

Capítulo 5

Fetichismo v fetichización

I

Concentrarse en el fetichismo no resuelve de por sí todos los problemas teóricos y políticos. Tal como vimos en el capítulo anterior, el fetichismo nos deja con el dilema de la urgente imposibilidad de la revolución.

El fetichismo es una teoría de la negación de nuestro poder-hacer. Llama la atención tanto sobre el proceso de negación como sobre aquello que es negado. En la mayoría de los casos, sin embargo, las discusiones sobre el fetichismo se han concentrado en la negación en lugar de concentrarse en la presencia de aquello que es negado. A fin de abrimos paso en nuestra dificultad teórica, debemos abrir el concepto de fetichismo, debemos tratar de descubrir en los conceptos mismos aquello que niegan.

El énfasis en uno u otro momento del antagonismo entre la negación y lo negado está relacionado con las diferencias que haya en la comprensión del fetichismo. Existen, en otras palabras, dos maneras distintas de comprender el fetichismo a las que podemos llamar "fetichismo duro", por un lado, y "fetichización-como-proceso", por el otro. La primera comprende el fetichismo como un hecho establecido, como una característica estable o reforzada de la sociedad capitalista. La otra comprende la fetichización como una lucha continua, como algo siempre en discusión. Las consecuencias teóricas y políticas de ambos enfoques son muy diferentes.

II

El enfoque más común entre aquellos que han enfatizado el concepto de fetichismo es el del "fetichismo duro". Se lo supone un hecho acabado. En una sociedad capitalista, las relaciones sociales realmente existen como relaciones entre cosas. Las relaciones entre sujetos realmente existen como relaciones entre objetos. Aunque según su carácter genérico las personas son seres prácticos creativos, bajo el capitalismo existen como objetos, como seres deshumanizados, privados de su subjetividad.

En esta perspectiva, la constitución o génesis de las relaciones sociales es entendida como una constitución histórica, como algo que tuvo lugar en el pasado. Implícitamente se plantea una distinción entre los orígenes del capitalismo -cuando las relaciones sociales capitalistas fueron establecidas por medio de la lucha (a lo que Marx se refiere como acumulación primitiva u originaria)- y el modo de producción capitalista establecido: cuando están dadas las relaciones sociales capitalistas. En la última fase, se supone que el fetichismo está instaurado de manera estable. En esta

perspectiva, la insistencia de Marx en la forma es importante simplemente para mostrar la historicidad de las relaciones sociales capitalistas. Dentro de esta historicidad, dentro del modo de producción capitalista, las relaciones sociales fetichizadas pueden verse como básicamente estables. Así, por ejemplo, la transición del feudalismo al capitalismo implicó una lucha para imponer relaciones de valor pero se supone que, una vez que se ha cumplido la transición, el valor es una forma estable de las relaciones sociales. El valor se ve como lucha sólo en relación con el período de transición; luego se lo ve simplemente como dominación o como parte de las leyes que determinan la reproducción de la sociedad capitalista.¹⁵⁷

Lo mismo sucede con todas las otras categorías: si se entiende la reificación de las relaciones sociales como estable, entonces todas las formas de existencia de esas relaciones sociales (y su relación mutua) se entenderán estables, y su desarrollo aprehendido como el desenvolvimiento de una lógica cerrada. De esta manera el dinero, el capital, el Estado, etcétera, se ven como formas reificadas de relaciones sociales y no como formas de una reificación activa. Son categorías "cerradas", en el sentido de que se desarrollan de acuerdo a una lógica auto-contenida.

Lo que sucede es que la identidad entra de nuevo por la puerta trasera, de manera furtiva, cuando pensábamos que finalmente nos habíamos deshecho de ella. El objetivo de hablar del fetichismo es socavar la aparentemente insuperable rigidez de las relaciones sociales bajo el capitalismo, mostrando que esas rigideces (el dinero, el Estado, etc.) son meras formas históricamente específicas de relaciones sociales, que son productos del hacer social y que el hacer social puede cambiarlas. Sin embargo, si se supone que esas formas fueron establecidas en los albores del capitalismo y que permanecerán hasta que el capitalismo sea superado, se reintroduce la rigidez. El "modo de producción capitalista" se convierte en un arco dominante, en un círculo que define. Sabemos que el modo de producción capitalista es históricamente transitorio, pero dentro de sus confines las relaciones están lo suficientemente reificadas como para que comprendamos sus desarrollos en términos de interacciones regulares entre los fenómenos fetichizados. Implícitamente se destierra la inestabilidad a la parte exterior del capitalismo, a los márgenes temporales, espaciales y sociales: al período de acumulación primitiva, a las pocas áreas del mundo en las que el capitalismo todavía no se ha establecido de manera completa y a aquellos que son marginados del proceso social de producción. El núcleo del capitalismo es un mundo crecientemente reificado: lejos de los márgenes, el capitalismo es.

El enfoque del fetichismo duro implica una fetichización del fetichismo: el fetichismo mismo se convierte en un concepto rigidizado y rigidizante. La

¹⁵⁷ Para ejemplos de este enfoque, véase Jessop (1994); para la crítica véase Holloway (1994).

idea de que la fetichización de las relaciones sociales tuvo lugar en los orígenes del capitalismo; la idea de que el valor, el capital, etcétera, son formas de relaciones sociales que fueron establecidas sobre una base estable hace unos cientos de años, se basa inevitablemente en la separación entre constitución y existencia: el capital fue constituido hace cientos de años, ahora existe, algún día será destruido. El tiempo entre la constitución y la destrucción es un tiempo de duración, un tiempo de identidad, un tiempo homogeneizado. Comprender el fetichismo como un hecho acabado implica una identificación de las formas fetichizadas.¹⁵⁸ Es como si aquellos mismos que critican la homogeneización del tiempo hubieran caído en ella, simplemente por suponer que el fetichismo es un hecho acabado.

Para aquellos que comprenden el fetichismo como un hecho acabado existe un problema central. Si las relaciones sociales están fetichizadas, ¿cómo podemos criticarlas? ¿Quiénes somos los que criticamos? ¿Nos encontramos en los márgenes, somos quizás seres privilegiados por nuestra perspicacia de intelectuales marginados? La comprensión dura del fetichismo implica que existe algo especial en nosotros, algo que nos proporciona una ventaja con respecto al resto de la sociedad. Ellos están alienados, fetichizados, reificados, tienen falsa conciencia. Nosotros somos capaces de ver el mundo desde el punto de vista de la totalidad, de la verdadera conciencia o de una comprensión superior. Nuestra crítica deriva de nuestra posición especial, de nuestra experiencia o de nuestras capacidades intelectuales, que nos permiten comprender cómo ellos (las masas) son dominados. Implícitamente somos una elite intelectual, algún tipo de vanguardia. La única manera posible de cambiar la sociedad es por medio del ejercicio de nuestro liderazgo sobre ellos, de nuestro acto de iluminarlos a ellos. Si dentro del capitalismo el fetichismo es algo estable y fijo, entonces volvemos a enfrentarnos a la problemática leninista de cómo conducimos a las masas fetichizadas hacia la revolución. El concepto duro de fetichismo nos lleva hacia el dilema obvio: si bajo el capitalismo las personas existen como objetos, entonces ¿cómo puede concebirse la revolución? ¿Cómo es posible la crítica?

III

¹⁵⁸ Así, por ejemplo, ciertamente Adorno es culpable de identificar la identificación (de tratar el proceso de identificación como una identidad establecida) cuando afirma: "Incluso en su extrema abstracción, la leyes un resultado: el sufrimiento que encierra su abstracción, el contenido sedimentado y la dominación reducida a su forma normal: la identidad". La idea de que la identidad es la forma normal de dominación confunde la apariencia (la identidad) con la sustancia (la lucha por identificar). Esto tiene mucho que ver con el tono pesimista del argumento de Adorno (1986: 270).

El autor que de manera más resuelta abordó el problema del sujeto crítico-revolucionario es, sin duda, Lukács en Historia y conciencia de clase.

El intento de Lukács de resolver este problema se basa, en primer lugar, en una distinción de clase entre la burguesía y el proletariado. Ambos existen en un mundo reificado, pero para la burguesía no hay salida. No existe nada en sus posiciones de clase que la condujera más allá del mundo de la reificación, porque la perspectiva de la totalidad, que inevitablemente es histórica, sería suicida, dado que les revelaría su propia naturaleza transitoria.

En relación con la reificación, la posición de la clase trabajadora no es, en primer lugar, diferente de aquella de la burguesía. "Pues el proletariado aparece primero como producto del orden social capitalista. Sus formas de existencia [...] son de tal naturaleza que la cosificación tiene que mostrarse precisamente en ellas del modo más cargado y penetrante, produciendo la deshumanización más completa. El proletariado comparte, pues, con la burguesía la cosificación de todas las manifestaciones de la vida".¹⁵⁹

La diferencia entre la burguesía y el proletariado está en que mientras los intereses de clase de la burguesía la mantienen atrapada en la reificación, el proletariado es conducido más allá de ésta. "Lo que pasa es que ese mismo ser, por el motor de los intereses de clase, mantiene presa a la burguesía en aquella inmediatez, mientras que empuja al proletariado a rebasarla. [...] Pues para el proletariado es una cuestión de vida o muerte el tomar conciencia de la esencia dialéctica de su existencia".¹⁶⁰

La experiencia de tener que vender su fuerza de trabajo como una mercancía es lo que hace posible que el proletario rompa las apariencias fetichizadas de las relaciones sociales: "La transformación del trabajador en un mero objeto del proceso de producción es sin duda objetivamente producida por el tipo de la producción capitalista [...], por el hecho de que el trabajador se ve obligado a objetivar su fuerza de trabajo separándola de su personalidad total y venderla como una mercancía que le pertenece. Pero precisamente por la escisión que se produce así entre objetividad y subjetividad en el hombre que se objetiva como mercancía, la situación resulta susceptible de conciencia".¹⁶¹ O, en otras palabras: "El proceso de cosificación, la conversión del trabajador en mercancía, aunque anula a éste -mientras no se rebele conscientemente contra él..., y atrofia y amputa su 'alma', no transforma, sin embargo, en mercancía su esencia humana anímica".¹⁶² El trabajador, entonces, se vuelve "conciente de sí mismo como una mercancía" y, con eso, "empiezan a descomponerse las formas

¹⁵⁹ Lukács (1985: 200).

¹⁶⁰ Ídem, 216.

¹⁶¹ Ídem, 220.

¹⁶² Ídem, 224.

fetichizadas de la estructura de la mercancía: el trabajador se reconoce a sí mismo y reconoce sus relaciones con el capital en la mercancía".¹⁶³

El argumento de Lukács aquí señala la naturaleza incompleta, o mejor dicho, auto-contradictoria del fetichismo. El proceso de objetivación produce una resquebrajadura entre la subjetividad y la objetividad del trabajador, entre su humanidad y su deshumanización. La existencia del trabajador es a la vez fetichizante y desfetichizante. En este punto, Lukács parece estar sentando la base para una teoría de la revolución como la autoemancipación de los trabajadores.

Insiste, sin embargo, en que esta desfetichización incipiente no es suficiente. La conciencia que el trabajador tiene de sí mismo como una mercancía no resuelve el problema: "Precisamente en este punto, cuando más fácilmente podría parecer que todo este proceso fuera una simple consecuencia 'según leyes' de la reunión de muchos trabajadores en grandes empresas, de la mecanización y uniformización del proceso de trabajo, de la nivelación de las condiciones de vida, importa mucho develar la engañosa apariencia que produce la unilateral acentuación de este aspecto de la cuestión. [...] Y el problema no queda en absoluto aclarado de modo definitivo por el hecho de que esa mercancía tenga la posibilidad de llegar a conciencia de sí misma como mercancía. Pues, de acuerdo con la simple forma de manifestación, la conciencia inmediata de la mercancía es precisamente el aislamiento abstracto y la relación meramente abstracta -y trascendente a la conciencia- con los momentos que la constituyen socialmente".¹⁶⁴

Para resolver el problema de los proletarios que necesitan ir más allá del fetichismo pero que son incapaces de hacerlo, Lukács introduce una distinción entre la conciencia empírica o la conciencia psicológica del proletariado y su conciencia "imputada". La conciencia empírica o psicológica es la conciencia de los proletarios individuales o del proletariado como un todo en un momento dado. Esta conciencia, al estar cosificada, no expresa una verdadera conciencia de la posición de clase del proletariado. Es característico del oportunismo la "confusión del estado afectivo o psicológico de la conciencia de los proletarios con la conciencia de clase del proletariado".¹⁶⁵ La verdadera conciencia de clase "no es, pues, ni la suma ni la media de lo que los individuos singulares que componen la clase piensan, sienten, etcétera".¹⁶⁶ La conciencia de clase consiste, más bien, en las "reacciones apropiadas y racionales" que pueden ser "imputadas" a la clase. "Al referir la conciencia al todo de la sociedad se descubren las ideas, los sentimientos, etcétera, que tendrían los hombres en

¹⁶³ Ídem, 220.

¹⁶⁴ Ídem, 225-226.

¹⁶⁵ Ídem, 81.

¹⁶⁶ Ídem, 55.

una determinada situación vital si fueran capaces de captar completamente esa situación y los intereses resultantes de ella, tanto respecto de la acción inmediata cuanto respecto de la estructura de la entera sociedad, coherente con esos intereses; o sea, las ideas, etcétera, adecuadas a su situación objetiva".¹⁶⁷ Esta idea de conciencia de clase desreificada o la perspectiva de la totalidad obviamente nos lleva a nuestra primera pregunta: ¿quién es el sujeto crítico-revolucionario? ¿Quién puede tener esta conciencia "imputada" que es distinta de la conciencia psicológica del proletariado? Lukács resuelve este problema con un pase de magia al introducir un *deus ex machina*: el poseedor de la "recta conciencia de clase del proletariado" es "su forma organizativa, el Partido Comunista".¹⁶⁸ Y en otra parte: "Esta forma de la conciencia proletaria de clase es el Partido. [. . .] El Partido tiene en cambio una función muy alta: ser portador de la conciencia de clase del proletariado, conciencia de su misión histórica".¹⁶⁹

Se saca el Partido de la galera. A diferencia de la argumentación estricta y rigurosa que caracteriza a los ensayos en su totalidad, nunca se da una explicación de cómo el Partido puede ir más allá de la reificación y adoptar la perspectiva de la totalidad. A diferencia del largo y detallado argumento que Lukács ofrece con respecto a la conciencia de la burguesía y la del proletariado, sólo afirma "la función muy alta" del Partido como el "portador de la conciencia de clase". Es como si su razonamiento hubiera caído precisamente en ese espacio "oscuro y vacío" que él veía como el límite de la racionalidad burguesa.

Sin embargo, si simplemente saca al Partido de la galera es porque desde el principio está en ella. La respuesta del Partido ya se encuentra implícita en el modo en el que se plantea el problema teórico. Todo el tema de la dialéctica, de la superación de la reificación, de la conciencia de clase y de la revolución se formula a partir de la categoría de totalidad: "Es lo que hace a la consideración dialéctica de la totalidad -y a ella sola- capaz de concebir la realidad como acaecer social. Pues sólo en este momento las formas fetichistas de objetividad que produce necesariamente el modo de producción capitalista se disuelven".¹⁷⁰ Sin embargo, el énfasis puesto en la totalidad plantea inmediatamente la pregunta por el Sujeto Omnisciente: ¿quién es el que puede conocer la totalidad? Desde luego que en un mundo reificado no puede ser el proletariado mismo, así que sólo puede serlo algún Conocedor que conoce de parte del proletariado. La categoría de totalidad ya implica la problemática (si no necesariamente la respuesta) del Partido. Toda la construcción teórica ya plantea el problema de tal manera que puede ser resuelto sólo introduciendo alguna figura de Héroe, algún

¹⁶⁷ Ídem, 54-55.

¹⁶⁸ Ídem, 82.

¹⁶⁹ Ídem, 45.

¹⁷⁰ Ídem, 16.

deus ex machina. El intento de combatir el fetichismo, por el modo en que se entiende el fetichismo, lleva a la creación (o consolidación) de un nuevo fetiche: la idea de un Héroe (el Partido) que de alguna manera se encuentra por encima de las relaciones sociales cosificadas de las que inevitablemente, sin embargo, es parte.

A pesar del carácter radical de sus ensayos, Lukács trabaja en un contexto teórico y político que ya está pre-constituido. Su enfoque está lejos del crudo "marxismo científico" de la tradición engelsiana-leninista¹⁷¹, pero su mundo teórico-político es el mismo. En esa tradición, la declaración de que el marxismo científico (o materialismo histórico) proporciona el conocimiento de la realidad crece políticamente junto a la noción del Partido como el Conocedor. Operar políticamente dentro del Partido -tal como Lukács lo hizo durante toda su vida- plantea, a su vez, la idea del marxismo como conocimiento de la realidad. El contexto político y la idea de la teoría como el "auto-conocimiento de la realidad" se refuerzan mutuamente (la legitimación del Partido depende de su proclamado "conocimiento de la realidad", mientras que la noción de la teoría como conocimiento de la realidad sugiere que tiene que haber un Conocedor: el Partido). Dentro de este contexto, Lukács lanza su argumento. Curiosamente, a pesar de su énfasis radical en la "totalidad", todo el argumento se desarrolla dentro de ciertos parámetros, dentro del marco de ciertas categorías que no están cuestionadas como, por ejemplo, las de Partido, proletariado, economía, marxismo, toma del poder. De este modo, a pesar de que insiste en que todo debe ser entendido como un proceso y en que "esta historia consiste precisamente en que toda fijación degrada a mera apariencia"¹⁷², Lukács, sin embargo, comienza preguntando por una definición, siendo el título de su primer ensayo "¿Qué es el marxismo ortodoxo?". A pesar de que en este ensayo empieza criticando la concepción de la dialéctica de Engels (y, en consecuencia, la de la tradición engelsiana), no es menos cierto que se mantiene dentro de la problemática realista de Engels, dentro de la idea de que la teoría marxista nos da el conocimiento de la realidad. Con esto, se da la idea de que existe una diferencia entre lo correcto y lo falso y, con ésta, la del Partido como guardián de lo correcto.

Esa solución, pero también esa problemática, están históricamente cerradas para nosotros ahora. Haya tenido o no sentido alguna vez pensar el cambio revolucionario en términos del "Partido", ya ni siquiera podemos planteamos las preguntas en esos términos. Decir ahora que el Partido es el portador de la conciencia de clase del proletariado hoy no tiene ningún sentido. ¿Qué Partido? Probablemente ya ni siquiera exista la base social para crearlo.

¹⁷¹ Esta tradición se discute con detalle en el capítulo 7.

¹⁷² Ídem, 240-241.

Lo que hace que el trabajo de Lukács sea tan fascinante, sin embargo, son las tensiones que se encuentran en él. El enfoque mismo de la reificación nos coloca desde el principio en un campo de tensión inevitable, simplemente porque hablar de reificación plantea implícitamente la pregunta sobre la coexistencia de la reificación con su antítesis (la des- o anti-reificación), y la naturaleza del antagonismo entre ellas. Esta tensión se insinúa en la categoría misma de totalidad en varias ocasiones, en la forma de la "intención de totalidad". Como para modificar las declaraciones absolutistas de la perspectiva de la totalidad, Lukács afirma que: "El efecto de la categoría de totalidad se manifiesta mucho antes de que ella misma pueda iluminar cumplidamente toda la multiplicidad de los objetos. La categoría impone su vigencia precisamente porque en la acción que, desde el punto de vista del contenido y desde el de la conciencia, parece agotarse en la relación con objetos singulares, se encuentra esa intención de transformación del todo, y la acción, de acuerdo con su sentido objetivo, se orienta realmente a la transformación del todo".¹⁷³ Y otra vez: "La relación de totalidad no tiene por qué expresarse mediante la inserción consciente de su riqueza extensiva de contenido en los motivos y los objetos de la acción. Lo que importa es la intención de totalidad, o sea, que la acción cumpla la función antes indicada en la totalidad del proceso".¹⁷⁴ La idea de la "intención de totalidad" disuelve potencialmente el problema del Partido Omnisciente: probablemente no tengamos que ser los portadores de la conciencia verdadera para aspirar a la totalidad.¹⁷⁵ Sin embargo, el argumento no está desarrollado.

La introducción de la "intención de totalidad" y el énfasis en la naturaleza contradictoria de la reificación de la conciencia del proletariado, sugieren una política un poco diferente en la que al proletariado se le asigna un papel más activo en su propia emancipación. Está claro que Lukács, a pesar de que se mantuvo dentro del marco del Partido, apuntó hacia una concepción más radical de la política, auto-emancipatoria. De este modo, critica la idea de revolución de Engels como el "salto desde el reino de la necesidad hacia el reino de la libertad", como no-dialéctica: "Hay que preguntarse [...] si una separación tajante, sin transiciones dialécticas, entre el 'reino de la libertad' y el proceso destinado a darle vida no muestra una estructura de la conciencia tan utópica como la separación antes estudiada entre la meta final y el movimiento".¹⁷⁶ Lukács defiende al Partido como una forma de organización, sobre la base de que involucra el compromiso activo de la personalidad total: "Por eso toda relación humana que rompa

¹⁷³ Ídem, 228.

¹⁷⁴ Ídem, 254.

¹⁷⁵ En otras palabras, hablar de la "intención de totalidad" es ver la "totalidad" como un concepto crítico más que afirmativo, como la crítica de la fragmentación más que como la adopción de un punto de vista del conocimiento.

¹⁷⁶ Ídem, 326.

con esa estructura, con la abstracción que ignora la personalidad total del hombre, con su subsunción bajo un punto de vista abstracto, será un paso hacia la rotura de esa cosificación de la conciencia humana. Pero un paso así presupone la intervención activa de la entera personalidad".¹⁷⁷ Sin esto, la disciplina del Partido "se momificará en un sistema cosificado y abstracto de derechos y obligaciones y el Partido recaerá en el tipo de organización de los partidos burgueses".¹⁷⁸ No es sorprendente entonces que el libro fuera censurado por las autoridades soviéticas en 1924 en el Quinto Congreso Mundial del Comintern; y tampoco es sorprendente que Lukács repudiase su propio argumento en beneficio de la disciplina del Partido.

La discusión de Lukács sobre la reificación tiene el enorme mérito de no tratada sólo como un problema teórico sino también como un problema político, no sólo como un tema para comprender la dominación sino como un asunto relacionado con pensar la revolución. Fracasó en su intento de proporcionar una respuesta teórica y política al dilema revolucionario, a la "urgente imposibilidad de la revolución", pero al menos se concentró en el problema. Luego de Lukács existe un desmoronamiento histórico. Queda claro que no hay lugar en el Partido para el desarrollo del marxismo crítico, con el resultado de que el marxismo crítico llega a estar, en su conjunto, cada vez más divorciado del tema de la revolución, cada vez más preocupado simplemente por criticar el carácter absolutamente penetrante de la dominación capitalista.

En los escritos de los teóricos asociados con la Escuela de Frankfurt existe la misma distancia crítica de la conciencia empírica o el estado psicológico actual del proletariado que implica el concepto de fetichismo. Tal como afirma Horkheimer: "Pero en esta sociedad tampoco la situación del proletariado constituye una garantía de conocimiento verdadero. Por más que el proletariado experimente en sí mismo el absurdo, como continuidad y aumento de la miseria y la injusticia, la diferenciación de su estructura social, que también es estimulada por los sectores dominantes, y la oposición entre intereses personales e intereses de clase, que sólo en momentos excepcionales se logra romper, impiden que esa conciencia se imponga de un modo inmediato. También para el proletariado el mundo tiene, en la superficie, una apariencia distinta".¹⁷⁹ El Partido, sin embargo, ya no es una figura significativa y no puede cumplir el papel que tuvo en la discusión de Lukács. En consecuencia: "En las circunstancias del capitalismo tardío y de la impotencia de los trabajadores frente al aparato represivo de los Estados autoritarios, la verdad ha huido hacia pequeños

¹⁷⁷ Ídem, 324.

¹⁷⁸ Ídem, 334.

¹⁷⁹ Horkheimer (s.d.: 245-246).

grupos dignos de admiración".¹⁸⁰ O, como afirma Adorno, en la sociedad moderna "la crítica del privilegio se convierte en un privilegio".¹⁸¹ Un privilegio y una responsabilidad: "Los que poseen el privilegio inmerecido de no acomodarse por completo en su estructura espiritual a las normas vigentes -una suerte que bien a menudo tienen que pagar en las relaciones con su ambiente- son los encargados de expresar con un esfuerzo moral, como en representación de los demás, lo que la mayoría por la que hablan es incapaz de ver".¹⁸²

En la obra de Marcuse, el triunfo del fetichismo está capturado por el título de su trabajo más famoso, *El hombre unidimensional*. El pensamiento positivo y la racionalidad instrumental han impregnado la sociedad de manera tan absoluta que se ha convertido en unidimensional. La resistencia significativa sólo puede provenir de los márgenes, "el sustrato de los proscritos y los 'extraños', los explotados y perseguidos de otras razas y de otros colores, los parados y los que no pueden ser empleados".¹⁸³ No se trata de que este "sustrato" tenga conciencia revolucionaria, sino que "su oposición es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es. Su oposición golpea al sistema desde el exterior y por lo tanto no es derrotada por el sistema".¹⁸⁴ Debe entenderse que la práctica política inconsciente de los marginados corresponde de alguna manera a la práctica teórica consciente de los teóricos críticos marginados académicamente.

A pesar de todas las diferencias entre estos autores, el punto importante para nuestro argumento es que la comprensión del fetichismo como un hecho cumplido (el énfasis en el carácter completamente penetrante del fetichismo en el capitalismo moderno) lleva a la conclusión de que la única fuente posible de antifetichismo reside fuera del común, ya sea el Partido (Lukács), los intelectuales privilegiados (Horkheimer y Adorno) o el "sustrato de los proscritos o los extraños" (Marcuse). El fetichismo implica anti-fetichismo, pero ambos están separados: el fetichismo domina la vida normal, cotidiana, mientras que el antifetichismo reside en algún otro lado, en los márgenes. Si se desestima la fe de Lukács en el Partido como algo que en el mejor de los casos ahora es históricamente irrelevante, el resultado es que el énfasis puesto en el fetichismo (o la profundidad del poder capitalista) tiende a conducir hacia un pesimismo profundo, a intensificar el sentido de la urgente imposibilidad de la revolución. Para romper con ese pesimismo necesitamos un concepto en el que el fetichismo y el antifetichismo no estén separados. Desarrollar el concepto de fetichismo hoy significa inevitablemente intentar ir más allá de los autores clásicos que se han ocupado de él, por lo menos en lo que a esto respecta.

¹⁸⁰ Ídem, 266-267

¹⁸¹ Adorno (1986: 48).

¹⁸² Ídem, 49.

¹⁸³ Marcuse (1984: 222).

¹⁸⁴ Ídem.

IV

El segundo enfoque, al que denominamos "fetichismo como proceso", sostiene que no existe nada especial en nuestra crítica del capitalismo, que nuestro grito y nuestra crítica son perfectamente comunes, que lo más que podemos hacer como intelectuales es dar voz a los sin voz.¹⁸⁵ Sin embargo, si el punto de partida es éste, entonces no hay forma en la que pueda entenderse el fetichismo como fetichismo duro. Si el fetichismo fuera un hecho acabado, si el capitalismo estuviera caracterizado por la objetivación total del sujeto, entonces no habría manera en la que nosotros, como personas comunes, pudiéramos criticarlo.

El hecho de que criticamos señala la naturaleza contradictoria del fetichismo (y por lo tanto nuestra propia naturaleza contradictoria) y proporciona evidencia de la existencia presente del anti-fetichismo (en el sentido de que la crítica se dirige contra él). Ernst Bloch lo afirma: "La alienación ni siquiera podría ser vista ni condenada por robar a las personas su libertad y por privar al mundo de su alma, si no existiera medida alguna de su opuesto, de ese posible volver-a-uno-mismo, ser-uno-con-uno-mismo, contra la cual la alienación puede ser medida".¹⁸⁶ En otras palabras, el concepto de alienación, o el de fetichismo implica su opuesto: no como un "hogar" esencial no-alienado en lo profundo de nuestros corazones, sino como resistencia, como rechazo, como repulsa de la alienación en nuestra práctica diaria. Sólo sobre la base de un concepto de no- (o, mejor, anti-) alienación o de no- (es decir, anti-) fetichismo podemos concebir la alienación o el fetichismo. Si fetichismo y anti-fetichismo coexisten, entonces sólo pueden hacerlo como procesos antagónicos. El fetichismo es un proceso de fetichización, un proceso de separación de sujeto y objeto, del hacer y de lo hecho, siempre en antagonismo con el movimiento opuesto de antifetichización, de la lucha para reunir sujeto y objeto, para recomponer el hacer y lo hecho.

Si partimos, pues, de la idea de que nuestro grito no es el grito de una vanguardia sino el de un antagonismo que es inseparable del hecho de vivir en una sociedad capitalista, de que es un grito universal (o casi universal), entonces la dureza del fetichismo se disuelve y se revela como un proceso de fetichización. Con esto se disuelve la dureza de todas las categorías y los fenómenos que aparecen como cosas o como hechos dados (como por ejemplo la mercancía, el valor, el dinero, el Estado), se revelan también

¹⁸⁵ Para una crítica de este argumento véase Clarke (1999).

¹⁸⁶ Bloch (1964, vol. II: 113). Adorno realiza la misma afirmación: "A la conciencia le sería absolutamente imposible desesperarse por el gris agobiante si no guardase el concepto de un color distinto, cuya huella dispersa no falta en la totalidad negativa". Pero inmediatamente le da a la afirmación un giro pesimista, reaccionario, bastante diferente al de Bloch al agregar: "Esta huella procede siempre de lo pasado como una esperanza a partir de su contrario, lo que tuvo que desaparecer o está condenado". El color distinto no proviene del pasado: proviene de la resistencia presente (1986: 378).

como procesos. Las formas toman vida. Las categorías se abren¹⁸⁷ para revelar que sus contenidos son lucha.

Una vez que el fetichismo se entiende como fetichización, la génesis de las formas capitalistas de las relaciones sociales no tiene un interés puramente histórico. La forma-valor, la forma-dinero, la forma-capital, la forma-Estado, etcétera, no están establecidas de una vez y para siempre desde los principios del capitalismo. Por el contrario, están constantemente en discusión, son constantemente cuestionadas como formas de relaciones sociales, son constantemente establecidas y re-establecidas (o no) por medio de la lucha. Las formas de las relaciones sociales son procesos de formación de relaciones sociales. Cada vez que un niño toma dulces de un negocio sin darse cuenta de que debe dar dinero a cambio, cada vez que los trabajadores se niegan a aceptar que el mercado dictamine que su lugar de trabajo debería ser cerrado o que deberían perder sus empleos, cada vez que los comerciantes de San Pablo promueven el asesinato de niños de la calle para proteger sus propiedades, cada vez que cerramos nuestras casas y nuestros autos o que aseguramos nuestras bicicletas, el valor como una forma de relacionarse con el otro está en discusión, es constantemente objeto de lucha, está constantemente en proceso de ser quebrado, re-constituido y quebrado nuevamente.¹⁸⁸ No somos una bella durmiente, una humanidad congelada en nuestra alienación hasta que nuestro príncipe-Partida-encantado venga a besarnos, sino que más bien vivimos en una lucha constante para liberarnos del hechizo de la bruja.

Nuestra existencia, entonces, no es simplemente una existencia dentro de formas fetichizadas de relaciones sociales. No existimos simplemente como las víctimas objetivadas del capitalismo. Tampoco podemos existir fuera de las formas capitalistas: no hay áreas de existencia libres de capitalismo ni esferas privilegiadas de vidas no-fetichizadas, ya que estamos siempre constituyendo y siendo constituidos por nuestras relaciones con los otros. Mejor dicho: como lo sugiere el punto de partida J de esta discusión, el grito, existimos contra-y-en el capital. Nuestra existencia contra el capitalismo no es una cuestión de elección consciente, es la expresión inevitable de nuestra vida en una sociedad opresiva, alienante. Gunn lo expone sutilmente cuando dice que "la falta de libertad subsiste únicamente como la (auto-contradictoria) rebelión de los oprimidos".¹⁸⁹ Nuestra existencia-contra-el-capital es la inevitable negación constante de nuestra existencia-en-el-capital. De manera inversa, nuestra existencia-en-el-capital (o más claramente, nuestro encierro dentro del capital) es la negación

¹⁸⁷ Este es el núcleo del enfoque al que a menudo se hace referencia como "Marxismo abierto" [Open Marxism]: véase Bonefeld *et. al.*, (1992a).

¹⁸⁸ La acumulación primitiva, entonces, no se refiere solamente a los orígenes del capitalismo, sino a la brutalidad continua de la imposición 'de las formas capitalistas. Véase Bonefeld (1988); Dalla Costa (1995).

¹⁸⁹ Gunn, (1992: 29).

constante de nuestra rebelión contra el capital. Nuestro encierro en el capital es un constante proceso de fetichizar o formar nuestras relaciones sociales, una lucha constante.

Todos aquellos fenómenos en apariencia fijos que frecuentemente tomamos como seguros (el dinero, el Estado, el poder: están allí, siempre han estado, siempre estarán, así es la naturaleza humana, ¿o no?) se revelan ahora como campos de batalla desgarradores, sangrientos. Es más o menos como tomar una mota de polvo inofensiva y mirarla a través de un microscopio, para descubrir que su "inofensividad" encubre todo un micromundo en el que millones de organismos microscópicos viven y mueren en la lucha diaria por la existencia. Pero en el caso del dinero la invisibilidad de la batalla que encubre no tiene nada que ver con la dimensión física, es en rigor el resultado de los conceptos a través de los cuales lo miramos. El papel moneda que sostenemos en nuestras manos parece una cosa inofensiva, pero mirándolo más detenidamente vemos todo un mundo de personas que luchan por sobrevivir, algunas dedicando su vida a obtenerlo, algunas (muchas) tratando desesperadamente de apoderarse de él como modo de sobrevivir, algunas tratando de evadirse del dinero tomando lo que quieren sin pagar por ello, o construyendo formas de producción que no pasan por el mercado, personas matando por dinero, muchas muriendo cada día por falta de él. Un sangriento campo de batalla en el que el hecho de que el poder-hacer existe en la forma del dinero acarrea miseria, enfermedad y muerte implícitas y está siempre en discusión, siempre en pugna, siempre impuesto, a menudo con violencia. El dinero es una batalla desgarradora de monetización y anti-monetización.

Visto desde esta perspectiva el dinero deviene monetización: el valor, valorización: la mercancía, mercantilización; el capital, capitalización; el poder, poderización; el Estado, estatización, y así sucesivamente (con neologismos cada vez más desagradables). Cada proceso implica su opuesto. La monetización de las relaciones sociales tiene poco sentido a menos que se la vea como un movimiento constante contra su opuesto, la creación de relaciones sociales sobre bases no monetarias. El neoliberalismo, por ejemplo, puede verse como una tendencia a extender e intensificar la monetización de las relaciones sociales, como una reacción en parte al relajamiento de esa monetización en el período de posguerra y su crisis en las décadas de los sesenta y setenta. Estas formas de relaciones sociales (mercancía, valor, dinero, capital, etc.) son formas interconectadas, por supuesto, son todas formas de la separación capitalista de sujeto y objeto, pero no están interconectadas como formas estáticas, acabadas, bellas durmientes, sino como formas de lucha viviente. La existencia de formas de relaciones sociales, en otras palabras, no puede ser separada de su constitución. Su existencia es su constitución, una lucha constantemente renovada contra las fuerzas que las subvierten.

V

Tomemos como ejemplo al Estado. ¿Qué significa la crítica del Estado como una forma de las relaciones sociales cuando las formas son entendidas como un proceso-forma, como procesos de formar?

El Estado es parte del firmamento fijo de la eseidad. Es una institución aparentemente necesaria para el ordenamiento de los asuntos humanos, un fenómeno cuya existencia la ciencia política, disciplina dedicada a su estudio, da completamente por segura. En la tradición marxista, la crítica a menudo se ha concentrado en mostrar el carácter capitalista del Estado, en mostrar que, a pesar de las apariencias, el Estado actúa en favor de los intereses de la clase capitalista. Esto lleva fácilmente a la concepción de que es necesario conquistar el Estado de alguna manera para que pueda funcionar según los intereses de la clase trabajadora.

Si partimos de la centralidad del fetichismo y de la comprensión del Estado como un aspecto de la fetichización de las relaciones sociales, entonces el asunto se presenta de manera diferente. Criticar al Estado significa atacar en primer lugar su aparente autonomía, comprender que no es una cosa en sí misma sino una forma social, una forma de relaciones sociales. Así como en la física hemos llegado a aceptar que, a pesar de las apariencias, no existen separaciones absolutas, que la energía puede ser transformada en masa y la masa en energía, en la sociedad tampoco hay separaciones absolutas ni categorías duras. Pensar científicamente es disolver las categorías de pensamiento, comprender todos los fenómenos sociales precisamente como eso, como formas de relaciones sociales. Las relaciones sociales, relaciones entre personas, son fluidas, impredecibles, inestables, a menudo apasionadas, pero se rigidizan en ciertas formas, formas que parecen adquirir su propia autonomía, su propia dinámica, formas que son cruciales para la estabilidad de la sociedad. Las diferentes disciplinas académicas toman estas formas (el Estado, el dinero, la familia) como dadas y así contribuyen a su aparente solidez y, por tanto, a la estabilidad de la sociedad capitalista. Pensar científicamente es criticar las disciplinas, disolver esas formas, entenderlas como formas; actuar libremente es destruirlas.

El Estado, entonces, es una forma rigidizada o fetichizada de las relaciones sociales. Es una relación entre personas que no parece ser una relación entre personas, una relación social que existe en la forma de algo externo a las relaciones sociales.

Pero, ¿por qué las relaciones sociales se rigidizan de esta manera y cómo nos ayuda esto a entender el desarrollo del Estado? Esta fue la pregunta planteada por el llamado "debate de la derivación del Estado", una discusión un poco peculiar pero muy importante que se difundió desde

Alemania Occidental hacia otros países durante la década de los setenta.¹⁹⁰ El debate fue peculiar porque se expresó en un lenguaje extremadamente abstracto y a menudo sin hacer explícitas las consecuencias políticas y teóricas del argumento. La oscuridad del lenguaje utilizado y el hecho de que los participantes a menudo no desarrollaron las consecuencias del debate dejó la discusión librada a malentendidos, y a menudo el enfoque ha sido dejado de lado como una teoría "económica" del Estado, o como un enfoque de la "lógica del capital", que busca comprender el desenvolvimiento político como una expresión funcionalista de dicha lógica. Mientras estas críticas pueden hacerse justamente a algunas de las contribuciones, la importancia del debate en conjunto reside en el hecho de que proporciona una base para romper con el determinismo económico y con el funcionalismo que ha obstaculizado a tantas de las discusiones acerca de la relación entre Estado y sociedad capitalista y para discutir el Estado como un elemento o, mejor aún, como un momento de la totalidad de las relaciones sociales de la sociedad capitalista.

El centro del debate sobre el Estado como una forma particular de las relaciones sociales es el quiebre crucial con el determinismo económico implicado, por ejemplo, por el modelo base-superestructura (y sus variantes estructuralistas). En el modelo base-superestructura, la base económica determina (en última instancia, por supuesto) lo que el Estado hace, sus funciones. Centrarse en las funciones del Estado da por garantizada la existencia del Estado: en el modelo base-superestructura no hay lugar para plantear la pregunta por la forma del Estado, para preguntar por qué, en primer lugar, las relaciones sociales se rigidizarían dentro de la forma aparentemente autónoma del Estado. Preguntar por la forma del Estado es llevar la pregunta a su especificidad histórica: la existencia del Estado como una cosa separada de la sociedad es peculiar de la sociedad capitalista, como lo es la existencia de lo "económico" como algo distinto de las relaciones de clase abiertamente coercitivas.¹⁹¹ Entonces la pregunta no es: ¿cómo determina lo económico la superestructura política?; más bien es: ¿qué es lo peculiar de las relaciones sociales del capitalismo que hace surgir la rigidización (o particularización) de las relaciones sociales en la forma del Estado? El corolario de esto es la pregunta: ¿qué es lo que hace surgir a la constitución de lo económico y lo político como momentos distintos de las mismas relaciones sociales? Seguramente la respuesta es que hay algo distintivo en el antagonismo social en el que se basa el capitalismo (como cualquier sociedad de clases). Bajo el capitalismo, el antagonismo social (la relación entre clases) está basado en una forma de explotación que no tiene lugar abiertamente, sino a través de la "libre" compra y venta de fuerza de trabajo como una mercancía en el mercado.

¹⁹⁰ Sobre este debate, véase Holloway y Picciotto (1978) y Clarke (1991).

¹⁹¹ Gerstenberger (1990).

Esta forma de relación de clases presupone una separación entre el proceso inmediato de explotación, que se basa en la "libertad" del trabajo y el proceso de mantenimiento del orden en una sociedad explotadora, que implica la necesidad de coerción.¹⁹²

Ver al Estado como una forma de las relaciones sociales obviamente significa que su desarrollo sólo puede ser entendido como un momento del desarrollo de la totalidad de las relaciones sociales: es una parte del desarrollo antagónico y sujeto a la crisis de la sociedad capitalista. En tanto una forma de las relaciones sociales capitalistas; su existencia depende de la reproducción de esas relaciones: por lo tanto no es solo un Estado en una sociedad capitalista sino un Estado capitalista, ya que su propia existencia continua está sujeta al fomento de la reproducción de las relaciones sociales capitalistas en su conjunto. El hecho de que el Estado existe como una forma particular o rigidizada de las relaciones sociales significa, sin embargo, que la relación entre el Estado y la reproducción del capitalismo es compleja: no puede suponerse, a la manera funcionalista, ni que todo lo que el Estado hace será necesariamente en beneficio del capital ni que el Estado puede alcanzar lo necesario para asegurar la reproducción de la sociedad capitalista. La relación entre el Estado y la reproducción de las relaciones sociales capitalistas es del tipo de ensayo y error.

La crítica del Estado como una forma de las relaciones sociales apunta tanto a la interrelación del Estado con la reproducción general del capital como a la especificidad histórica del Estado como forma de organización de los asuntos humanos. A pesar de que esto ciertamente sugiere la posibilidad de organizar la vida de un modo diferente en el futuro, tal enfoque no cuestiona la existencia presente del Estado: su existencia presente simplemente se da por garantizada. La crítica queda por detrás del objeto de la crítica.

Sin embargo, si el Estado no se comprende sólo como una forma de relaciones sociales sino como un proceso de formación de relaciones sociales, entonces todo lo que hemos afirmado antes sobre la relación entre el Estado y la reproducción del capital todavía se mantiene, pero tanto la reproducción como la existencia del Estado están siempre en pugna¹⁹³ La existencia del Estado implica un proceso constante de disociar ciertos aspectos de las relaciones sociales y de definidos como "políticos" y, por lo tanto, como separados de lo "económico". De este modo el antagonismo en el que se basa la sociedad está fragmentado: las luchas son canalizadas dentro de la forma política y de la económica, ninguna de las cuales deja lugar al surgimiento de preguntas acerca de la estructura de la sociedad

¹⁹² Hirsch (J 979).

¹⁹³ Para el desarrollo del concepto de Estado como forma-proceso, véase Holloway (1980) y (1993).

como un todo. Este proceso de imponer definiciones a las luchas sociales es al mismo tiempo un proceso de auto-definición por parte del Estado: como forma rigidizada de las relaciones sociales el Estado es al mismo tiempo un proceso de rigidizar las relaciones sociales y es por medio de este proceso que el Estado se reconstituye constantemente como una instancia separada de la sociedad.

El Estado es un proceso (la estatización del conflicto social).

Una vez que el conflicto se define como "político", se lo separa de cualquier cosa que podría cuestionar el reino "económico" de la propiedad privada, es decir, las estructuras fundamentales del poder-sobre. El conflicto es definido y sub definido, de manera tal que puede atravesar los canales apropiados y puede ser manejado (administrativamente o por medio de la represión abierta) de modo tal que la existencia del capital como una forma de organizar las relaciones sociales no puede ser cuestionada. Las expresiones incipientes del poder-hacer, del reclamo de las personas por el control de sus propias vidas, son metamorfoseadas por medio del Estado en la imposición del poder-sobre: algunas veces por medio de la represión franca, algunas veces "proporcionando" cambios que responden a los reclamos, otras desarrollando nuevas estructuras administrativas que integran (y subordinan) las incipientes formas de auto-organización a la estructura de la administración y las finanzas estatales. La canalización, sin embargo, nunca es completa ya que el Estado está reaccionando constantemente ante nuevos conflictos, ante nuevos estallidos de la sublevación humana contra la definición

Para comprender al Estado como un proceso de estatización es central un aspecto generalmente omitido por el debate de la derivación: la existencia del Estado como una multiplicidad de estados. A menudo en las discusiones sobre las relaciones entre el Estado y la sociedad (tanto marxistas como no marxistas) se supone que Estado y sociedad son co-extensivos, que el Estado se relaciona con su sociedad y la sociedad con su Estado. La idea de Estado nacional, de economía nacional y de sociedad nacional se consideran dadas. Sólo sobre esta base se vuelve posible imaginar que la conquista del aparato del Estado representa la toma del poder. Las ideas de revolución vía la conquista del poder tienden a tomar sin cuestionar la afirmación que hace el Estado de que es soberano y autónomo dentro de sus límites.

La suposición de que Estado y sociedad son co-extensivos pasa totalmente por alto el hecho de que lo que distingue al capital como forma de dominación respecto de formas previas de dominación de clase es, principalmente, su movilidad esencial. El capital, a diferencia del señor feudal, no está atado a un grupo particular de trabajadoras y trabajadores o a un lugar particular. La transición del feudalismo al capitalismo liberó el ejercicio del poder-sobre respecto de las ataduras territoriales. Mientras que

el señor feudal podía comandar a sus trabajadores sólo dentro de su territorio, el capitalista que se encuentra en Londres puede comandar a trabajadoras y trabajadores en Buenos Aires o Seúl tan fácilmente como en Swindon. La constitución capitalista de las relaciones sociales es esencialmente global. Su no-territorialidad es propia de la esencia del capital y no sólo el producto de la fase actual de "globalización".

La existencia misma del Estado como una multiplicidad de estados oculta así la constitución global de las relaciones sociales y por ende la naturaleza del ejercicio capitalista del poder-sobre. Aun antes de que haga algo, aun antes de que la policía, los burócratas o los políticos hagan un movimiento, el Estado fragmenta, clasifica, define, fetichiza. La existencia misma del Estado es una definición territorial de su territorio, su sociedad, sus ciudadanos. La existencia misma del Estado es una discriminación de los no-ciudadanos como "extranjeros". La existencia del Estado, sin embargo, no está simplemente dada. Es un constante proceso de auto-constitución, de auto-definición, no es algo acabado una vez que se han establecido los límites nacionales. Por el contrario, todos los estados nacionales están comprometidos en un proceso constantemente repetido de fragmentación de las relaciones sociales globales: por medio de las afirmaciones de la soberanía nacional, de las exhortaciones a "la nación", de las ceremonias en honor a la bandera y de la ejecución de los himnos nacionales; por medio, también, de la discriminación administrativa de los "extranjeros", de los controles de pasaporte, del mantenimiento de los ejércitos, de la guerra. Cuanto más débil es la base social de esta fragmentación nacional de la sociedad -como en América Latina, por ejemplo-, más obvias son sus formas de expresión. Esta forma de fragmentación, esta forma de clasificación o identificación ciertamente es una de las manifestaciones más brutales y salvajes del dominio del capital, tal como lo atestiguan las parvas de muertos acumuladas durante el último siglo.

Y aún así gran parte del discurso "de izquierda" está ciego a la violencia que acarrea la existencia del Estado. La idea de toma del poder, entendiendo por ello ganar el control del aparato del Estado, inevitablemente avala la idea de la constitución nacional (estatal) de las relaciones sociales y por tanto participa de la fragmentación de la sociedad en unidades nacionales. Es difícil imaginar una política orientada al Estado que no participe de manera activa en la discriminación entre "ciudadanos" y "extranjeros", que no se vuelva nacionalista en algún punto. La estrategia de Stalin del "socialismo en un país", tan a menudo descrita como una traición a la causa bolchevique era, en realidad, el resultado lógico de un concepto de cambio social centrado en el Estado.

La existencia del Estado es un movimiento de definición y de exclusión. Los "ciudadanos" son definidos, los "extranjeros" son excluidos. Habitualmente el foco está puesto en la relación entre "el Estado" y "sus

ciudadanos", pero de hecho la noción de ciudadanía implica la definición y exclusión de los no-ciudadanos o extranjeros. En un mundo en el que cada vez más personas viajan o migran para vender su fuerza de trabajo o por otras razones, la exclusión de los extranjeros significa que cada vez más personas viven temiendo o inhibiendo su potencial, temiendo o inhibiendo su poder-hacer las cosas. Para los incluidos, los definidos, los ciudadanos, la noción de ciudadanía es un elemento de la ficción sobre la que se basa la existencia de los estados y, particularmente, la de los estados democráticos. La idea de democracia supone que las relaciones sociales están, o deberían estar, constituidas sobre una base nacional (estatal), que el poder está ubicado en el Estado. Cuando esta ficción entra en conflicto con el hecho de que las relaciones sociales (esto es, relaciones de poder) están constituidas a un nivel global, entonces la ruptura entre los deseos democráticamente expresados de las personas (en tanto "personas" significa "ciudadanos") y las acciones del Estado sólo pueden explicarse en términos de fuerzas exteriores (la economía mundial, los mercados financieros) o la intervención de extranjeros (el imperialismo norteamericano, los bancos extranjeros). Así, la noción de ciudadanía contribuye tanto a la reproducción del espejismo democrático ("Espera hasta la próxima elección") como a la violencia diaria contra los extranjeros que se extiende desde los ataques racistas en las calles hasta la separación forzosa de millones de familias por acción de los oficiales de inmigración.

Se puede objetar que este argumento le atribuye demasiado al Estado, que el racismo y el nacionalismo están mucho más profundamente arraigados en la sociedad. Es cierto. Claramente, el proceso por el que uno llega a decir soy "irlandés", "soy inglés", etcétera, es muy complejo, es parte de la identificación general de la sociedad. La existencia del Estado es sólo una forma de fetichización, la identificación-por-medio-del-Estado se combina con otras formas de identificación que no se pueden disociar de la separación básica entre sujeto y objeto en el proceso de producción y creación. El Estado no se vale por sí mismo: es una de las formas de las relaciones sociales capitalistas, es decir, uno de los procesos entrelazados y entremezclados de formación de relaciones sociales, de reproducción del poder-hacer en la forma de poder-sobre.

El movimiento del Estado (como el de todas las otras formas de relaciones sociales) como proceso-forma es un movimiento para imponer patrones en una realidad refractaria. El movimiento de fetichización sólo puede entenderse en términos de un anti-movimiento, de un movimiento de anti-fetichización. De manera más obvia, la imposición de definiciones estatales de nacionalidad es enfrentada por experiencias y movimientos manifiestos en contra de tales definiciones, como queda expresado en la consigna

"nadie es ilegal", en el movimiento de los *sans papiers*¹⁹⁴ en Francia o en el grito de los estudiantes franceses de 1968: "*Nous sommes tous des juifs allemands*"¹⁹⁵. De manera más sutil, la ciudadanización es un proceso de re-definición del movimiento del poder-hacer. La lucha para ejercer control sobre nuestras propias vidas se re define como democracia, entendiendo por ésta un proceso, definido por el Estado, de toma de decisiones influidas electoralmente. El movimiento de afirmación del poder-hacer que modela nuestras propias vidas, expresado en tan diversas formas de actividad social y de organizaciones, es contenido re-definiendo el movimiento como un movimiento por la democracia, como un movimiento de ciudadanos, con todo lo que esto significa en términos de privar al movimiento de cualquier posibilidad de controlar la formación de las relaciones sociales. Sin embargo, el movimiento del poder-hacer está contenido y no contenido, ya que constantemente vuelve a surgir bajo nuevas formas. El movimiento del Estado, como el de la sociedad como un todo, es el movimiento del antagonismo entre fetichización y anti-fetichización. Para encontrar el anti-poder no necesitamos mirar por fuera del movimiento de dominación: el anti-poder, la anti-fetichización están presentes contra-en-y-más-allá del movimiento mismo de dominación, no como fuerzas económicas, como contradicciones objetivas o como futuro, sino como actualidad, como nosotros.

VI

Esta comprensión del fetichismo como fetichización y, por tanto, de nuestra existencia en la sociedad capitalista como una existencia contra-y-en el capital, afecta nuestra comprensión de todas las categorías de pensamiento. Si se entienden las formas de las relaciones sociales (expresadas en las categorías de los economistas políticos) como procesos de formación de relaciones sociales, y por tanto como lucha, resulta claro que las categorías deben ser entendidas como categorías abiertas. Si, por ejemplo, no se entiende el valor como una categoría económica ni como una forma de dominación sino como una forma de lucha, entonces el significado actual de la categoría dependerá del curso de la lucha. Una vez que las categorías del pensamiento dejan de ser entendidas como expresiones de relaciones sociales objetivadas y pasan a ser entendidas como expresiones de la lucha por objetivarlas, una tormenta de impredecibilidad las atraviesa. Una vez que se entiende que el dinero, el capital, el Estado, no son más que la lucha por formar, por disciplinar,

¹⁹⁴ N del T.: Sin papeles, los inmigrantes indocumentados.

¹⁹⁵ N del T.: "Somos todos judíos alemanes"; slogan del movimiento estudiantil francés de mayo del 68 en solidaridad con el dirigente Daniel Cohn-Bendit, judío alemán, que fue expulsado de Francia.

entonces queda claro que su desarrollo sólo puede entenderse como práctica, como lucha no predeterminada.¹⁹⁶ El marxismo, como teoría de la lucha, es de manera inevitable una teoría de la incertidumbre. El fetichismo es certeza (falsa), el anti-fetichismo es incertidumbre. El concepto de lucha es inconsistente con cualquier idea de un final feliz de garantizada negación-de-la-negación: la única forma en la que puede entenderse la dialéctica es como dialéctica negativa,¹⁹⁷ como negación abierta de la no-verdad, como rebelión contra la falta de libertad.

La crítica, entonces, no es la voz de aquellos-que-están-afuera sino parte de la lucha cotidiana contra el fetichismo, sólo parte de la lucha diaria por establecer relaciones sociales sobre una base humana. La crítica no viene cabalgando en un corcel blanco con la esperanza de dar vida al mundo con un beso: es la vida del mundo. La crítica sólo puede ser un movimiento hacia fuera de nosotros mismos. Como la mosca atrapada en la tela de araña, cortamos los lazos reificados que nos mantienen prisioneros. No hay manera en la que podamos mantenernos por fuera de la red y ver las cosas sin apasionamiento. Atrapados en la red, no hay manera de que podamos ser omniscientes. No hay manera de que podamos conocer la realidad, no hay manera de que podamos conocer la totalidad. No podemos adoptar el punto de vista de la totalidad, como Lukács nos pedía que hiciéramos:¹⁹⁸ a lo sumo podemos aspirar a la totalidad. La totalidad no puede ser un punto de vista por la simple razón de que no hay nadie que pueda pararse allí; la totalidad sólo puede ser una categoría crítica: el flujo social del hacer. Esto todavía no es el crepúsculo: el búho de Minerva no puede hacer más que batir sus alas y luchar por despegar de la tierra.¹⁹⁹ La única verdad que podemos proclamar es la negación de lo falso. No existe nada fijo a lo que podamos asimos buscando seguridad: ni la clase, ni Marx, ni la revolución, nada, salvo el movimiento de negación de lo falso. La crítica es la inquietud de Prometeo o encadenado, la desesperación de la "pura inquietud de la vida"²⁰⁰ del "movimiento absoluto del devenir"²⁰¹. Nuestra crítica es vertiginosa, es la teoría vertiginosa de un mundo vertiginoso.²⁰²

Vertiginoso, efectivamente. Insistir en ver al fetichismo como un proceso de fetichización es atacar directamente la identidad. La identidad, como ya vimos, es la separación entre constitución y existencia, la separación entre el hacer y lo hecho. La identidad es el espacio de la esividad, un tiempo de

¹⁹⁶ Cf. Bonefeld, Gunn y Psychopedis (1992).

¹⁹⁷ Cf. Adorno (1986).

¹⁹⁸ Véase Lukács (1985: 29): "Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad".

¹⁹⁹ En contraposición con la famosa frase de Hegel al final del prefacio a Fundamentos de la filosofía del derecho: "El búho de Minerva inicia su vuelo a la caída del crepúsculo" (1987: 56).

²⁰⁰ Hegel, (1985: 31).

²⁰¹ Marx, (1986: 448).

²⁰² "El vértigo que da es *index veri*". Adorno (1986: 40).

duración, un y área en la que lo hecho existe de manera independiente del hacer que lo constituyó, un aparente refugio de seguridad. Decir que debe entenderse el fetichismo como proceso es rechazar cualquier separación entre constitución y existencia. El dinero es un proceso de monetización porque es imposible separar la constitución del dinero como una forma de las relaciones sociales respecto de su existencia: la existencia del dinero es el proceso de su constitución, una lucha feroz. No hay pausa, no hay momento en el que el dinero pueda descansar sobre sus laureles y decirse a sí mismo: "ahora que se han establecido las relaciones monetarias, existo y continuaré existiendo hasta que el capitalismo sea abolido". Esta es la forma en la que parece ser, pero la apariencia es la negación del hacer presente y de la lucha presente. El capitalista que vemos cómodamente relajado en una gran comida es capitalista sólo porque en ese mismo momento está involucrado en una lucha violenta de explotación.

Entonces, no existe identidad. O más bien: no existe más identidad que la lucha continua para identificar, para imponer una capa de estabilidad sobre la agitada violencia que inevitablemente implica la separación de lo hecho respecto del hacer. El capital se presenta a sí mismo como estable: la lucha de clases, dicen, y nosotros lo aceptamos, proviene de nosotros. La lucha de clases desde abajo, parece, irrumpe la estabilidad del capitalismo. ¡Qué tontería! Comprender la lucha de clases como algo que proviene principalmente desde abajo, como lo hacen la mayoría de las discusiones marxistas, es realmente poner al mundo de cabeza. La existencia misma del capital es una lucha violenta para separar lo hecho respecto del hacer. Incluso la misma violencia de esta lucha, el arrancar lo hecho del hacer, el arrancar la existencia de la constitución es lo que crea la aparente estabilidad, la aparente identidad del capitalismo. La apariencia de la estabilidad está dada en la naturaleza de la lucha misma. La separación de lo hecho respecto del hacer es el producto de la lucha incesante para separar lo hecho respecto del hacer, cosa que, en la medida en que tiene éxito, se borra a sí misma de la vista. La identidad es una ilusión realmente generada por la lucha para identificar lo no idéntico. Nosotros, los no idénticos, peleamos contra esta identificación. La lucha contra el capital es la lucha contra la identificación. No es la lucha por una identidad alternativa.

Comprender el fetichismo como fetichización es insistir en la fragilidad de la existencia. Decir que las formas de las relaciones sociales son procesos de formación no sólo significa que son formas de lucha sino también que su existencia como formas depende de su constante reconstitución. La existencia del capital depende del proceso de su continua reconstitución por medio de la separación de lo hecho respecto del hacer. Su existencia, por lo tanto, siempre está en discusión, siempre es un asunto de lucha. Si un día el capital fracasa en convertir el hacer en trabajo enajenado o en explotado,

entonces el capital deja de existir. Su existencia es siempre insegura: de ahí la ferocidad de su lucha.

El capitalismo es bifacético. La naturaleza misma de su inestabilidad (el separar lo hecho del hacer) genera la apariencia de estabilidad (la separación de lo hecho respecto del hacer). La identidad (la esidad) del capitalismo es una ilusión real: una ilusión efectiva generada por el proceso de producción (el proceso de separar lo hecho respecto del hacer). La separación de la constitución respecto de la existencia es una ilusión real: una ilusión efectiva generada por el proceso de producción (el proceso de separar existencia respecto de constitución). La ilusión es efectiva porque niega la fragilidad del capitalismo. Parece como que el capitalismo "es", pero el capitalismo nunca "es": es siempre una lucha para constituirse a sí mismo. Tratar al capitalismo como un modo de producción que "es" o, lo que viene a ser lo mismo, pensar la lucha de clases como una lucha desde abajo contra la estabilidad del capitalismo, es caer de cabeza en el sucio fango del fetichismo. El capital, por naturaleza, aparece como algo que "es", pero nunca "es". Esto es importante tanto para comprender la violencia del capital (la continua presencia de lo que Marx denominó "acumulación primitiva u originaria"), como para comprender su fragilidad. La urgente imposibilidad de la revolución comienza a abrirse hacia una urgente posibilidad.

Pero podría objetarse que es necesario distinguir constitución de reconstitución. Aun aceptando que la existencia del capital es una lucha constantemente renovada, ¿no existe diferencia entre la constitución original y la reconstitución necesaria para mantener la existencia de las formas capitalistas de las relaciones sociales? Incluso si decimos que una relación amorosa depende de su constante reconstitución, de enamorarse cada día, ¿no existe diferencia entre el enamoramiento inicial y su repetición cotidiana? Incluso si el dinero debe ser cotidianamente reconstituido a fin de existir, ¿no existe diferencia entre la imposición original del dinero como una relación social y su diaria reconstitución? Puede ser que cada vez que vamos a un negocio y pagamos con dinero seamos conscientes de su violencia pero el hecho de que antes hayamos pasado por la misma monetización de las relaciones sociales cientos de veces, ¿no significa que la lucha (del lado del capital) por monetizar nuestra conducta es menos intensa que antes? Si negamos la distinción entre constitución y reconstitución, ¿no nos arriesgamos a caer en un mundo de amnesia, en un mundo en el que no es posible una acumulación de la experiencia?

Así es. Las condiciones en las que tiene lugar la lucha para constituir el capital (para separar lo hecho respecto del hacer) cambian todo el tiempo. La repetición del proceso de explotación cambia las condiciones en las que tiene lugar la lucha por explotar, de manera muy similar a como una ola de

ocupaciones de fábricas para impedir la explotación (o el aceleramiento del proceso de trabajo para intensificar la explotación), también cambia las condiciones en las que tiene lugar la lucha para explotar. Existe efectivamente una acumulación de experiencia (aunque no lineal) en ambos lados de la lucha. Pero esto no afecta el argumento básico: el capital nunca "es", su existencia nunca es una existencia de duración, siempre depende de la lucha para reconstituirse a sí mismo. La reconstitución nunca puede darse por supuesta.²⁰³

Pero, puede volver a objetarse, esta no es la manera en la que Marx comprende el fetichismo: en *El capital* trata a las formas capitalistas de las relaciones sociales como formas estables. Efectivamente, ésta es la lectura tradicional de *El capital* pero, en primer lugar, lo que Marx pensó no puede por sí mismo sostenerse como una refutación del argumento (no importa lo que Marx pensó sino lo que nosotros pensamos) y, en segundo lugar, la lectura tradicional de *El capital* pasa por alto su carácter crítico. La obra de Marx es una crítica de la economía política, una crítica de la hipostatización de sus categorías por los economistas políticos. En *El capital* Marx habla de las formas de las relaciones sociales como formas constituidas porque las está criticando como ilusiones reales. Marx no las critica mostrando la génesis histórica sino la génesis continua de esas formas en el proceso de producción, en la existencia antagónica del proceso de trabajo como trabajo concreto y trabajo abstracto. Mostrando la generación continua de esas formas, Marx muestra implícitamente que no pueden entenderse las formas de las relaciones sociales como estables, que no puede entenderse el fetichismo como un hecho acabado. Las formas de las relaciones sociales son procesos-formas, procesos de formar relaciones sociales.²⁰⁴

Pero puede volver a objetarse que pensar la lucha contra el capital como anti identitaria implica colocarnos en una posición teórica y prácticamente imposible. Toda conceptualización implica identificación: si no podemos identificar, no podemos pensar.

Toda lucha también implica identificación. ¿O es que simplemente vamos a olvidar las luchas de los negros contra la discriminación, el movimiento feminista, los movimientos indígenas?

La diferencia está entre una identificación que se detiene allí y una identificación que se niega a sí misma en el proceso de identificar. La diferencia está entre conceptualizar sobre la base del ser y conceptualizar sobre la base del hacer. El hacer, como hemos sostenido, es el movimiento antagónico de identidad y no-identidad. El hacedor es y no es, así como lo hecho es y no es, es objetivado velozmente y luego reintegrado en el flujo

²⁰³ Pensar el marxismo como el estudio de la reproducción capitalista como si esa reproducción no estuviera constantemente en discusión es una distorsión habitual y mayúscula.

²⁰⁴ Véase Holloway (1980, 239) y Sohn Rethel (1980: 17).

social del hacer. Pensar sobre la base del ser es simplemente identificar. Pensar sobre la base del hacer es identificar y, en el mismo acto, negar la identificación. Esto es reconocer la inadecuación del concepto a lo que es conceptualizado. "El nombre de dialéctica comienza diciendo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaequatio*".²⁰⁵ Pensar sobre la base del hacer significa, entonces, pensar contra-y-más-allá de nuestro propio pensamiento: "[El pensamiento] puede pensar contra sí mismo. Si fuera posible una definición de la dialéctica, podría ser ésta".²⁰⁶

Lo mismo puede decirse de la lucha. Existe un mundo de diferencia entre una lucha que simplemente identifica (que dice "somos negros", "somos palestinos", "somos vascos", como si estas fueran identidades fijas en lugar de ser momentos de lucha) y una lucha que identifica y, en cada momento de identificación, niega esa identificación: somos indígenas-pero-más-que-eso, somos mujeres-pero-más-que-eso. Mientras que esta última se mueve contra la identificación en el proceso mismo de afirmar la identidad, la primera es fácilmente absorbida en un mundo fragmentado de identidades. Para la estabilidad del capitalismo no importa la composición particular de las identidades (negro es lo mismo que blanco, vasco que español, mujeres que hombres) sino la identidad como tal. Una lucha que no se mueve contra la identificación como tal se mezcla fácilmente con los patrones cambiantes de dominación capitalista. La fuerza y la repercusión del movimiento zapatista, por ejemplo, no proviene del hecho de que es un movimiento indígena sino de que va más allá de eso para presentarse como un movimiento que lucha por la humanidad, por un mundo de muchos mundos.²⁰⁷

Nuevamente, incluso, podría objetarse que sostener que nuestra lucha es anti-identitaria en el pensamiento y en la práctica, que está dirigida contra la separación de la constitución y la existencia, es elevar la vida a un nivel insoportable de intensidad. Así es. La identidad hace la vida soportable.²⁰⁸

La identidad mata el dolor. La identidad embota los sentimientos. Sólo la identificación de un Ellos hace posible para nosotros vivir con la epidemia de Si da en África o la muerte cotidiana de miles de niños por causa de enfermedades que son curables. La existencia del capitalismo es concebible sólo sobre la base del embotamiento de nuestros sentimientos: no es sólo cuestión de drogas (algo muy importante), sino sobre todo de identidad, esa fragmentación que nos permite elevar la moral privada como una pared que nos aparta del dolor del mundo. El grito es el reconocimiento y la

²⁰⁵ Adorno (1986: 13).

²⁰⁶ Ídem, 144.

²⁰⁷ Para el análisis de este punto en relación con el levantamiento zapatista, véase Holloway (1996).

²⁰⁸ "Es probable que ningún ciudadano del mundo falso pudiese soportar el verdadero; estamos demasiado estropeados para él" (Adorno, 1986: 351)

confrontación del dolor social. El comunismo es el movimiento de la intensidad contra el embotamiento de los sentimientos que hace que los horrores del capitalismo sean posibles.

Si siguen surgiendo posibles objeciones no es porque el argumento sea defectuoso, sino porque estamos caminando sobre el límite de la posibilidad. (Plantear la pregunta de cambiar el mundo sin tomar el poder, ya es tambalearse sobre el borde de un abismo de imposibilidad y locura.) Y, sin embargo, no hay alternativa. La comprensión de la fetichización como proceso es la clave para pensar en cambiar el mundo sin la toma del poder. Si abandonamos la fetichización-como-proceso, abandonamos la revolución como auto-emancipación. La comprensión del fetichismo como fetichismo duro sólo puede llevar a comprender la revolución como cambio del mundo en beneficio de los oprimidos y esto, inevitablemente, significa poner el centro de atención en el poder. La toma del poder es el objetivo político que da sentido a la idea de una revolución "en beneficio de"; una revolución que no es "en beneficio de" sino auto-movimiento, ni siquiera tiene necesidad de pensar en "tomar el poder".

Si, por otro lado, pasamos completamente por alto el fetichismo, estamos de nuevo en el sujeto como héroe. Si el poder no nos impregna y nos separa, sino que, por el contrario, es posible para un sujeto sano existir en una sociedad enferma, entonces podemos tratar al sujeto como sincero, saludable y sano: el buen héroe que batalla contra la sociedad mala. Esta perspectiva aparece en diferentes versiones, quizás no tan alejadas entre sí como a primera vista pudiera parecer. En la teoría marxista ortodoxa (no sólo en la teoría de los partidos comunistas sino mucho más allá de ella) el héroe no aparece como la clase trabajadora sino como el Partido. En la teoría autonomista, la que aunque critica la teoría ortodoxa no lleva esa crítica hasta sus últimas conclusiones,²⁰⁹ el héroe aparece como la clase trabajadora militante. El buen héroe que batalla contra la sociedad mala es también el personaje sobresaliente de la teoría liberal, de la teoría de Hollywood, con la única diferencia de que ahora el héroe no es la clase o el Partido sino el individuo. El problema, sin embargo, no es sólo el individualismo: es el sujeto héroe como tal.

No existe héroe. Sobre todo, quien se dedica a la teoría no es un héroe. No es un Conocedor o una Conocedora. La teoría no se eleva por sobre el combate: simplemente, es parte de la articulación de nuestra existencia cotidiana de lucha. No mira a la sociedad desde arriba: participa de la lucha cotidiana por la emancipación, golpeando a las formas que niegan nuestra subjetividad. La teoría es práctica porque es parte de la práctica de vivir: no tiene 'que saltar un abismo para convertirse en práctica. Si no se entiende el fetichismo como un estado que impregna el conjunto de la sociedad sino

²⁰⁹ Para un análisis más completo de la teoría autonomista véase el capítulo 9

como un movimiento antagónico de fetichización y anti-fetichización, y si la teoría crítica se entiende como parte del movimiento de anti-fetichización, parte de la lucha por defender, restaurar y crear el flujo colectivo del hacer, entonces resulta claro que todos nosotros somos, de diferentes maneras, los sujetos de la teoría crítica en la medida en la que participamos de ese movimiento. El sujeto de la crítica no es el sujeto inocente, individual, aparentemente no fetichizado de la teoría democrático liberal o del marxismo partidario. Yo no soy el sujeto: nosotros lo somos. No un nosotros que surge de un simple poner juntos yoes inocentes sino un nosotros de yoes lisiados, rotos, pervertidos que pelean en dirección de nuestra nostredad. La crítica es parte de esta lucha en dirección de la nostredad, parte de la aspiración hacia la nostredad que haría de nuestros yoes un todo.

Existe un mundo de diferencia, por lo tanto, entre decir que el fetichismo no es absoluto sino más bien una lucha continua entre fetichización y antifetichización, y decir que el fetichismo deja ciertos sectores de personas sin fetichizar (el Partido, los intelectuales, los marginados). Nosotros no estamos no fetichizados, somos parte de un movimiento antagónico contra la fetichización.

La lucha contra el fetichismo implica una lucha para superar nuestra fragmentación, una lucha para encontrar formas adecuadas de articular nuestra nostredad, para encontrar maneras de unir nuestras distintas dignidades en respeto mutuo, lucha cuya dignidad reside precisamente en el reconocimiento y negación de su propia negación como dignidad. No es una lucha democrática, si por tal se entiende (como se hace habitualmente) el reunir un montón de individuos. Por el contrario, la lucha contra la fetichización es la lucha de las personas que se respetan mutuamente, no porque somos un conjunto de individuos enteros, sino porque somos parte del movimiento contra el proceso que nos invalida y nos pervierte. Es por eso que las luchas continuamente hacen surgir formas de relaciones sociales y maneras de articular el yo-y-nosotros que tienen poco en común con el amontonamiento de individuos típico de la democracia burguesa. La Comuna de París analizada por Marx, los consejos obreros teorizados por Pannekoek, los consejos comunales de los zapatistas, etcétera: todos son experimentos en el movimiento contra el fetichismo, en la lucha por el flujo colectivo del hacer, por la autodeterminación.