidental a lo largo sus siglos de historia? Esto constituye un problema para Foucault. En una entrevista realizada en sus últimos meses de vida, Foucault deslizó una respuesta que, a mi juicio, habilita espacios fértiles de reflexión: ¿por qué la verdad?, él responde: porque es ella la que permite desplazar los efectos de la dominación¹²³. En efecto, me atrevo a sugerir que, más que de un compromiso ciego a favor de la verdad y contra la dominación, lo que se revela aquí es un complejo juego entre razón y dolor, entre la práctica reflexionada de la libertad que es la ética¹²⁴ y el sufrimiento. Si en el uso del lenguaje existe el riesgo de olvidarse de uno mismo, de “olvidar lo que soy”¹²⁵, si este olvido constituye una amenaza real de dominación, entonces a la pregunta de por qué debemos mantenernos firmes en la consecución de lo que somos, debemos replicar con firmeza: porque en el olvido de esa verdad reside el dolor de sí y aún de los otros. Ciertamente, los anclajes del dolor pueden tener recorridos fracturados, longitudes encubiertas; a veces son heridas que se muestran a plena luz, explícitas y marcadas; en ocasiones brotan tenues cicatrices que revelan la localidad de una dolencia apenas sentida. En todo caso, y he aquí un desenlace al enigma de la verdad, el dolor acompaña a cada ejercicio del *descuido de sí*. Al contrario, cuando encarnamos la verdad que somos y la exponemos sin atender a las consecuencias de su exposición, transitamos hacia una existencia libre de padecimiento dentro y fuera de sí. Más claramente, si en la mentira tropezamos con el autosometimiento y las múltiples formas de angustia arrastradas, en el hablar veraz se abre un espacio para las prácticas de la libertad. Es, creo, en este preciso sentido en el que la *parrhesía* emerge como una práctica constitutiva del cuidado de sí.

¹²² Platón, *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1998, 28b.

¹²³ Foucault, M., “La ética del cuidado...”, *op. cit.*, p. 273.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 260.

¹²⁵ Foucault, M., *El coraje de la verdad...*, *op. cit.*, p. 89.

4. El cinismo: un arte de vivir

Tomando como modelo los diálogos platónicos del *Laques* y el *Alcibíades*, Foucault cree encontrar una marca divisoria que separa dos formas distintas de entender el cuidado de sí: mientras que en el *Alcibíades* la rendición de cuentas remite finalmente a la autocontemplación del alma (*psykhé*), en el *Laques* esa misma rendición de cuentas adopta una vía sustancialmente distinta. En efecto, cuando Sócrates invita al cuidado de sí en el *Laques*, no se refiere a la autocontemplación del alma, sino a rendir cuentas del *bíos*, de la propia vida y la manera en la que conducimos nuestra existencia¹²⁶. Con ello se muestra que existe un coraje del decir veraz cuando se trata de descubrir el alma, pero también cuando se trata de cultivar el estilo y forma de vida. El primero dará lugar a la metafísica del alma, mientras que el segundo fundará la estética de la existencia¹²⁷. Ambos, por supuesto, son perfectamente compatibles¹²⁸. Lo que interesa a Foucault, sin embargo, no es remarcar esta separación, sino, más precisamente, comprender “de qué manera se combinaron el objetivo de una belleza de la existencia y la tarea de rendir cuentas de sí mismo en el juego de la verdad”¹²⁹. Para profundizar en esta cadena de relaciones, va a servirse de la corriente cínica como campo privilegiado de estudio.

¿Por qué la elección del cinismo? La razón es sencilla: en el cinismo el modo de existencia y la *parrhesía*, el decir veraz, están estrechamente vinculados el uno al otro. El cínico es el mendigo sucio que vagabundea por la ciudad, sin casa, familia, hogar o patria; se cubre con harapos, descuida la imagen, y habita el mundo como lo haría un perro o una rata. Sin embargo, existe una diferencia importante con la animalidad: la posibilidad de elección. Es más, no deberíamos, a juicio de Foucault, tomar estos rasgos como simple anécdota: constituyen el núcleo de toda una manifestación de la voluntad. La mendicidad, la desposesión, el rechazo a las artes de la higiene, y, en general, su sencillez extrema, responden con fidelidad a la idea de una forma de existencia específica: son una condición de posibilidad para no tener ataduras; implican una reducción de las cosas inútiles; y, por último, sirven a modo de prueba: manifiestan las únicas cosas indispensables para la vida humana. En definitiva, los rasgos asociados a la carestía cínica tienen la poderosa función

¹²⁶ *Ibidem*, p. 172.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 173.

¹²⁸ Foucault propone los ejemplos del cristianismo y del estoicismo como prueba de esta compatibilidad: en el cristianismo encontramos una pluralidad de estéticas de la existencia bajo una constante metafísica del alma, mientras en los estoicos hallamos una única estética de la existencia que atraviesa a lo largo de los siglos una pluralidad de metafísicas del alma.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 175.

de dejar que la verdad cobre cuerpo en la propia vida¹³⁰. Operan como una *aleurgia* – acto de producir verdad–. El decir veraz se corporiza en la existencia dotando a la carne de voz propia. La verdad cínica logra así trascender el campo del discurso para colonizar la acción: a flor de piel se exhibe. Por esta razón, el cinismo apenas cuenta en rigor con textos, y mucho menos con una doctrina teórica. Su transmisión a lo largo de la historia se ejecuta a través de la actitud cínica misma, normalmente por medio de relatos, cuentos, ejemplos, que permiten dar cuenta de esa encarnación. En este sentido, Foucault va a trazar una línea histórica que pretende recuperar algunas continuidades en esta transmisión¹³¹.

Pero lo que interesa para el propósito de este trabajo no es tanto ahondar en el abanico de modalidades históricas que la corriente cínica ha adoptado, sino propiciar un acercamiento entre esta vida cínica como exhibición desnuda de la verdad y las prácticas de poder comprometidas en el cuidado de sí.

5. Verdad y poder: un compromiso del sí y el otro

Retomemos ahora un hilo que habíamos cerrado, sin duda, con demasiada premura. Se trata del funcionamiento del poder y su relación con las prácticas de libertad. Veámos en el segundo punto de esta parte del ensayo que es precisamente porque el poder adquiere presencia en toda relación humana –es, en definitiva, consustancial a ella–, que la libertad aflora como una posibilidad real inherente a todo campo social pensable. Pero, podemos preguntar, ¿en qué consiste esa libertad?, ¿cómo se conforma? De acuerdo con Foucault, bastaba la eventualidad de que uno de los polos del vínculo pudiera darse muerte, saltar por la ventana o matar al otro para que tal relación permaneciera abierta. De no ser así, se afirmaba, de constituirse una relación donde de facto toda posibilidad de modificar, alterar o variar la ratio de fuerzas quedaba cancelada, por definición no estaríamos entonces ante una relación de poder, sino ante algo similar a la disposición de una *cosa*. Pero el *ser cosa* entraña un estatuto cualitativamente distinto al del *ser humano*, esto es, su realidad escapa a cualquier hipotética esfera de decisión: es un *factum*. La continuación

¹³⁰ *Ibidem*, p. 185.

¹³¹ En particular, Foucault rescata tres soportes fundamentales: la cultura cristiana vinculada al ascetismo, los movimientos revolucionarios del siglo XIX y su proyecto de “vida revolucionaria”, y, por último, el arte moderno como herramienta ofensiva del decir veraz.

del silogismo es sencilla: en tanto que sujetos y no cosas, estamos irremisiblemente sumergidos siempre en juegos de poder. Si esto es así, ¿qué estatuto debemos conceder a ese “darse muerte” o “saltar por la ventana” donde parecen residir los umbrales más exigüos de la libertad?, ¿no es acaso este último acto de soberanía una forma alternativa también de poder? Es razonable responder que sí. La libertad y, más precisamente, su puesta en ejercicio, es en esencia una práctica más de poder: un resorte, un *dictum* de la voluntad si se quiere, capaz de transformar y reorganizar un estado anterior de fuerzas. Como ya anunciamos en la primera parte de este trabajo, lo definitorio del ser humano es, de hecho, *ser poder*. Pero si la libertad se descubre como una práctica de poder, otra evidencia se hace de inmediato presente: en tanto que el poder no se despliega en el vacío, sino que convoca siempre a una tensión entre dos o más sujetos, la libertad misma ha de ser también una relación. ¿Una relación con qué o con quién?, ¿acaso con las subjetividades comprometidas en la red de poder? Pareciera que sin un vínculo de algún tipo con los integrantes en la relación de poder no sería admisible ningún grado de variabilidad en las fuerzas que la integran. Y, sin embargo, la relación matriz, aquella de la que brotan las demás, no hunde su pulsión en un deseo de modificar al otro, sino, al contrario, en una voluntad de modificar el *uno mismo*. En una aproximación rigurosa a una posible ontología de la libertad, se constata que su práctica tiene por objeto la transformación de sí, y es tan solo en cadena, secundariamente, que puede repercutir relacionalmente en el otro o, más precisamente, en las prácticas de libertad y dominación del otro. Dicho de otro modo: en el extremo de la relación implicada por la libertad se halla la esfera del *yo* que somos. Pero la magnitud del horizonte que la comprensión foucaultiana posibilita es todavía más rica: si la práctica de poder que es la libertad acciona el sí mismo y no solo al otro, entonces las mismas prácticas de opresión de las que nace esa libertad parecen morar también el sí mismo y no únicamente el otro. En absoluto se está sugiriendo que el sí mismo se oprime por obra de su voluntad. De lo que se trata, más bien, es de acoger una comprensión del poder que no radique primordialmente en fuerzas exógenas al sujeto. Se marca distancia así con una inexactitud conceptual recurrente: fijar el poder dentro de aquellos espacios que son ocupados en exclusiva por un orden heteronormativo. En contra, las redes de poder, mayoritariamente impersonales en la época moderna¹³², operan desde una profundidad interna, sirviendo a la colonización de lo subjetivo y lo identitario, y solamente desde ahí pueden someter a

¹³² Foucault, M., *Vigilar y castigar...*, *op. cit.*, pp. 178-179.

su disciplina sin rostro. Como resultado, las fronteras tradicionales de lo extraño y lo propio se fludifican. La alteridad se torna tan habitable como nuestro cuerpo para ella. Lógicamente, no se extingue el antagonismo radical que podemos ver, casi de golpe, entre la clase explotada y la clase burguesa, o entre el género masculino y el femenino fruto de siglos de opresión. Lo que ocurre es que la trama de poder que está en juego se complejiza, se pluraliza y se matiza, arrojando una radiografía más cabal de sus tensiones. Es sobre este preciso escenario, sobre ese magma en constante recomposición, donde se dan encuentro las formas variables de libertad.

Podría cuestionarse no sin cierta razón lo siguiente: ¿cómo atreverse a sugerir que el poder actúa desde las entrañas del sujeto cuando el sujeto vive física y jurídicamente encarcelado?, ¿cómo aventurar siquiera una interpretación del poder que lo acerque a una colonización del sí cuando son regímenes políticos y naufragios económicos los que coartan de facto las posibilidades más básicas de existencia? Esto es indiscutible. Y demandar cualquier simulacro de “moral de esclavos” luce hoy como una derrota impracticable. Con todo, si nos propusiéramos trascender el hecho empírico de la negatividad que se respira, si por un momento optáramos por no circunscribirnos al puro sentir contingente, alumbraríamos tal vez los filos de otras inquisiciones: ¿qué poder está afectando sobre ese poder que palpamos con las manos?, ¿qué instancia decide el modelo de orden y deseo que incorporan los grandes regidores del mandato?, ¿por qué el poder se ha configurado aquí como una relación de dominación y no como una relación de libertad?, o, más radicalmente y con ello nos acercamos al punto que quería alcanzar: ¿es razonable instaurar *a priori* una diferencia entre desposeídos y acomodados, entre presos y exentos de carga, entre amos y esclavos, con base en la libertad que cultiva el cuidado de sí?, ¿no potenciará la acumulación de posesiones –estancia habitual del poder represor y lema de la libertad moderna– el más grave *descuido de sí*? Los marginados, los inadaptados, los proscritos, los perseguidos nos recuerdan punto a punto los patrones de la vida cínica. Con una salvedad que parece un abismo: el rechazo visceral de su escasez. Su aspiración no es, a fin de cuentas, diferente a la de los caciques que someten la materia del mundo: transitar hacia un mayor volumen de posesión. Y bienvenidas fueran las excepciones en todo bando. En cualquier caso, la convicción que se sugiere es todavía clara: cualquier relación de dominación encuentra su fundamento en formas de existencia ajenas al cuidado de sí. No hay déspota libre y no puede haberlo, porque el poder que no es libertad, se torna opresivo. Por esa razón, las estrictas facultades que socialmente

asignamos al campo de la libertad –el movimiento, la libre reunión o el acceso al alimento¹³³–, no comparten gramática con esta atención del cuidado, son partícipes de otra esfera, y puede que su disfrute solo disfrace en grado la angustia del sí.

Con esta nueva obturación podemos mostrar al desnudo el vínculo que habita entre ética y verdad y la manera en que ambas se atraen hacia el terreno común del cuidado de sí. Hablar la verdad cínica, que nunca es hablarla sino vestirla o blandirla, se erige entre la gama de prácticas ritualistas como el destierro de la herida o como el deber de no herir. Este hablar veraz no daña ni sufre y quizá por eso ponga en riesgo la vida: su coherencia tiende a despertar confesiones indeseadas en la existencia hipócrita y falaz. Pero, contra lo que algunos creen, no se gesta en esta exhibición vital un individualismo de corte moderno donde la óptica ajena es despreciada por norma. Hallamos, al contrario, una firme demarcación que con frecuencia se olvida, a saber, que todo cuidado de sí atraviesa por necesidad la piel del otro: como pupila que se refleja en otra pupila para reconocerse¹³⁴, en el otro vemos parte de la verdad que somos, en él nos ponemos a prueba y ante él rendimos cuentas¹³⁵. Y es natural: al vivir inmersos siempre en relaciones de poder, bien de dominación o de libertad, cuando cultivamos nuestro cuidado de sí inmediatamente cultivamos el cuidado del otro. Más aún, ¿quién sería Sócrates ante la eventual privación del otro? La respuesta muestra que en el espíritu de la *parrhesía* los contornos entre el sí y el otro nunca aparecen nítidos: se perfeccionan en la verdad.

Topamos por fin, y casi para concluir, con un problema que bien puede ser una catástrofe. El cuidado de sí interpela siempre al otro, pasa por él, lo compromete y en ese recorrido vemos articularse todo el abanico de prácticas implícitas en la libertad. Esta era la comprensión de los antiguos griegos y en ella reside su marca revolucionaria. Pero, quedémonos más cerca esta vez: ¿cuánto de estas prácticas resultan inteligibles para la sociedad de hoy? Si ya instalado en su época, el coraje de la verdad fue criticado, condenado y, en los casos más extremos, reprimido con la muerte¹³⁶, hoy sencillamente aparece como un tímido resuello extraviado en la inmensidad del tiempo. No tiene lugar. El mundo que habitamos parece trazar ante sí un borrado automático de cualquier

¹³³ Sobra decir que el alimento, el refugio, la protección y otros bienes básicos son condición de posibilidad de toda vida.

¹³⁴ Es, de hecho, la metáfora con la que Platón en el *Alcibíades* ilustra el conocimiento del alma.

¹³⁵ En coherencia, el título de los dos últimos cursos de Foucault lleva el nombre de “El gobierno de sí y de los otros”.

¹³⁶ Foucault, *El coraje de la verdad...*, op. cit., p. 211.

contenido *parrhesiástico*. Su íntimo estatuto dentro de la verdad hace tiempo que perdió autonomía¹³⁷: frente a él, las otras modalidades de veridicción –el decir veraz profético, el técnico y el de la sabiduría– se han impuesto y lo han enterrado. Ninguna de las variedades que restan en el juego de la verdad suscita la transformación de la *parrhesía*: convertirse en un ser nunca sido como acceso a la verdad encarnada. Desearíamos, en este sentido, que algunas de las formas privilegiadas de existencia hoy se acercaran a las de aquel griego desaseado que transitaba las calles de Atenas hace más de dos mil años. Pero lejos de acotar cualquier revolución en los regímenes de la verdad, el mundo de hoy parece promover la extinción de toda forma de vida: también de la pregunta.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 46.

TERCERA PARTE: EL CAPITALISMO COMO DESCUIDO DE SÍ

“Allí donde está el peligro, crece
también lo que salva.”

Friedrich Hölderlin, *Patmos*

Una de las virtudes fácilmente reconocibles de la cultura occidental moderna es la de reservar siempre una ventana, por alejada y oscura que parezca, abierta a su propia crítica. Al menos desde Kant, la filosofía ha adoptado no tanto un método de pregunta, como una actitud –un *ethos*– hacia las condiciones históricas del presente: una ontología crítica de nuestra propia constitución, sus límites y su potencial rebasamiento¹³⁸. Hoy más que nunca debemos explorar esa ventana.

A lo largo de las páginas de este ensayo hemos tratado de mostrar cómo el sistema capitalista es inexplicable sin la referencia expresa a los seísmos sociales que recorren nuestra historia reciente. El encumbramiento de la lógica formal –y su desvinculación de toda forma de trascendencia– que instituye relaciones inéditas en el régimen de verdad fue posible gracias a toda una avalancha de alteraciones en el campo social y cultural: la temprana revolución en los formatos del tiempo y del espacio, la fragmentación de los lazos comunitarios tradicionales, una transfiguración en la comprensión objetiva y subjetiva presidida por las formas abstractas y por el principio de unidad, o la disciplina como arquitectura central de una nueva era. El sistema capitalista, casi como emblema y paradigma de la razón que promueve, se ha revelado un medio para la obtención de otro medio –el valor–, trazando sobre sí los contornos de un círculo que se devora a sí mismo en su particular despliegue. Los síntomas de este agotamiento son patentes desde hace décadas en lo que podemos denominar *fase terminal* del sistema capitalista tal y como lo hemos conocido. El diagnóstico de esta bomba de tiempo, sin embargo, no conduce por sí solo hacia un proyecto liberador. Ni siquiera lo acerca. A pesar del amplio abanico de emergencias –climática, moral, política, laboral, económica–, la tendencia en la intelección global permanece ciega a la lógica que gobierna su época. Los nuevos acontecimientos no solo dan alas al pesimismo, sino que confirman la miopía: repliegue defensivo de los estados, auge del totalitarismo y del nacionalismo, incremento de la violencia en las condiciones de vida, y un grito –*sálvese quien pueda*– que parece atravesar de lado a lado todo el planeta. ¿Estamos a tiempo de impedir que el monstruo capitalista derive en una lucha cruenta y sin cuartel por las materias primas básicas en un contexto generalizado de militarización, violencia y represión? Mientras las relaciones de poder permitan seguir asociando vida a posibilidad, esto es, mientras el ser humano se afiance en su condición de *ser moral* y no decaiga por completo en el estatuto de cosa –

¹³⁸ Foucault, M., “¿Qué es la Ilustración?”. En *Estética, Ética y Hermenéutica, Obras Esenciales (Volumen III)*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 335-352.

hipótesis que por naturaleza siempre se ha de dar—, mi apuesta será afirmativa. Explorar esa tentativa pasa necesariamente por transitar hacia un modelo de convivencia donde el trabajo, la mercancía y el capital no constituyan el núcleo de las relaciones sociales.

La tesis de todo el trabajo se expone por fin clara: la ley de la mercancía y la razón moderna son inspiradoras de un constante *descuido de sí*, en el sentido singular de la Grecia clásica. Ambas fundan un tipo de relación corrosiva con uno mismo y anulan —o, desde luego, dificultan hasta el desplazamiento a lo inusual— la articulación comunitaria de flujos solidarios y asistenciales. Hemos comprobado la inutilidad de proponer hoy una única instancia o estructura privilegiada de partida: el *descuido de sí* se revela poliédrico, un mecanismo orquestado desde planos extraordinariamente diversos. No solo el tipo de libertad que promueve se concentra en la mediocre capacidad de posesión y el trabajo que la posibilita, ni solo empuja al ansío de un poder de dominación en un entorno de perpetua competencia y recelo. Más aún, su lógica nos sumerge en procesos sociales y estructuras técnicas de suficiente complejidad como para tornar inoperante el criterio moral y emocional del mejor intencionado. Günther Anders ha dado en llamar a este efecto el “desnivel prometeico”¹³⁹. Según este autor, en las sociedades modernas existe un desequilibrio abismal, un salto cuántico, entre las acciones individuales operadas en la trivialidad de la rutina y la cadena de consecuencias que cada una de ellas necesariamente arrastra, lo que obstruye el empeño de una eventual conciencia moral. Un ejemplo: obtener información veraz y precisa de las condiciones de producción que han posibilitado cada una de las piezas de fruta que compramos en el supermercado no se convierte ni siquiera en una opción heroica, sino directamente disparatada. La cadena que intermedia entre los extremos es demasiado extensa y opaca para lograr un seguimiento real. Lo mismo ocurre con la ropa que vestimos, el teléfono móvil que compramos, el ordenador portátil del que dependemos o las guerras anónimas en las que implícitamente participamos. La complejísima red extendida sobre las actividades de obtención de materia prima, transporte, manufactura, producción y distribución, logra distorsionar la dimensión moral de su ejecución respecto al acto relativamente sencillo y límpido de compra y uso. En este sentido, hemos confirmado cómo la magia, el mito y la abstracción ofrecen un viento a favor del difuminado.

¹³⁹ Anders, G., *La obsolescencia del hombre. (Vol. I) Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Valencia, Pre-textos, 2011, p. 256.

Cualquier proyecto político deseable debe asumir la obligación de satisfacer ciertas esferas materiales esenciales¹⁴⁰, como el alimento, el hogar o la protección, que resultarían de alguna suerte de contractualismo¹⁴¹. Sin embargo, tan importante como esta garantía de deberes y obligaciones es proveer también un entorno que abone los cuidados mutuos. En las páginas precedentes, se ha tratado de explicar cómo el sistema capitalista no garantiza lo primero y generalmente garantiza que no se produzca lo segundo. Una buena explicación para ello es que el pensamiento moderno ha privilegiado la racionalidad instrumental como único soporte de las comunidades frente a cualquier dimensión metafísica: se trataba de levantar un marco burocrático previsible y coherente que redujera la incertidumbre civil frente a los movimientos institucionales del Estado y sus ramificaciones. Reducidos los despotismos políticos y la arbitrariedad feudal, el sujeto adulto –varón y blanco para más señas– podía al fin dedicar atención plena a la única demanda del Estado moderno: la satisfacción del mercado consumista y laboral. Con ello, las decisiones éticas fueron desterradas al ámbito de la preferencia personal. Este fue el principal logro ilustrado: sobre el respeto a los mínimos jurídicos que ordenan el Estado de Derecho –elegidos por tus representantes y, tras una cadena de mediación institucional, logarítmica y hasta generacional, por ti–, construye una vida de acuerdo con tus convicciones morales. No por casualidad la propia disciplina del derecho apareció disociada de los principios de justicia para convertirse en una ciencia estrictamente procedimental y silogística: el imperativo de no robar no integra hoy un estatuto ético mucho mayor que la obligación de respetar las señales de tráfico. Acabamos de ver cómo esta frontera se invisibiliza y se intensifica en la existencia diaria. Legalmente se prohíbe torturar, lapidar y matar, pero en ningún caso se puede escapar del compromiso de muerte y explotación que nuestra ropa, alimento, tecnología y ocio contiene. Nacemos ya condenados a la atrocidad. El discurso oficial de la economía política, no obstante, nos indulta. Para ello, el capitalismo, a la imagen de un cascarón hueco, se ha presentado como un sistema insensible a los posibles modelos de vida buena. No es este su terreno, se dice. La desigualdad creciente, la marginación o los procesos de descomposición

¹⁴⁰ Esta distribución justa de *la materia* ha sido, de hecho, la preocupación central de prácticamente todos los programas políticos del siglo XX: desde la teoría de la justicia de John Rawls o la acción comunicativa de Habermas hasta las teorías socialistas, comunistas y anarquistas. Hasta hace bien poco, la repartición material era la gran protagonista de la atención moral en política.

¹⁴¹ En todo caso, considero que el contractualismo es un *factum* del ser humano. La proliferación de corrientes contractualistas a partir del siglo XVII únicamente sofisticó la justificación de algo que ya existía, así como la conversión de ese *algo* en objeto especial de estudio político. Hasta la fecha, no hemos sido testigos de una comunidad humana *no contractualista*.

comunitaria representan, en todo caso, el resultado de decisiones ajenas al funcionamiento del capital. Hoy sabemos que esta idea es radicalmente falsa. Como advierte Piketty, “mientras más perfecto sea el mercado del capital, en el sentido de los economistas, más posibilidades tiene de cumplirse la desigualdad”¹⁴². En realidad, la apuesta capitalista de permanecer al margen de las polémicas sobre la vida buena nunca fue aceptable en tanto que las éticas de la virtud son indispensables para hacer de la existencia común un lugar querido. Pero es que además fue una apuesta falsa. Por supuesto que el capitalismo ha intervenido en la dimensión moral de la vida y de la convivencia, y su falsa proyección de sistema “metamoral” solo ha servido para absolver su praxis de los resultados catastróficos de esta inferencia. En todo caso, se trata de una inferencia inevitable. La reflexión moral, muy a pesar del sueño capitalista, no constituye una opción política: es la realidad antropológica que somos. Y hacerse cargo de esta naturaleza debe ser una obligación para todo proyecto político que aspire a mejorar las condiciones de vida.

Para ello, debemos abandonar de entrada la idea de que el cuidado mutuo es una pesada carga o un fastidio deseable de minimizar. Al contrario, el cultivo de lazos interpersonales cuya finalidad permanece ajena al marco competitivo de ganancias y pérdidas es una condición primordial para la realización personal de cualquier ser humano. Se cuida del otro no para obtener un rédito económico, un ascenso en la posición social o un reconocimiento. Por eso, algunas propuestas feministas de mercantilizar los cuidados – por ejemplo, asociándoles una cuantía salarial e instalándolos en el mercado laboral– pervierten de raíz su razón de ser y su potencial revolucionario¹⁴³. La atención a las necesidades del otro responde al deseo de minimizar el dolor y potenciar una vida deseable. Implica formas de empatía y de amor incompatibles con buena parte de los principios que rigen el sistema capitalista, muy a pesar de que este sistema –y cualquier otro imaginable– sea insostenible empíricamente sin un ejército de manos y cariño que velen, veladamente, por otro ejército de brazos productivos. Si el destierro al anonimato y a la privacidad de la comunidad tradicional y sus redes de dependencia fue un proceso forzoso para dar entrada a la categoría de trabajo y a la centralidad de la mercancía, la recuperación en el espacio público de esa pulsión solidaria, fraternal y cooperativa se

¹⁴² Piketty, T., *El capital en el siglo XXI*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 43.

¹⁴³ Federici, S., *El patriarcado del salario: críticas feministas al marxismo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2018.

muestra como una poderosa arma en las prácticas de la libertad. En absoluto se trata de volver atrás o de reivindicar modelos históricos pasados. Se trata de comprender críticamente las dinámicas que nos han arrojado a un presente injusto y doloroso para sanear nuestra comprensión del *nosotros*. Ese saneamiento puede iluminar el rostro humano que ha permanecido penosamente en la sombra: no un ser fuerte y racional, sino un ser material y emocionalmente vulnerable cuya vida pasa inexorablemente por el otro.

Soy muy consciente de que radicalizar *los posibles* implica de facto renunciar a las posiciones morales maximalistas –esto es, arrojar al olvido la idea de que todos y todas podríamos encarnar una actitud heroica generalizada como la cínica–. Sin embargo, sí emerge hoy como una posibilidad virtuosa y factible practicar una escasez general y progresiva. La crisis ecológica –es imposible no verlo– suma apoyos para la necesidad de una transformación que puede ser aprovechada por el orden moral anticapitalista. Sería importante, no obstante, localizar y ceñir las razones que obligan al cambio. Los límites materiales del planeta representan un obstáculo estrictamente operativo para el desarrollo de la producción sin fin a la que el sistema capitalista aboca. Pero ni siquiera la ficción de un planeta materialmente ilimitado solucionaría el conflicto convocado por una irracionalidad que trasciende el marco de lo físico. El problema no es –o no lo es principalmente– la debacle ecosistémica que promueve la ley D-M-D', sino la corrupción social que incita. En coherencia, un capitalismo medioambientalmente sostenible seguiría siendo moralmente inaceptable.

CONCLUSIONES

El presente trabajo de investigación ha obtenido las siguientes conclusiones:

1. Hemos mostrado, creemos que convincentemente, cómo entre la sociedad capitalista y la forma de razón moderna habita una relación de carácter indisociable. Ninguna de ellas permite una explicación cabal de su génesis, desarrollo y funcionamiento sin una remisión explícita a la otra. El conjunto de revoluciones sociales surgidas en Europa entre los siglos XIV y XVIII constituyó una dialéctica de su despliegue, que en absoluto fue pacífico.

2. Aunque el discurso de ambas apela a la racionalidad y al progreso lógico y técnico, en el núcleo de esta relación dinámica se aloja una forma irracional de pensamiento que, de hecho, aboca al colapso y la destrucción de su propio movimiento. La teoría del valor y su consecuente proceso de desvalorización arrojan luz sobre la lógica de esta descomposición.

3. La ontología del poder abordada por Foucault es compatible con la teoría dialéctica de la historia y, en particular, con la historia del capitalismo.

4. El estudio de la sociedad capitalista y su comprensión como entramado *social total* ha revelado una constante inspiración del *descuido de sí* en el significado preciso de la Grecia clásica. En este sentido, el capitalismo no solo no permanece ajeno a la esfera moral como se pretende hacer ver, sino que promueve una extensa y conflictiva relación con los *sí mismos* y con los *otros*.

5. Por último, se ha tratado de asentar los límites teóricos para un potencial proyecto político de emancipación. El camino avanzado por esta investigación apunta a una primera necesidad: la dimensión moral, que no constituye una opción política sino la realidad antropológica que somos, debe integrar el centro de reflexión de cualquier proyecto transformador. Por eso, toda propuesta de convivencia debe superar las formas constitutivas del capital: *trabajo*, *mercancía* y *valor*, lo que implica desprenderse del paradigma de *sujeto fuerte* arrojado por la Ilustración y abrazar el *sujeto vulnerable* y *dependiente* que en puridad somos. Solo así se abre el futuro de una vida colectiva deseable. Acaso simplemente *un futuro*.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor W., *La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1962.
- ADORNO, Theodor W., y HORKHEIMER, Max., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.
- ANDERS, Günther, *La obsolescencia del hombre. (Vol. I) Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Valencia, Pre-textos, 2011.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- BUTLER, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política*, Barcelona, Paidós, 2017.
- CLAUSSEN, Detlev, *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2006.
- COLOM PIELLA, Guillem, “La revolución militar posindustrial”, *Revista de Estudios Sociales*, 50, 2014, pp. 113-126.
- DERRIDA, Jacques, *De la Gramatología*, Madrid, Siglo XXI, 1986.
- FEDERICI, S., *El patriarcado del salario: críticas feministas al marxismo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2018.
- FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979.
- *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 1992.
 - *La hermenéutica del sujeto*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1994.
 - *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1998.
 - *Estética, Ética y Hermenéutica, Obras Esenciales (Volumen III)*, Barcelona, Paidós, 1999.
 - “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, *Nombres*, (15), 1999.
 - *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002.
 - *El gobierno de sí y de los otros: curso del Collège de France (1982-1983)*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2009.

- *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros, II: curso del Collège de France, 1983-1984*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2010.

GARCÍA OLIVO, Pedro y CARRIÓN CASTRO, Julio César, *Dulce Leviatán. Críticos, víctimas y antagonistas del Estado de Bienestar*, Ibagué, Centro Cultural de la Universidad de Tolima, 2015.

GUSTAVSSON, Jenny, et al. *Global food losses and food waste*. Rome, FAO, 2011.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche. Segundo Tomo*, Barcelona, Ediciones Destino, 2000.

JAPPE, Anselm, *Crédito a muerte: la descomposición del capitalismo y sus críticos*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2011.

- *Las aventuras de la mercancía*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2016.

JAPPE, Anselm, y KURZ, Robert, *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2014.

KURZ, Robert, “Razón sangrienta. 20 tesis contra la presunta Ilustración y los «valores occidentales»”, *Krisis*, julio 2002. Disponible en <http://www.enxarxa.com/biblioteca/KURZ%20Razon%20Sangrienta.pdf>

- *Geld ohne Wert: Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*, Horlemann, 2012, pp. 321-343. Trad. Mikel Angulo Tarancón, 2015, pp. 129-157. Disponible en <http://criticadelvalorsur.blogspot.com/2017/07/dos-textos-de-robert-kurz.html>
- *Der Tod des Kapitalismus: Marxsche Theorie, Krise und Überwindung des Kapitalismus*, Laika-Verlag, 2013.
- *The substance of capital*, Londres, Chronos publications, 2016.

MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993.

MARINAS, José Miguel, *La fábula del bazar*, Madrid, La balsa de la medusa, 2001.

MARX, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Volumen 1, México D. F., Siglo XXI, 2005.

- *El Capital*, Libro Primero, Madrid, Siglo XXI, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 2012.

PIKETTY, Thomas, *El capital en el siglo XXI*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2014.

PLATÓN, *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1998.

POSTONE, Moishe, *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Barcelona, Marcial Pons, 2006.

RENDUELES, César, *Sociofobia, El cambio político en la era de la utopía digital*. España, Capitán Swing, 2013.

RUÍZ SANJUÁN, C., “La evolución teórica del marxismo: del materialismo histórico a la crítica de la conciencia fetichista”, *Isegoría*, nº 50, 2014, pp. 143-165.

SARRIONANDIA, J., *No soy de aquí*, Hiru, Fuenterrabía, 1994.

VOLTAIRE, Francois-Marie, *Cartas filosóficas y otros escritos*, Madrid, EDAF, 1981.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

ANEXO: Recensión de *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital* de César Rendueles

En esta obra publicada en 2013, César Rendueles nos ofrece una toma de pulso certera del momento presente, ya plenamente integrado en las dinámicas de la era digital y cibernética. Una pregunta late a lo largo de todo el texto: ¿qué podemos esperar políticamente de las nuevas realidades tecnológicas y, en particular, de las relaciones instituidas al calor de las redes sociales e Internet? Rendueles tratará de dar respuesta sin eludir ninguno de los desafíos actuales: la cultura en la posmodernidad, la industria del copyright, el sistema del copyleft y las *libertades* que pregona o el retorno los *commons* como una tentativa de contrapoder, entre otros ítems. Lo interesante es que, si bien la pregunta inicial se circunscribe a un período histórico muy reciente, el autor utiliza las implicaciones derivadas de ella para desbordar su temporalidad y trazar un recorrido mucho más profundo de la época moderna. Para ello se mostrará cómo la instalación del sistema capitalista más allá de las fronteras de Europa y los Estados Unidos a lo largo del último tercio del siglo XIX no fue precisamente un producto del progreso, la razón, la democratización y el consenso, como a veces se pretende hacer ver. Al contrario, este proceso se operó a través de grandes dosis de violencia y sangre, en muchos lugares siguiendo pautas más propias de una *invasión militar* que de una expansión desinteresada de los cánones ilustrados. Como consecuencia del asalto global, múltiples formas de vida comunitaria y localista asentadas durante siglos fueron sencillamente aniquiladas a fuerza de procesos de capitalización y conquista. Esta *demolición de la arquitectura social* facilitó, desde luego, la colonización de los territorios del Tercer Mundo que se orquestó en paralelo.

La catástrofe, sin embargo, no sobrevino únicamente para esta extensa región del globo. La irrupción del Tercer Mundo –abstracción habitada por buena parte de los seres humanos del planeta– transformó las expectativas políticas también de Occidente. El campo de lo políticamente posible se redujo a dos alternativas: la precaria realidad capitalista o la degradación social y económica de las regiones empobrecidas, atravesadas por un cóctel letal de violencia, inseguridad, caos y corrupción. La posibilidad de una comunidad solidaria y comprometida con el cuidado de los demás fue erradicada de la ecuación política, lo que ha generado una reacción social paradójica: somos capaces de defender hasta la náusea un sistema obsoleto que, de partida y ante un abanico real de

posibilidades, nunca figuraría entre nuestras primeras opciones. Este comportamiento, que en psicología recibe el nombre de “aversión a la pérdida”, es profundamente irracional y afecta a numerosas esferas de nuestra conducta, también al afán por preservar el extenso inventario de mercancías que no necesitamos y que, no obstante, acumulamos o aspiramos a acumular.

El dilema Primer-Tercer Mundo se muestra falso: ambos son obra del movimiento del capital. Romper con esa ontologización del presente que restringe el cúmulo de eventualidades y facticidades al campo del sistema actual es el primer paso para otear cualquier horizonte de cambio real. Y no es ningún ejercicio de ciencia ficción: durante milenios se hubiera considerado descabellado someter al sistema de precios y a la práctica del comercio todos los bienes y servicios esenciales para la supervivencia de una sociedad. Las transacciones comerciales, por supuesto, formaban parte de la vida premoderna. Pero su importancia era bastante escasa y su práctica se limitaba a un lugar físico muy localizado: el mercado o el bazar. La subsistencia de los individuos en ningún caso dependía de la mercantilización de sus necesidades –lo que no implica que subsistir fuera en absoluto sencillo–. Lo notable es que la mediación del capital como vínculo social total fue impensable durante la mayor parte de nuestra historia. En este sentido, el capitalismo es, mucho más que los proyectos políticos que se le oponen, un programa utópico y quimérico. Y, como enfatiza Rendueles, esta utopía –que en rigor se acerca más a una distopía– lleva décadas mostrando signos de su fracaso.

Frente a este hundimiento, algunas corrientes teóricas han contemplado con optimismo la nueva *efervescencia digital*, sugiriendo que su expansión social podría acercar más que nunca la posibilidad emancipatoria. Sin embargo, el principio de realidad contradice esta aspiración. En palabras de Rendueles: “Las pruebas empíricas sugieren sistemáticamente que Internet limita la cooperación y la crítica política, no las impulsa”¹⁴⁴. ¿Por qué?

Las transformaciones radicales operadas durante los últimos siglos abocaron no solo a la aniquilación de las sociedades comunitarias, sino también a un desconcierto generalizado en el orden moral. Esta marca, a menudo pasada por alto, es fundamental para comprendernos hoy. Todavía más que la individualidad, la confusión ha constituido el carácter sustantivo de la modernidad. Y la era posmoderna no ha hecho más que acelerar ese proceso de ruptura de los vínculos sociales. Su propuesta alternativa se basa

¹⁴⁴ Rendueles, C., *Sociofobia...*, *op. cit.*, p. 53.

en inundar los espacios de esa fractura con formas inéditas de socialización: “una creciente red de contactos entre sujetos frágiles, nodos tenues pero tupidos, conectados con la ayuda de una aparatosa ortopedia tecnológica”¹⁴⁵. Los vínculos sociales tienen como finalidad promover los cuidados mutuos y, para ese objetivo esencial, los laberintos reticulares de la era digital se han probado inútiles. En su lugar, la desorientación reina hoy en aquellas dinámicas que tradicionalmente dotaban de sentido nuestra la existencia: ya no hogares estables sino movedizos, trabajos inseguros, volátiles e inconexos, conflictos en los valores y las creencias, régimen fortuito de las relaciones sentimentales; en definitiva, una fluidez perpetua que impregna todo lo conocido. El desenlace ha sido una desfiguración profunda de la comprensión identitaria y personal, esto es, una incoherencia subjetiva desde la que percibimos nuestro propio “yo”. Como señala con acierto Rendueles: “ya no nos pensamos como un continuo coherente vinculado a un entorno físico y social más o menos permanente”¹⁴⁶, sino como una vorágine de hechos caóticos e incongruentes.

La nueva *ortopedia tecnológica* convive pacíficamente con esta descomposición social. De hecho, su funcionamiento la necesita. Por eso, seguir anhelando una eclosión de los modelos comunitarios desde estas peculiares formas de socialización se antoja una proeza impracticable: “nuestras esperanzas ciberutópicas han nacido muertas”¹⁴⁷.

Este Trabajo de Fin de Máster consta de 65 páginas y 24.435 palabras.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 33-34.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 88.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 122.