El mito griego de Erisictón nos habla de un rey que se autodevoró porque nada podía saciar su hambre, un castigo divino por violar la naturaleza. Esta anticipación de una sociedad condenada a una dinámica autodestructiva constituye el punto de partida de *La sociedad autófaga*. Anselm Jappe prosigue en ella la investigación comenzada en sus anteriores libros, en los que —releyendo las teorías de Karl Marx bajo el prisma de la «crítica del valor»— mostraba que la sociedad moderna se basa por entero en el trabajo abstracto y el dinero, la mercancía y el valor.

Pero ¿cómo viven los individuos la sociedad mercantil? ¿Qué tipo de subjetividad produce el capitalismo? Para comprenderlo, hay que retomar el diálogo con la tradición psicoanalítica, desde Freud hasta Erich Fromm o Christopher Lasch, y renunciar a la idea, forjada por la Razón moderna, de que el «sujeto» es un individuo libre y autónomo. En realidad, este es fruto de la interiorización de las coacciones creadas por el capitalismo, y hoy en día el receptáculo de una combinación letal entre narcisismo y fetichismo de la mercancía.

CNL CENTRE NATIONAL DU LIVRE

ISBN: 978-84-17386-20-7

9 788417 386207

22€

Pepitas (207) · Ensayo, 78

La sociedad autófaga

Anselm Jappe

78 | 207

La sociedad autófaga

Capitalismo, desmesura y autodestrucción

Anselm Jappe

Teórico del valor y especialista en Guy Debord, ANSELM JAPPE (Bonn, 1962) es autor de títulos como *Guy Debord* (Anagrama, 1998) o *Les Habits neufs de l'empire*, con Robert Kurz (Lignes, 2004). En Pepitas ha publicado *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos* (2011); junto a Robert Kurz y Claus-Peter Ortlieb, *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía* (2009 y 2014); además de una introducción al texto de Karl Marx *El fetichismo de la mercancía y su secreto* (2014) y *Las aventuras de la mercancía* (2016).

WWW.PEPITAS.NET

La sociedad autófaga

Título original:
La société autophage
Capitalisme, démesure et autodestruction

Pepitas de calabaza s. l.
Apartado de correos n.° 40
26080 Logroño (La Rioja, Spain)
pepitas@pepitas.net
www.pepitas.net

© Anselm Jappe / Éditions La Découverte, 2017
© De la presente edición, Pepitas ed.
© De la traducción, Diego Luis Sanromán

Grafismo: Julián Lacalle

ISBN: 978-84-15862-20-7
Dep. legal: LR-1574-2018

Primera edición, febrero de 2019

ANSELM JAPPE

La sociedad autófaga

Capitalismo, desmesura y autodestrucción

Traducción de DIEGO LUIS SANROMÁN

Para Teresa

A la memoria de
Luis Andrés Bredlow (1958-2017)

PRÓLOGO
DE UN REY QUE SE AUTODEVORÓ

DESDE LAS PROFUNDIDADES DEL tiempo siguen llegándonos mitos antiguos que condensan en un breve relato una imagen precisa de lo que estamos viviendo. Tal es el caso de un pequeño mito poco conocido, el mito de Erisictón. Debemos su transmisión, con algunas variantes,[1] al poeta heleno Calímaco y al poeta romano Ovidio. Erisictón era hijo de Tríopas, que se había convertido en rey de Tesalia tras expulsar a sus habitantes autóctonos, los pelasgos. Estos últimos le habían consagrado un magnífico bosque a Deméter, la diosa de las cosechas. En su centro se alzaba un árbol gigantesco y las dríades, las ninfas de los bosques, danzaban a la sombra de sus ramas. Erisictón, deseoso de hacer con él tablas para construir su palacio, se presentó un día en el bosque con algunos siervos armados de hachas y empezó a derribarlo. La propia Deméter se le apareció entonces bajo la apariencia de una de sus sacerdotisas para invitarlo a que cejara en su empeño. Erisictón le respondió con desprecio, pero los siervos se atemorizaron

1 Calímaco, *Himno a Deméter*, y Ovidio, *Metamorfosis* VIII, 738-878. El mito es más antiguo: un fragmento del *Catálogo de mujeres*, atribuido a Hesíodo (siglo VIII o VII a. C.), ya habla de él. Dante mencionará más tarde a Erisictón en su *Purgatorio* (XXIII, 25-27). [Todas las notas son del autor a menos que se especifique lo contrario].

y quisieron evitar el sacrilegio. Su amo cogió entonces una segur y de un golpe limpio le cortó la cabeza a uno de ellos. Después derribó el árbol, a pesar de que de él brotaban sangre y una voz que le anunciaba su castigo.

Este no se hizo esperar: Deméter le envió el Hambre personificada, que penetró en el cuerpo del culpable a través de su aliento. De él se apoderó un hambre tan canina que ya nada podía calmarla: cuanto más comía, más hambre tenía. Engulló todas sus provisiones, sus rebaños y sus caballos de carreras, pero sus entrañas seguían vacías y él se marchitaba poco a poco. Como un fuego que todo lo devora, consumió lo que habría bastado para alimentar a una ciudad, incluso a un pueblo entero. Según Calímaco, tuvo que ocultarse en su casa, renunciar a salir y a participar en los banquetes, y acabó por mendigar alimentos por las calles tras haber terminado de arruinar la casa paterna. En la versión de Ovidio, llega incluso a vender a su hija Mestra para comprar comida. Esta logró escapar gracias al don de la metamorfosis que le había concedido Poseidón. De vuelta a casa, su padre volvería a venderla de nuevo en varias ocasiones. Pero nada de todo esto calmó el hambre de Erisictón y «después que aquella violencia de su mal había consumido todos sus recursos y faltaban nuevos alimentos a su grave enfermedad, él mismo comenzó a desgarrar sus propios miembros con lacerantes mordiscos y el infeliz alimentaba su cuerpo disminuyéndolo». Así concluye el relato de Ovidio.

Solo la desaparición casi completa de la familiaridad con la Antigüedad clásica puede explicar por qué el valor metafórico de este pequeño mito se les ha escapado hasta hoy a los portavoces del pensamiento ecológico. En efecto, todo está aquí: la violación de la naturaleza en lo que tiene de más hermoso —y de más sagrado para los habitantes originarios del lugar— para extraerle materiales de construcción destinados a la edificación de los espacios del poder. Los bucólicos placeres de las dríades son sacrificados en aras de los «festines» a los que el arrogante príncipe prevé explícitamente consagrar su palacio. Es el poderoso el que presta oídos sordos a las apremiantes exhortaciones para que renuncie a la profanación, mientras los dominados se niegan a contribuir a ella (en Ovidio, los siervos refunfuñan ante la fechoría antes incluso de la intervención de la diosa). Su resistencia, expresada en nombre del respeto a la tradición, les cuesta cara, porque la rabia ciega del poder cuestionado se desencadena contra aquellos que lo critican y no quieren participar en sus crímenes. Finalmente, los siervos deben someterse y ayudar a su amo a cumplir su designio. Sin embargo, no es sobre ellos, que no han hecho más que «obedecer órdenes» (Calímaco lo dice explícitamente) sobre los que Deméter arroja las llamas de su venganza. La diosa castiga solo a Erisictón de un modo ajustado a su delito: al no poder alimentarse, vive como si toda la naturaleza se hubiera transformado —para él— en un desierto que se niega a prestar el auxilio natural a la vida del hombre. Incluso su tentativa de obligar a una mujer a reparar los estragos producidos por la locura de los hombres fracasa, y muere abandonado por los hombres y privado de los frutos de la naturaleza.

Se trata de uno de esos mitos típicamente griegos que evoca la *hybris* —la desmesura debida a la ceguera y el orgullo impío—, que acaba por provocar la *némesis*, el castigo divino sufrido por Prometeo, Ícaro, Belerofonte, Tántalo, Sísifo y Níobe, entre otros. La actualidad de este mito no puede sino sorprendernos. En particular, quienes gustan de presentar la destrucción del medio natural como la transgresión de un orden asimismo natural, con acentos más o menos religiosos, pueden ver en él una anticipación arquetípica de sus inquietudes. No respetar la naturaleza atrae necesariamente la ira de los dioses, o de la propia naturaleza...

Pero hay algo más: no es una catástrofe natural lo que se abate sobre este ancestro de los insensatos que hoy destruyen la selva amazónica. Su castigo es el hambre. Un hambre que crece al comer y que nada sacia. Pero ¿hambre de qué? Ningún alimento es capaz de aplacarla. Nada concreto, nada real responde a la ne-

cesidad que siente Erisictón. Su hambre no tiene nada de natural y por eso nada natural puede calmarla. Es un hambre abstracta y cuantitativa que jamás puede ser saciada. No obstante, su desesperada tentativa de calmarla lo empuja a consumir alimentos en vano, estos sí muy concretos, destruyéndolos y privando así de ellos a quienes los necesitan. De esta suerte, el mito anticipa de forma extraordinaria la lógica del *valor*, de la *mercancía* y del *dinero*:[2] mientras que toda producción con vistas a la satisfacción de necesidades concretas encuentra sus límites en la naturaleza misma de dichas necesidades y recomienza su ciclo esencialmente al mismo nivel, la producción de valor mercantil, que se representa en el dinero, es ilimitada. La sed de dinero no puede apagarse jamás porque el dinero no tiene como función colmar una necesidad precisa. La acumulación del valor, y en consecuencia del dinero, no se agota cuando el «hambre» ha quedado saciada, sino que vuelve a ponerse en marcha de inmediato en un nuevo ciclo ampliado. El hambre de dinero es abstracta, está vacía de contenido. El goce es para ella un medio, no un fin. Pero esta hambre abstracta no tiene lugar, sin embargo, solo en el reino de las abstracciones. Como la de Erisictón, destruye los «alimentos» concretos que encuentra a su paso para alimentar su fuego y, como en su caso, lo hace a una escala siempre creciente. Y siempre en vano. Su particularidad no es la avidez en cuanto tal —que no es nada nuevo bajo el sol—, sino una avidez que nunca puede obtener *a priori* lo que la colma: «En medio del banquete, quiere otro banquete», dice Ovidio. No es simplemente la maldad del rico la que está aquí en juego, sino un encantamiento que hace

2 Los griegos no conocían más que las premisas de esta lógica y, en consecuencia, este mito no se refería a ella. Pero hay abundantes casos en los que las historias pueden representar a ojos de las generaciones posteriores algo muy diferente de su sentido original. Sin contar con que la *hybris*, que es el objeto de este mito, forma parte de los presupuestos mentales del futuro desarrollo del capitalismo.

pantalla entre los recursos disponibles y la posibilidad de disfrutar de ellos. El mito de Erisictón presenta, pues, paralelismos con el bien conocido mito de Midas, que muere de hambre porque todo lo que toca se transforma en oro, su comida incluida.

El aspecto más notable de la historia de Erisictón es tal vez su final: la rabia abstracta, que ni siquiera calma la devastación del mundo, concluye con la autodestrucción, con la autoconsumición. Este mito no nos habla solo de la devastación de la naturaleza y de la injusticia social, sino también del carácter abstracto y fetichista de la lógica mercantil y de sus efectos destructivos y autodestructivos. Se revela pues como una ilustración de la crítica contemporánea del fetichismo de la mercancía, según la cual «el capitalismo es como un brujo que se viera forzado a arrojar todo el mundo concreto al caldero de la mercantilización para evitar que todo se pare. La crisis ecológica no puede encontrar su solución en el marco del sistema capitalista, que tiene necesidad de crecer permanentemente, de consumir cada vez más materiales, solo para compensar la disminución de su masa de valor»,[3] o cuando esta crítica compara la situación del capitalismo contemporáneo con un barco de vapor que sigue navegando mientras quema poco a poco las tablas de su puente, su casco, etc.[4] Morir de hambre en medio de la abundancia: esa es sin duda la situación a la que nos conduce el capitalismo.

3 Anselm Jappe, *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*, Logroño: Pepitas, 2011, p. 207. Traducción de Diego Luis Sanromán.

4 Algo que, metáforas aparte, es cierto en el caso de la isla de Nauru (ver Luc Folliet, *Nauru. La isla devastada. Cómo la civilización capitalista ha destrozado en los últimos treinta años el país más rico de la tierra* [2010], Barcelona: Editorial Península, 2010. Traducción de Miguel Hernández Solá). Los habitantes de esta minúscula isla del Pacífico, un Estado formalmente independiente que descansa sobre yacimientos de fosfato, dejaron que las compañías mineras destruyeran literalmente su isla a fin de acceder durante algunas décadas a la abundancia mercantil. Desde entonces viven en la pobreza absoluta.

No obstante, las inquietantes semejanzas entre el osado rey de Tesalia y nuestra situación van aún más lejos. Sus comportamientos no solo evocan la lógica de este mundo al revés que es el fetichismo mercantil, sino también más directamente los comportamientos de los sujetos que viven bajo su dominio. La feroz pulsión que aumenta con cada tentativa de saciarla y que conduce a la desintegración física del individuo, que antes ha derrochado todos sus recursos y ultrajado los afectos más elementales, al punto de forzar a prostituirse a las mujeres de su entorno, recuerda a la trayectoria del drogadicto con síndrome de abstinencia. Y ciertos drogadictos con síndrome de abstinencia recuerdan a la lógica del capitalismo, del cual son una especie de figura metafórica. En términos más generales, Erisictón posee claramente los rasgos del narcisista en sentido clínico. No se conoce más que a sí mismo, no logra establecer verdaderas relaciones ni con los objetos naturales, ni con los otros seres humanos, ni con las instancias simbólicas y los principios morales que se supone deben regular la vida humana. Niega la objetividad del mundo exterior y el mundo exterior se le niega y rehúsa prestarle la asistencia material más elemental, como la comida. La *hybris*, por la cual es castigado Erisictón, consistía para los griegos en un desafío lanzado a los dioses, en la pretensión de ser sus iguales. Más allá del aspecto estrictamente religioso, en esta condena griega de la *hybris* hay una advertencia contra el deseo de omnipotencia, contra las fantasías de omnipotencia que constituyen el fondo del narcisismo.

Fetichismo y narcisismo: este libro va articularse en torno a estos dos conceptos y a sus consecuencias sobre las sociedades actuales. La *hybris* de Erisictón acarrea la destrucción y desemboca finalmente en la autodestrucción, que nos recuerda aquella a la que hoy asistimos y que la categoría del «interés» de los «actores» no puede ayudarnos en modo alguno a comprender. Desde hace algún tiempo predomina la impresión de que la sociedad capitalista se ve arrastrada en una deriva suicida que nadie quiere conscientemente pero a la que todo el mundo contribuye. Destrucción de las estructuras económicas que aseguran la reproducción de los miembros de la sociedad, destrucción de los vínculos sociales, destrucción de la diversidad cultural, de las tradiciones y las lenguas, destrucción de los fundamentos naturales de la vida: lo que constatamos por todos lados no es solamente el fin de ciertos modos de vida para pasar a otros —«destrucciones creadoras» de las que la historia de la humanidad estaría llena—, sino más bien una serie de catástrofes a todos los niveles y a escala planetaria que parece amenazar la supervivencia misma de la humanidad, o al menos la continuación de una gran parte de lo que ha dado sentido a la «aventura humana», para sumir de nuevo a los humanos en el estado de «anfibios».[5]

Este libro prolonga los análisis presentados en *Las aventuras de la mercancía*,[6] donde expongo lo esencial de la «crítica del valor». Su lectura previa no es indispensable para leer esta obra, puesto que sus conceptos más importantes se recogen al comienzo y en diversos lugares. Sin embargo, el conocimiento de *Las aventuras de la mercancía* sin duda permitirá comprender mejor todo lo que está en juego en *La sociedad autófaga*, que sigue una trayectoria en parte diferente. Un apéndice al final del libro resume las tesis esenciales de la crítica del valor: recomendamos su lectura preliminar a quienes todavía no las conozcan, mientras que los demás pueden pasar de inmediato al primer capítulo.

En lugar de comenzar por establecer una base teórica inspirada en las obras de Marx y llegar a continuación a consideraciones más históricas, detalladas y «concretas», se tratará aquí de abordar

5 Como escribieron ya en 1944 dos de los observadores más precoces de este fenómeno, los filósofos alemanes Theodor W. Adorno y Max Horkheimer (*Dialéctica de la Ilustración* [1947], Madrid: Editorial Trotta, 1994. Traducción de Juan José Sánchez).

6 Logroño: Pepitas, 2016. Traducción de Diego Luis Sanromán.

la temática del sujeto a través de enfoques diversos, algunos de los cuales son conceptuales y otros «empíricos». El procedimiento es pues menos deductivo y la óptica puede variar de un capítulo a otro: en ocasiones se trata de resumir vastas problemáticas con ayuda de conceptos bastantes generales y, en otras, de examinar en detalle un argumento, un autor o un fenómeno. No es un tratado sistemático, sino una tentativa de arrojar una luz nueva sobre la forma-sujeto moderna. La crítica del valor constituye la base de este libro, pero también moviliza otros enfoques recientemente aparecidos en las ciencias humanas y entabla un diálogo con autores a veces muy alejados de la crítica del valor.

Las aventuras de la mercancía se proponía decir lo esencial sobre un tema circunscrito: la crítica del valor y su lectura de Marx. *La sociedad autófaga*, en cambio, trata cuestiones mucho más amplias, que no puede pretender agotar. Como los primeros arqueólogos, en lugar de retirar pacientemente capas enteras de terreno, he excavado pozos por aquí y por allá. Se trata, pues, más bien de un programa de investigación cuyo futuro avance no podrá producirse más que en forma de un trabajo colectivo que ya se ha emprendido en algunos lugares.

Las luces arrojadas sobre la cuestión de la subjetividad mercantil son, pues, variadas. En el primer capítulo, el enfoque es filosófico e histórico y se basa en la crítica del valor; en el segundo, se entabla un debate con el psicoanálisis, la Escuela de Fráncfort y Christopher Lasch; en el tercero, me sirvo de la sociología contemporánea; el cuarto se centra en la cuestión de la violencia y los asesinos en las escuelas; finalmente, el epílogo retoma los conceptos de «dominación» y «democracia», y analiza la aterradora perspectiva de una posible regresión antropológica.

En lo que concierne al modo de exposición, espero haber evitado el estilo universitario o cualquier otra forma de jerga y haber logrado seguir el consejo de Schopenhauer: «utilizar palabras ordinarias para decir cosas extraordinarias», y no lo contrario.

I
DEL FETICHISMO QUE REINA EN ESTE MUNDO

¿HAY ALGO QUE VINCULE los fenómenos aparentemente dispares que, nos guste o no, forman el tejido de nuestras vidas? Una de mis obras anteriores, *Las aventuras de la mercancía*, trataba de ofrecer una primera respuesta a esta pregunta describiendo el papel del *valor*, la *mercancía*, el *trabajo abstracto* y el *dinero* en la sociedad capitalista. Faltaba todavía el análisis del papel del sujeto. Dicho análisis se basa esencialmente en la recuperación de una parte de la obra de Karl Marx —sobre todo, el primer capítulo del primer volumen de *El Capital*— que durante un muy largo periodo de tiempo había sido desatendida por casi todos los «marxistas». En esa parte, Marx llevó a cabo una *crítica* radical del valor, la mercancía, el trabajo abstracto y el dinero. Pero tales categorías no son tratadas como datos neutros y transhistóricos, identificables en cualquier modo de producción un poco evolucionado, sino que, por el contrario, se trata de categorías que, en su forma plenamente desarrollada, solo pertenecen a la sociedad capitalista. Cuando estas categorías rigen por completo la reproducción de la sociedad y la vida social, desvelan su potencial altamente destructivo y conducen finalmente a la sociedad, y a todos sus miembros, a una grave crisis y a la imposibilidad de seguir funcionando conforme a ellas. Mientras que el marxismo tradicional, y con él casi todos los mo-

vimientos de izquierdas, se ha limitado siempre a demandar otra *distribución* de los frutos de este modo de producción (la «lucha de clases» en torno al reparto de la «plusvalía»), la «crítica del valor» —contenida en la obra de Marx, retomada de forma fragmentaria por el joven György Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1923), la Escuela de Fráncfort y los situacionistas, y elaborada sistemáticamente a partir de los años ochenta por las revistas *Krisis* y *Exit!* en Alemania y por autores como Robert Kurz y Moishe Postone[1]— ha comenzado a cuestionar el propio *modo de producción*. ¿Por qué una gran parte de las actividades humanas adopta la forma del *trabajo abstracto*, que se supone crea el *valor* de las *mercancías*, el cual se representa en el *dinero*? ¿Cuál es la verdadera naturaleza de estos «moldes» en los que la vida social se encuentra apresada?

Lo que nos enseña la crítica del valor

Aquí nos limitaremos a retomar muy brevemente los términos más importantes de la crítica del valor. En la sociedad capitalista la producción no obedece a ninguna organización preestablecida, sino que es el asunto de productores separados que intercambian sus productos —las mercancías, servicios incluidos— en mercados anónimos. Para intercambiarlas, hay que poder medirlas con ayuda de un parámetro único. Lo único que las mercancías tienen en común es ser el producto de un trabajo humano. Sin embargo, los diferentes trabajos son tan inconmensurables entre sí como lo son los productos. El único denominador común de todos los trabajos es el hecho de que constituyen siempre un gasto de energía humana, «de cerebro, músculos, nervios» (Marx). La medida de dicho gasto es la duración en el tiempo. Es la simple

1 Ver la bibliografía al final del volumen.

cantidad de tiempo necesario para la producción de mercancías (y para producir sus componentes y las herramientas necesarias para su fabricación, así como para formar a los trabajadores, etc.) la que determina el valor. Es lo que Marx llama el *trabajo abstracto*: el tiempo de trabajo consumido sin considerar el contenido. Por diferentes que sean dos mercancías, y por diferentes que sean los trabajos concretos que las han creado, poseen el mismo valor si ha sido necesario el mismo tiempo —y, en consecuencia, la misma cantidad de energía humana— en su producción. En el mercado, dichas mercancías se encuentran solo como cantidades de tiempo abstracto, es decir, como valores. Deben tener igualmente un *valor de uso* para encontrar un comprador, pero ese valor de uso no sirve más que para *realizar* su valor, que deriva del trabajo. El valor, no obstante, es invisible; lo que es visible es el *precio* en *dinero*. El dinero no es una convención, un simple medio para facilitar los intercambios, sino una mercancía real —durante mucho tiempo, fueron los metales preciosos los que desempeñaron este papel— en la cual las demás mercancías representan su propio valor.

Toda mercancía posee pues una *doble naturaleza*: es al mismo tiempo un objeto concreto que sirve para satisfacer alguna necesidad y la «portadora» de una cantidad de trabajo indiferenciada. Es el trabajo mismo el que tiene una doble naturaleza: el trabajo concreto y el trabajo abstracto no son dos géneros diferentes de trabajo (no tienen nada que ver con contenidos diferentes; por ejemplo, el trabajo material y el trabajo inmaterial), sino que son la misma actividad considerada una vez como producción de un resultado —material o inmaterial— y otra como tiempo empleado. Es esta doble naturaleza de la mercancía y del trabajo que la ha producido la que Marx sitúa al comienzo de su *Capital* y de la cual deduce todo el funcionamiento del capitalismo.

En efecto, las dos facetas no coexisten pacíficamente: están en conflicto, y de este conflicto es el lado «abstracto» el que sale vencedor. En una sociedad de mercado capitalista, la reproducción

social se organiza alrededor del intercambio de cantidades de trabajo, y no alrededor de la satisfacción de las necesidades y los deseos. Basta con recordar que la cantidad de trabajo adopta la forma de una cantidad de dinero para comprender hasta qué punto esta afirmación teórica corresponde a la realidad cotidiana.

La economía capitalista es el arte de transformar un euro en dos y de ordenar todo lo demás para este único fin. Sin embargo, este hecho bien conocido no se explica solamente por la avidez y el deseo de gozar. El capitalismo no ha inventado la avidez, ni la injusticia social, ni la explotación, ni la dominación. Lo que constituye su particularidad histórica es, por el contrario, la generalización de la forma-mercancía y, en consecuencia, de la doble naturaleza de la mercancía y del trabajo, y también de sus consecuencias.

El dinero ya no es pues el auxiliar de la producción de mercancías, sino que es la producción de mercancías la que se convierte en un auxiliar para producir dinero. No se intercambia una mercancía por dinero para transformar de nuevo el dinero en otra mercancía (esto es, para intercambiar, por mediación del dinero, una cosa que uno posee pero que no necesita por otra que se desea obtener). Más bien uno compra una mercancía con dinero para revenderla y obtener otra cantidad de dinero. Dado que, a diferencia de las mercancías, el dinero es siempre el mismo, este proceso no tiene sentido salvo si la suma de dinero al final del intercambio es mayor que la suma invertida al principio. Toda transacción económica en el capitalismo sirve pues para *aumentar* cierta suma de dinero. Un sistema tal *debe* crecer necesariamente: el crecimiento no es una elección, sino que constituye la única finalidad verdadera de este proceso. No se trata, sin embargo, del incremento de la producción *real* (la de mercancías). Este puede tener lugar o no: solo cuenta el incremento de dinero.

No obstante, el dinero representa el valor de las mercancías, y el valor está constituido por la cantidad de trabajo abstracto. No es posible pues un auténtico incremento del dinero sin un incremento del trabajo consumido. En su forma clásica, este incremento se realiza a través de la explotación de los asalariados: el propietario de una suma de dinero (de capital) compra la fuerza de trabajo de los obreros, que se ven obligados a trabajar más tiempo de lo que es necesario para pagar su salario. Este excedente constituye la plusvalía y finalmente, en consecuencia, el beneficio del capitalista, que si quiere seguir siéndolo se preocupará por reinvertir una parte de dicho beneficio en una nueva compra de fuerza de trabajo, y preferiblemente en mayor cantidad, pues de otro modo se arriesga a ser eliminado por la competencia ejercida por los otros propietarios de capital.

La extracción de plusvalía a través de la explotación de los trabajadores monopolizó durante mucho tiempo la atención del movimiento obrero y sus teóricos, y se veía en su denuncia el núcleo de la teoría de Marx. De tal modo, el otro aspecto de este proceso permanecía en la sombra: semejante modo de producción comporta una *indiferencia* estructural con respecto a los *contenidos* de la producción y las necesidades de aquellos que deben producirlos y consumirlos. Por injustas o absurdas que pudieran ser, todas las formas de producción anteriores estaban destinadas a la satisfacción de alguna necesidad, real o imaginaria, y se agotaban con su realización, para a continuación recomenzar el mismo ciclo. *Servían* para algo: para reproducir la sociedad existente. Cuando el dinero se convierte en sí mismo en la finalidad de la producción, ninguna necesidad satisfecha puede constituir jamás un término. La producción se transforma en su propia finalidad y cada progreso sirve solamente para retomar el ciclo a un nivel más elevado. El valor en cuanto tal no conoce límite natural a su crecimiento, pero no puede renunciar a tener un valor de uso y, en consecuencia, a representarse en un objeto «real». El crecimiento del valor no puede tener lugar sin un crecimiento —necesariamente más rápido— de la producción material. Al consumir los recursos naturales, el crecimiento material acaba por consumir el mundo real. Es lo que

el mito de Erisictón anuncia de una manera tan asombrosa. Este crecimiento es *tautológico*, no tiene un contenido propio, engendra una dinámica que consiste en crecer por crecer. Sin embargo, no se trata solo de una «actitud» o de una «ideología»: es la competencia en el mercado la que obliga a cada actor a participar en este juego desquiciado o desaparecer. No es difícil de comprender que aquí se hallan las raíces profundas del desastre ecológico al que conduce el capitalismo. Pero también constatamos a muchos otros niveles que la necesidad de crecimiento ilimitado del valor y su indiferencia en cuanto a los medios para lograrlo constituyen ese fondo común que moldea los aspectos más diversos de la modernidad.

El crecimiento del dinero y del valor no es posible más que a través del crecimiento del *trabajo* ejecutado. La sociedad mercantil moderna es, por lo tanto, forzosamente una sociedad del trabajo. De hecho, ella ha inventado el concepto de «trabajo», desconocido para las sociedades anteriores, en el sentido de un término que engloba las más diversas actividades. Construir una mesa o tocar el piano, cuidar del bebé de los vecinos y disparar con un fusil contra otros seres humanos, cortar el trigo y celebrar un rito religioso: estas actividades son totalmente diferentes las unas de las otras y a nadie en una sociedad premoderna se le habría ocurrido subsumirlas bajo un solo concepto. Pero en la sociedad del trabajo se pasan por alto sus particularidades, e incluso son anuladas en provecho únicamente del gasto de fuerza de trabajo cuantitativamente determinado.

Estamos habituados a considerar la mercancía, el dinero, el trabajo y el valor como factores «económicos». Todo discurso al respecto —como el que se desarrolla aquí— pasa por ser un discurso «económico». No concerniría pues más que a un solo aspecto de la vida, un aspecto particularmente tedioso que habría que dejar en manos de los economistas, mientras que el resto de ámbitos de la vida competerían a la psicología, la sociología, la antropología, la lingüística, etc. El «economicismo», es decir

la reducción de la acción humana solo a motivaciones económicas, utilitarias o materialistas, sería el muy discutible límite de todo discurso marxista, incluso de sus variantes más heterodoxas como la «crítica del valor». El economicismo, como cualquier otra explicación monocausal de la sociedad humana, estaría superado y la enorme complejidad de la sociedad solo podría ser comprendida con ayuda de una combinación de todas las ciencias. El «totalitarismo» de un solo enfoque del fenómeno humano constituiría incluso una de las raíces del totalitarismo político.

Este discurso no es falso si se dirige contra las múltiples formas del marxismo tradicional que, a partir del esquema «base y superestructura», siguen sosteniendo de un modo u otro que la economía, efectivamente concebida como un ámbito parcial de la vida social, domina en última instancia sobre el resto de aspectos de la vida (culturales, sociales, religiosos, simbólicos, etc.), por más que a veces se quiera matizar esta afirmación invocando la «acción recíproca» que ejercen los unos sobre los otros. La crítica del valor, por el contrario, no se limita a constatar un imperialismo de la esfera económica a expensas de las demás esferas vitales, sino que analiza el valor mercantil como una *forma general* de producción y de reproducción de la sociedad, de la acción y de la conciencia. Por decirlo con otros términos: el valor (y, en consecuencia, el trabajo, el dinero, la mercancía) es el principio de *síntesis social* en la modernidad capitalista. Más que de «deducirlo» todo de un valor concebido en términos económicos, se trata de analizar las diferentes expresiones de la misma «forma vacía», expresiones que se mediatizan recíprocamente, pero siempre remitiendo al trabajo abstracto como la «forma básica» que realiza dicha forma vacía en la práctica cotidiana.

Toda sociedad necesita un principio de síntesis: se trata del principio unificador que permite que los individuos y sus productos materiales e inmateriales, los cuales en cuanto tales están separados y son inconmensurables, puedan constituir las partes de un

colectivo que garantice una satisfacción mutua de las necesidades. La «cadena de dones», la dominación política directa y la religión se contaban entre los principales elementos de la síntesis social que predominaba en las sociedades premodernas, una de cuyas características era tener varios principios de síntesis a la vez. En la sociedad capitalista es el *trabajo* el que hace de cada individuo un miembro de la sociedad que comparte con los otros miembros una esencia común que le permite participar en la circulación de sus productos. Los individuos pueden encontrarse como las partes de un todo —es decir, formar una sociedad— porque sus actividades adoptan la forma común de una cantidad de trabajo representada en una cantidad de dinero. Basta con imaginarnos que perdemos la cartera en una ciudad extranjera para darnos cuenta de hasta qué punto uno ya no es miembro de la sociedad si no dispone de la materialización del principio de síntesis que nos conecta a los otros: el vínculo social que llevamos siempre en el bolsillo, según una observación de Marx.[2]

Sin duda, este discurso necesita precisiones importantes. Hay actividades que no pasan por «trabajo» y que no están remuneradas, aunque son muy importantes: por ejemplo, criar a los hijos, leer un libro por placer o invitar a los amigos a cenar. No obstante, tales actividades no están libres de la influencia del trabajo; por lo general, desempeñan un papel de indispensables auxiliares: esencialmente, aseguran la reproducción de la fuerza de trabajo. Es igualmente cierto que en las sociedades modernas existe otro gran principio de síntesis: el estatus de ciudadano o de miembro de una Estado o una nación. Pero este estatus no es en modo alguno «alternativo» al estatus de trabajador —ilusión que constituye el capital comercial de la izquierda actual—, le está subordinado.

2 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México: Siglo XXI, 1977, p. 75. Traducción de Pedro Scaron.

Volveremos sobre estas afirmaciones para analizarlas. No obstante, hay que subrayar de inmediato que el «economicismo» no es un simple error de la teoría, sino un hecho muy real: en la sociedad mercantil, la economía ha colonizado todas las esferas de la vida y sometido la existencia entera a la exigencia de la rentabilidad. Si todas las actividades humanas, y en consecuencia todos los aspectos de la vida, están sometidas directa o indirectamente a las exigencias de la economía y deben ajustarse a las leyes del dinero y del trabajo que lo produce, la economía —la economía capitalista— se vuelve coextensiva a la vida humana misma. Este «economicismo» es, sin embargo, lo propio de la sociedad mercantil, y solo de ella; era desconocido para las organizaciones sociales anteriores. Es sobre todo mérito de Moishe Postone haber demostrado en *Tiempo, trabajo y dominación social*,[3] basándose en una relectura rigurosa de Marx, que el capitalismo, lejos de haber escamoteado el papel del trabajo, como afirman los marxistas tradicionales, en realidad habría hecho de él el mediador social universal. Un mediador que dirige él mismo dicha sociedad, mientras que en las sociedades precapitalistas el trabajo estaría subordinado a las decisiones tomadas en otras esferas sociales basadas en otros principios de síntesis: según la jerarquía feudal, por ejemplo, que no estaba ligada a la productividad o al trabajo. Por eso hay que distinguir dos niveles de «dominación»: por un lado, la dominación bien conocida de ciertos grupos sociales sobre otros, que ha absorbido casi toda la atención de los observadores críticos de la sociedad, desde los marxistas hasta Pierre Bourdieu; por el otro, tras esa dominación visible, la dominación de las estructuras impersonales sobre la sociedad entera. Esta dominación ejercida por el valor, el trabajo, el dinero y la mercancía es más difícil de identi-

3 Moishe Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social* [1993], Madrid: Editorial Marcial Pons, 2006. Traducción de María Serrano.

ficar. Para describirla, Marx recurrió a términos que suenan misteriosos, como «sujeto automático» o «fetichismo de la mercancía». Toda sociedad fetichista es una sociedad cuyos miembros siguen reglas que son el resultado inconsciente de sus propias acciones, pero que se presentan como potencias exteriores y superiores a los hombres, y en la que el sujeto no es más que el simple ejecutor de las leyes fetichistas.

El predominio de la forma-mercantil no se expresa solo, sin embargo, en la sumisión siempre creciente de la vida a la tiranía económica. Consiste en la difusión de una *forma general* cuya característica principal es la del valor mercantil: la ausencia de todo contenido, el vacío, la pura cantidad sin cualidad. Las formas generales fetichistas de las culturas precedentes —el totemismo, las religiones, la dominación personal sobre los esclavos y los siervos— tenían contenidos *concretos*, por opresivos que pudieran ser. El valor mercantil es la única forma fetichista que es una pura forma sin contenido, una forma indiferente a todo contenido. Por eso sus efectos son tan destructivos. Entender las consecuencias de la difusión de esta forma de síntesis social en la época moderna es absolutamente necesario para comprender la *coherencia* de los fenómenos tan diversos que nos amenazan, pero que, tomados por separado, persisten sin una verdadera explicación.

En la mayoría de sus acciones, los sujetos de la mercancía no hacen conscientemente sacrificios al culto del fetiche mercantil: creen, por el contrario, que persiguen sus «intereses». Conviene preguntarse, entonces, cuál es la *forma de mediación* entre la conciencia empírica y la forma social básica, la del valor mercantil. Dicho de otro modo, hay que determinar la *forma general de la conciencia*, la forma que predetermina todo contenido particular a la manera de una matriz de percepción.

Entre los actos y las decisiones de los hombres, por un lado, y los contenidos concretos, sensibles y materiales de su producción (en sentido amplio), por el otro, siempre se interpone una forma

social fetichista que decide el destino de esos contenidos concretos. Esta forma social inconsciente actúa como un «código» que da su forma a los actos y crea las leyes «ciegas», pero aparentemente «objetivas» o «naturales», que regulan la vida humana. Antiguamente podía ser la «voluntad de Dios»; hoy son las «leyes económicas», las «exigencias de rentabilidad», los «imperativos tecnológicos» o la «necesidad de crecimiento». Son leyes que, visiblemente, no pertenecen a la «primera naturaleza» (biológica), sino a la «segunda naturaleza», al entorno social que ha forjado el hombre mismo en el curso de su evolución. Estas leyes, en consecuencia, son innegablemente obra del hombre y, sin embargo, nadie las ha decretado en su forma actual; a menudo conducen a situaciones que nadie quiere conscientemente y a las que, no obstante, todo el mundo contribuye.

Marx situó las páginas sobre el fetichismo al final del primer capítulo de *El Capital*, a guisa de resumen de su exposición sobre el valor.[4] Sin embargo, es al comienzo del segundo capítulo donde Marx ofrece, como una prolongación de sus razonamientos anteriores, a menudo teñidos de ironía, una de las definiciones más concisas de fetichismo: «Las mercancías no pueden ir por

4 Marx vuelve al fetichismo en un fragmento destinado al tercer volumen de *El Capital*, que Engels, cuando preparó el volumen para su publicación después de la muerte de Marx, situó casi al final, de nuevo a guisa de conclusión. Este fragmento, llamado «La fórmula trinitaria», efectivamente presenta el fetichismo como una especie de disfraz del hecho de que el verdadero origen de la plusvalía reside únicamente en el trabajo. Parece, pues, dar razón a los marxistas tradicionales, que interpretan el fetichismo como una simple forma de «velo» y de engaño. Sin embargo, el lugar de los dos análisis del fetichismo, al principio mismo y al final de las dos mil quinientas páginas de *El Capital*, permiten afirmar que ambos niveles de lectura no se excluyen: el fetichismo del primer capítulo corresponde a la *esencia* invisible del capitalismo (el valor), mientras que el de la «fórmula trinitaria» corresponde, como muchas de las exposiciones del tercer volumen, al nivel fenoménico, a la «superficie que aparece». Lo que demuestra una vez más la importancia de la distinción hegeliana entre esencia y fenómeno.

sí solas al mercado, ni intercambiarse por sí mismas. Tenemos, pues que dirigir la mirada hacia su guardianes, los propietarios de mercancías».[5] Desde el punto de vista de la lógica mercantil, las mercancías son autosuficientes. Ellas son los verdaderos actores de la vida social. Los humanos no entran en escena más que como servidores de sus propios productos. Como las mercancías no tienen patas, asignan a los hombres la tarea de desplazarlas. De no ser así, podrían pasarse completamente sin ellos. Y si se les recordase que de todos modos son los hombres quienes las han fabricado, ¿nos sorprendería que se sintieran ofendidas?

El fetichismo de la mercancía no es una falsa conciencia o una simple mistificación, sino una forma de existencia social total que se halla por encima de toda separación entre reproducción material y *psyché* porque determina las formas mismas del pensar y el actuar. El fetichismo de la mercancía comparte estos rasgos con otras formas de fetichismo, como la conciencia religiosa. De ahí que pueda caracterizarse como una «forma *a priori*».

Evidentemente, el concepto de forma *a priori* evoca la filosofía de Immanuel Kant. Sin embargo, el esquema formal que precede a toda experiencia concreta y que la modela del que aquí se trata no es ontológico, como en Kant, sino que es histórico y está sujeto a evolución. Las formas dadas *a priori* en las cuales debe representarse necesariamente todo contenido de conciencia son para Kant el tiempo, el espacio y la causalidad. Él concibe estas formas como innatas a todo ser humano, sin que la sociedad o la historia desempeñen papel alguno. Bastaría con retomar esta cuestión, pero retirando a las categorías *a priori* su carácter atemporal y antropológico, para llegar a conclusiones cercanas a la crítica del fetichismo de la mercancía. El hecho de que la percepción del tiempo, del

5 Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política* [1867-1873] I, 1, Madrid: Akal, 2000, p. 119. Traducción de Vicente Romano García.

espacio y de la causalidad varíe significativamente entre las diferentes culturas del mundo ha sido señalado incluso por algunos kantianos.[6] Sin embargo, no se trata solo del conocimiento, sino también de la acción. El fetichismo de la mercancía del que habla Marx y el inconsciente del que habla Freud son las dos formas principales propuestas después de Kant para dar cuenta de un nivel de conciencia del que los actores no tienen una percepción clara, pero que los determina en última instancia. Pero mientras que la teoría freudiana del inconsciente ha sido ampliamente admitida, la contribución de Marx a la comprensión de la forma general de la conciencia se ha mantenido como la parte más ignorada de su obra.[7] Con las fórmulas de «fetichismo de la mercancía» y de «sujeto automático», Marx estableció las bases de una concepción del inconsciente cuya forma está sometida al cambio histórico, mientras que Freud concibió el inconsciente esencialmente como el receptáculo de constantes antropológicas, e incluso biológicas. En Freud, se trata siempre de la relación entre el inconsciente sin más y la cultura sin más, y para él esta relación no ha cambiado desde la época de la «horda primitiva». En su teoría no hay lugar para la forma fetichista, cuya evolución constituye precisamente la mediación entre la naturaleza biológica, en cuanto factor casi invariable, y los acontecimientos de la vida histórica.

Las relaciones entre el *a priori* de Kant, el inconsciente de Freud y el fetichismo de Marx rara vez han sido objeto de investigaciones en profundidad. Aquí trataremos, en cierto sentido, de llevar a cabo una unificación de tales enfoques, sin descuidar no obstante sus diferencias e incluso sus antagonismos —sobre todo, entre Kant, ideólogo entusiasta de la nueva forma de conciencia

6 Por ejemplo, por Ernst Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas* (1923).

7 Hay que añadir aquí la obra de Durkheim, cuyas «representaciones colectivas» son igualmente una tentativa de describir los *a priori* sociales.

que él anunciaba, y Marx, su primer crítico consumado—.[8] En efecto, lo que vamos a analizar es el nacimiento del sujeto moderno y de la categoría misma de sujeto y, aunque sin ver en él un «error epistemológico», acabaremos no obstante por quitarle muchos de sus galones. A menudo se entiende por «sujeto» el simple hecho de que siempre hace falta un portador humano de la acción y de la conciencia, pero esta definición genérica no explica nada. Podemos compararla con la identificación abusiva que corrientemente se hace entre el «trabajo» y todo metabolismo con la naturaleza; y esta comparación entre el sujeto y el trabajo no es fortuita. Lo que habitualmente se llama «sujeto» no es idéntico al ser humano o al individuo: constituye una figura histórica particular aparecida hace no mucho tiempo, al mismo tiempo que el trabajo. El sujeto se basa en una escisión, en la expulsión de una parte de sí mismo y en el miedo a su retorno. Se podría sospechar también que la forma-sujeto —el hecho general de ser un sujeto—[9] comporta en realidad la eliminación de toda particularidad individual. Y tal vez este sujeto no sea necesariamente el portador de la emancipación humana, el «polo bueno» que hay que defender, opuesto al «polo malo» constituido por la sociedad opresiva. Tal vez no haya un «sujeto revolucionario» que ponga fin a la sociedad capitalista, y tal vez la emancipación social consista más bien en la superación de la propia forma-sujeto. No se trata pues ni de «liberar al sujeto»

8 Un número restringido de autores ha contribuido al debate sobre la «constitución del sujeto», especialmente con relación a Kant. Pensamos en Theodor W. Adorno, en su primer mentor, Alfred Sohn-Rethel, y en su discípulo Hans-Jürgen Krahl.

9 El término «forma-sujeto» indica una forma *a priori* —pero que está limitada a una fase histórica— en la que debe «moldearse» todo comportamiento y toda conciencia a fin de que el individuo sea reconocido como un «sujeto». El término «sujeto» indica igualmente los sujetos vivientes, empíricamente presentes, que corresponden a esa forma, del mismo modo que los valores de las diferentes mercancías son siempre expresiones de la forma-valor.

ni, por el contrario, de considerar su ausencia como un dato ontológico, como hace el estructuralismo.

Marx hizo una contribución esencial a este debate con su concepto de «sujeto automático», incluso si este no aparece más que una sola vez en su obra: «El valor pasa constantemente de una forma a otra sin perderse en este movimiento, transformándose así en un sujeto automático».[10] En una sociedad en la que domina el fetichismo de la mercancía, no puede haber un verdadero sujeto humano: es el valor, en sus metamorfosis (mercancía y dinero), el que constituye el verdadero sujeto. Los «sujetos» humanos van a remolque suyo, son sus ejecutores y sus «funcionarios», los «súbditos» del sujeto automático.[11]

¿Qué es, entonces, el «sujeto»? ¿Cuál fue su historia? ¿Es posible escribir una historia de las constituciones psíquicas paralela a la historia de las formas de producción y comprender sus relaciones? Y sobre todo, ¿es posible escribirla abandonando por completo el viejo esquema «base y superestructura»? No para darle sencillamente la vuelta ni para hacer una mezcla, sino para llegar a una comprensión de la «forma social total».

Como ejemplo del poder heurístico de este enfoque, podemos señalar la mirada que permite arrojar sobre el nacimiento del capitalismo entre los siglos XIV y XV: hay un vínculo evidente entre los comienzos de una visión positiva del trabajo en los monasterios durante la Edad Media, la sustitución del «tiempo concreto» por el «tiempo abstracto» —y la construcción de los primeros relojes—, las innovaciones técnicas y la invención de las armas de fuego, que estuvo en el origen de la enorme necesidad de dinero

10 Marx, *El Capital*, op. cit., p. 208.

11 Para consideraciones más detalladas sobre el «sujeto automático», así como para las demás cuestiones tratadas en esta parte introductoria del libro, no puedo sino remitir a *Las aventuras de la mercancía*.

de los Estados nacientes, el cual provocó la transformación de las economías de subsistencia en economías monetarias. Es imposible establecer en este caso una jerarquía entre factores «ideales» (la concepción del tiempo, la visión del trabajo) y los factores materiales o tecnológicos; al mismo tiempo, no se trata de una simple coincidencia entre elementos independientes los unos de los otros. La aptitud para la abstracción y la cuantificación parece constituir aquí ese código *a priori*, esa forma de conciencia general sin la cual las innovaciones tecnológicas o los descubrimientos geográficos no habrían tenido el mismo impacto, y viceversa.

En esta fase ya podemos adelantar un elemento muy importante para la lectura de ciertos episodios de la historia de las ideas propuesta en este libro. Evidentemente, pensamos que las formas del pensamiento —las expresiones simbólicas— se inscriben en la historia de las sociedades en las que se han desarrollado, y también que a menudo proporcionan el mejor medio para comprender dichas sociedades. No obstante, aquí no se trata de establecer los vínculos directos entre esas formas del pensamiento —por ejemplo, los grandes sistemas filosóficos— y las relaciones entre clases, como hace el «materialismo histórico». Este veía invariablemente en casi todo el pensamiento del siglo XVII al XIX la expresión del «ascenso de la burguesía» y de sus aspiraciones a liberarse de la dominación feudal y clerical. Este tipo de análisis no es falso, y a menudo ha permitido obtener importantes resultados, pero lo que aquí nos proponemos concierne a otro nivel —a otra «capa geológica»— de la historia de la sociedad burguesa. Se trata de un nivel de análisis que atañe a la constitución del sujeto y a sus aspectos psicológicos profundos, con la esperanza de que se pueda desembocar un día en una historia «materialista» del alma humana: «materialista», no en el sentido de que se presupone una preeminencia ontológica de la producción material o del «trabajo», sino en el sentido de que no concebimos la esfera simbólica ni como autosuficiente ni como autorreferencial.

Un mal sujeto

El narcisismo es uno de los rasgos característicos de la forma-sujeto moderna. Para estudiar las etapas de su institución a escala social puede revelarse útil echar un vistazo a ciertas obras filosóficas. Descartes, Kant, Sade, Schopenhauer y muchos otros pueden ser considerados como los «síntomas» de la instauración de una nueva constitución fetichista que es al mismo tiempo «subjetiva» y «objetiva», forma de producción y forma de vida cotidiana, estructura psíquica profunda y forma del vínculo social. En efecto, la formación del sujeto moderno, la difusión del trabajo abstracto, el nacimiento del Estado moderno y muchas otras transformaciones se han desarrollado en paralelo o, mejor dicho, no son más que diferentes aspectos de un mismo proceso. En tal proceso no existe una jerarquía predeterminada de factores, y ninguno «deriva» unilateralmente de ningún otro.

La forma-sujeto no es siempre la emanación directa de la forma-valor en el sentido económico y también puede entrar en contradicción con ella. Por otro lado, la forma-sujeto contiene elementos provenientes de las formaciones sociales anteriores reutilizados para nuevos fines (antisemitismo, patriarcado, religión); aquí se impone pues la analogía con las «capas geológicas».

El sujeto no es una constante antropológica, sino una construcción cultural, resultado de un proceso histórico. Sin embargo, su existencia es bien real. No se trata de un error de interpretación, como quieren el estructuralismo y la teoría de los sistemas sociales. Una neta diferenciación entre el sujeto (del conocimiento, de la voluntad) y el objeto no es algo evidente ni existía antes del nacimiento de la forma-sujeto moderna, que ha establecido una oposición absoluta entre los dos. En el universo religioso, por ejemplo, el sujeto no es considerado el creador autónomo de su

mundo: está en gran medida determinado por sujetos exteriores como los dioses o los espíritus. Comparte pues en parte el estatus de objeto. Al mismo tiempo, la naturaleza no es concebida como simple objetividad que obedece a leyes invariables, sino que se la considera como una especie de sujeto dotado de su propia voluntad insondable. El término «sujeto», por cierto, puede señalar a un sujeto individual y a un sujeto colectivo, como un pueblo o una clase social. La forma-sujeto implica que el actor es siempre idéntico a sí mismo, totalmente autónomo, y que se encuentra en una relación de exterioridad con el contexto social.

Nuestro enfoque se propone pensar conjuntamente los conceptos de «narcisismo» y de «fetichismo de la mercancía» y señalar su desarrollo paralelo. O, de forma más precisa, mostrar que se trata de dos caras de la misma forma social. Como veremos con más detalle en el próximo capítulo, el narcisista, según Freud, es esencialmente una persona que, a pesar de las apariencias, permanece en un estadio primitivo de su evolución psíquica: como el recién nacido, percibe el mundo entero como una extensión de su yo. O mejor dicho, no concibe ninguna separación entre el yo y el mundo porque no puede aceptar su separación originaria de la figura materna. Para negar «mágicamente» esa dolorosa separación y los sentimientos de impotencia y desamparo que acarrea, el narcisista vive el mundo entero, sus semejantes incluidos, como una extensión del yo. Evidentemente, lo hace de forma inconsciente. Tras una apariencia de normalidad, en el narcisista adulto se oculta la imposibilidad de reconocer los «objetos» —en el sentido más amplio— en su autonomía y de aceptar su separación. El egocentrismo del narcisista —su aspecto más visible— no es más que una consecuencia de ello. El mundo exterior es percibido a la manera de una *proyección*: los objetos y las personas no son percibidos por lo que son, sino como prolongaciones del mundo interior del sujeto. Frente al sentimiento de omnipotencia del yo narcisista —que recurre si es necesario, al menos en el caso

de los niños pequeños, a formas de satisfacción alucinatoria de sus deseos—, el mundo no es más que un objeto que manipular, o incluso un obstáculo para la realización efectiva de los deseos, tan fáciles de satisfacer en la esfera de la imaginación. El cuerpo físico del sujeto narcisista forma igualmente parte de ese mundo exterior potencialmente hostil y refractario. En la división entre el yo narcisista y el mundo, las fronteras del mundo exterior comienzan en su propio cuerpo. Este último puede resistirse al yo y recordarle dolorosamente sus límites, así como la irreductibilidad del mundo exterior a sus deseos. En cuanto al yo, este no se identifica inmediatamente con el cuerpo y sus sensaciones, sino solo con el mundo interior y las pulsiones del sujeto, eso que Freud llama el «proceso primario».

Por supuesto, el narcisismo del que hablamos aquí no consiste solo en un exceso de amor propio, en la vanidad y el culto al cuerpo, ni siquiera en el culto al yo y el egoísmo, como quiere el uso popular del término. En sentido psicoanalítico, el narcisismo es, por el contrario, una debilidad del yo: el individuo permanece confinado en un estadio arcaico del desarrollo psíquico. Ni siquiera alcanza el estadio del conflicto edípico, que da acceso a las «relaciones de objeto». Es lo contrario de un yo fuerte y glorioso: dicho yo es pobre y está vacío, pues es incapaz de eclosionar en relaciones auténticas con los objetos y las personas exteriores. Se limita a revivir una y otra vez las mismas pulsiones primitivas.

La culpa es de Descartes

La forma-sujeto se configuró poco a poco a partir del Renacimiento, y sobre todo a partir de la época de la Ilustración. Pero no solo es contemporánea del ascenso del capitalismo; le es consustancial. Existe un acuerdo general en cuanto al punto de partida de esta evolución: el sujeto es el resultado de la «secularización». En

algún momento entre Pico della Mirandola y Nietzsche, el hombre declaró su independencia con respecto a Dios. Salió de su «minoría de edad» (Kant), de su relación filial con las potencias superiores, para hacerse adulto y comprender que es él mismo el que constituye y construye su mundo.[12] Pero ¿de verdad el hombre «secularizado» dejó atrás la metafísica? ¿Superó, al igual que se dice de una fase infantil, su necesidad de religión?

¿O bien sencillamente la metafísica ha cambiado de aspecto y continúa determinando nuestra vida? ¿No sería el sujeto moderno el resultado de la transformación de formas pasadas de fetichismo social? En muchos sentidos, en efecto, el famoso *desencantamiento* del mundo se ha revelado como un *reencantamiento* del mundo. La metafísica ya no se limita al mundo del más allá, sino que se ha infiltrado aquí abajo. Como consecuencia, ha dejado de ser reconocible como tal, pues en lugar de constituir un reino aparte, se ha mezclado con las relaciones cotidianas de los hombres, con la producción y la reproducción de sus vidas. Desde su origen, la formación histórica del sujeto se ha desarrollado no como una ruptura con el cristianismo, sino como su continuación por otros medios.

El declive de la visión cristiana tradicional después de la Edad Media tuvo como consecuencia que el hombre dejase de aparecer como el mediador entre la divinidad y la naturaleza, a mitad de camino entre ambas. En parte se convirtió él mismo en Dios, en alguien poderoso como él, y en parte en simple naturaleza, en algo perteneciente al ámbito de la biología, e incluso de la mecánica y de la máquina. La relación imperial con la «naturaleza exterior» se convirtió en la misma que mantiene con la «naturaleza interior». El cuerpo humano es considerado ahora un cuerpo

12 «La respuesta de Edipo al enigma de la Esfinge: "Es el hombre" se repite indiscriminadamente como explicación estereotipada de la Ilustración». (*Dialéctica de la Ilustración* [1947], Madrid: Editorial Trotta, 1994, p. 62. Traducción de Juan José Sánchez).

físico del mismo modo que los demás objetos y la diferencia entre lo vivo y lo no-vivo ha desaparecido.

Por el contrario, según la visión cristiana, del cuerpo puede nacer el pecado, pero también la salvación. En cuanto adversario del alma, es también muy real; no es pues la simple encarnación del espíritu, y tiene derecho a la futura resurrección. Esta concepción no hace de lo concreto la simple forma de representación de lo abstracto. Lo concreto no es el simple accidente de una sustancia. Según un lugar común, a partir del siglo XIV, los europeos habrían descubierto la dimensión terrestre de la existencia; habrían dejado pues de considerar la vida como una preparación para el más allá. Las pinturas de Giotto (muerto en 1337) o los comienzos de una moda en la indumentaria que ponía de relieve el cuerpo en lugar de velarlo (pantalones y jubones proliferaron a finales del siglo XIV) serían ejemplos de ello. La visión de la modernidad como creciente secularización y emancipación de la dimensión terrestre con respecto a la religión y su devaluación no responde, sin embargo, más que a una parte de la verdad: en la misma época, el sujeto laico de la economía comenzó a devaluar el mundo material, transformándolo en una representación de lo abstracto y haciendo de lo concreto una encarnación accidental de la sustancia-valor.

A falta de presentar aquí una historia detallada de la génesis de la forma-sujeto, analicemos al menos a dos autores que se encuentran entre los principales fundadores de la modernidad: Descartes y Kant. Basta con leerlos de forma un poco diferente a lo que dice de ellos la leyenda heroica para llegar a conclusiones poco complacientes sobre esa modernidad.

Por lo general, los manuales de historia de la filosofía afirman que Descartes llevó a cabo una profunda ruptura en la historia del pensamiento. Sería incluso el auténtico fundador de la filosofía moderna junto a Galileo Galilei, Francis Bacon y Thomas Hobbes. Esta aseveración no parece exagerada: con relación a la tradición escolástica, que consistía siempre en interpretar un texto sagrado

o canónico —la Biblia, Aristóteles o los Padres de la Iglesia—, e incluso con relación a la profusión de la filosofía naturalista del Renacimiento, Descartes aparece —y se presentaba a sí mismo— como el primer pensador después de los griegos en construir un discurso metafísico y epistemológico a partir de cero, sin presupuestos, como si nadie hubiera pensado antes que él. Aunque el detalle de sus argumentaciones sea un préstamo de procedimientos y contenidos escolásticos y aunque recurra indefectiblemente a Dios en cuanto una falla se abre en su argumentación, sus conceptos básicos son efectivamente revolucionarios. Debe asumir también, por consiguiente, todos los elogios y todas las reprobaciones que la modernidad se ha granjeado desde entonces. Las opiniones sobre Descartes han evolucionado en función de los juicios emitidos sobre dicha modernidad. Para los antimodernistas tradicionalistas representaba la fuerza subversiva de la Razón, que socavaba los cimientos del trono y el altar, y se hallaría incluso en los orígenes de la Revolución francesa. Inicialmente, la Iglesia lo puso en el Índice. Después, en la época del progreso científico triunfante, Descartes fue visto como un héroe, como la encarnación del «genio francés». El creciente recelo frente a la razón instrumental durante el siglo XX lo transformó de nuevo en un blanco privilegiado. De esta suerte, su programa, que aspiraba a «hacernos señores y propietarios de la naturaleza», que disfrutó de una muy amplia aprobación en el siglo XIX, pasa hoy en día, en la época del pensamiento ecologista, por una de las raíces del mal —o incluso por su formulación paradigmática— que nos arrastra al abismo. Quienes siguen transformando en máquina al hombre y el mundo ya no necesitan ninguna teoría; quienes se oponen a ello a menudo comienzan criticando a Descartes; evidentemente, Hobbes, Bacon, Locke, Leibniz, Mandeville y Adam Smith también se llevan lo suyo. Descartes es a menudo «aquel al que adoramos detestar», desde Martin Heidegger a Karl Jaspers y Hannah Arendt, y hasta Dany-Robert Dufour en la actualidad. Puede parecer, pues, algo

convencional comenzar una vez más el relato de los estragos de la modernidad arremetiendo contra él, pero apenas puede evitarse. Se presta demasiado bien a ello; y cada generación puede encontrar en su obra nuevos defectos, nuevas razones para criticarlo que pasaron desapercibidas a los ojos de los críticos anteriores.

Otro tanto cabe decir de la historia de la constitución del sujeto. No se trata de atribuir a Descartes algo así como una primera formulación aproximada del estatus de dicho sujeto. Bien al contrario, el narcisismo y la «ausencia de mundo» del sujeto moderno se encuentran en él en una forma tan pura que más bien podría decirse que los siglos posteriores no hicieron más que desarrollar poco a poco lo que ya estaba contenido en esa intuición inicial. Es un poco como el dinero: en su «concepto» («el dinero en cuanto dinero», dice Marx) está contenido el capital, así como todas las evoluciones posibles del capital, pero se necesitó más de medio milenio para que el dinero se convirtiese completamente *in actu* en lo que ya era en potencia.

Descartes es el representante por excelencia de la revolución burguesa. Pretende demoler el mundo existente hasta sus cimientos para reconstruirlo según las leyes del sujeto racional. Al mismo tiempo, se contenta con un estricto conservadurismo en lo que atañe a las costumbres y al orden político y social. Ciertas concesiones al dogma establecido por la Iglesia responden al puro oportunismo o al miedo; por el contrario, su horror ante todo cuestionamiento del orden social sin duda forma parte de la esencia misma de su programa. Descartes anuncia de manera paradigmática en qué consistirán las innovaciones de la sociedad burguesa: romper hasta su núcleo átomos y genes, crear el «remolino» (que no por casualidad es un concepto central de la física cartesiana) de una destrucción y una reestructuración permanentes de las formas de vida y de las ideologías que las acompañan. Se trata de subvertir la naturaleza para salvaguardar las estructuras de la dominación social, y no de subvertir la sociedad: una especie

de «revolución conservadora», en suma. Nada se acepta como natural, a excepción de lo que es producido por el hombre. Descartes prevé un progreso infinito de las ciencias, pero no lo concibe como ampliación del conocimiento o como sed de saber, sino con vistas a sus aplicaciones prácticas, que preconiza sobre todo para la medicina, a la que le augura un gran porvenir.

Descartes expresa su horror ante «esos hombres de carácter inquieto y atropellado que, sin ser llamados ni por su alcurnia ni por su fortuna al manejo de los negocios públicos, no dejan de hacer siempre, en idea, alguna reforma nueva».[13] Por más que su «moral provisional» se pretenda estoica, no se aleja mucho del más chato conformismo: se propone seguir las opiniones y las leyes más moderadas y comunes de su país, «las más cómodas para la práctica», resignarse a las desgracias y «procurar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna, y alterar mis deseos antes que el orden del mundo»,[14] porque solo nuestros pensamientos están bajo nuestro completo poder. En consecuencia, Descartes abandona incluso la hipótesis heliocéntrica galileana, que creía sólidamente demostrada y por lo demás de todo punto inofensiva desde el punto de vista de las autoridades, después de su condena por la Iglesia de Roma. Declara querer evitar todo lo que podría parecerle «perjudicial para la religión y para el Estado»;[15] en efecto, si se permitiese a todo el mundo inventar costumbres, y no solo «a los que Dios ha establecido soberanos de sus pueblos o a los que han recibido de él la gracia y el celo suficiente para ser profetas», podrían contarse «tantos reformadores

13 Descartes, *Discurso del método*, en *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*, Madrid: Espasa-Calpe, 1985, p. 46. Traducción de Manuel García Morente. Por desgracia, no explica en quién está pensando.

14 Ib., p. 55.

15 Ib., p. 84.

como hay hombres»[16] Su punto de partida parece muy revolucionario: «He juzgado que era preciso acometer seriamente, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos. [...] Voy a aplicarme seriamente y con libertad a destruir en general todas mis opiniones antiguas».[17] Sin embargo, acabó por volver a meter por la ventana lo que había sacado por la puerta, incluida la prueba ontológica de la existencia de Dios, clave de bóveda del edificio escolástico que decía detestar.

Fue en la época de Descartes cuando la unificación del mundo bajo el principio exclusivo del valor, el trabajo y el dinero dio un gran salto hacia delante. Descartes refleja esta *reductio ad unum* y al mismo tiempo contribuye a ella, reduciendo la multiplicidad de los datos a solo dos principios: materia y movimiento, *res extensa* y *res cogitans*.[18] Con esta rígida distinción, Descartes radicalizó la separación entre el sujeto, identificado únicamente con el pensamiento, y el resto del universo, rebajado al estatus de simple objeto a partir del cuerpo del sujeto pensante. El hombre es sujeto solamente en cuanto piensa; las facultades humanas no requeridas para dicha actividad, como la imaginación, se salen del círculo de la subjetividad *stricto sensu*. La frontera entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, entre el pensamiento y el cuerpo, entre el sujeto y el objeto en general, pasa ahora a través

16 Ib., p. 85.

17 Descartes, *Meditaciones metafísicas*, óp. cit., p. 115.

18 La *reductio ad unum* como principio fundamental de su pensamiento aparece igualmente en su aversión a las ciudades hechas históricamente «de remiendos», a las cuales opone los edificios y las ciudades construidas por ingenieros y conforme a un plan, con calles rectas e iguales (Descartes, *Discurso*, óp. cit., p. 43-44). Expresa la misma hostilidad hacia todo lo que no es creación unitaria en la legislación, la religión o la razón natural.

del hombre mismo, que comenzaba su carrera moderna colmado de escisiones y separaciones.[19] El conocimiento y el fundamento del entendimiento encontraban ahora su fuente en el *yo*, pero en un «yo» abstracto, un «yo» que era el resultado de un proceso de reducción que lo había despojado de toda cualidad concreta e individual. De ahí que ese «yo» no estuviese dotado más que de dos cualidades: existir y pensar, en un sentido completamente formal y vacío de determinaciones concretas.

El *cogito ergo sum* —pienso, luego existo—, que puso término a la angustiosa zambullida en el abismo de la duda metódica, se obtuvo mediante la radical puesta entre paréntesis del cuerpo, la materia, los sentidos y el espacio: «Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con solo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material».[20] Esto supone una distinción absoluta entre el alma y el cuerpo e implica que el alma es más fácil de conocer que el cuerpo, e incluso que podría existir sin él. Ni la imaginación ni los sentidos pueden garantizarnos las cosas sin la ayuda del entendimiento; mientras que es posible co-

19 La concepción «dualista» del hombre, que devalúa el cuerpo en beneficio de las partes del hombre que comunican con lo trascendente, es mucho menos característica del cristianismo medieval de lo que habitualmente se piensa y no comienza verdaderamente sino con Descartes. Ver a este respecto Jérôme Baschet, *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, París: Flammarion, 2016.

20 Descartes, *Discurso del método*, op. cit., p. 62.

nocer las cosas a través del simple entendimiento, sin el concurso de los sentidos. Descartes recusaba así la doctrina de los materialistas: «Lo que no es imaginable les parece no ser inteligible».[21] En consecuencia, la existencia de un «cuerpo, de la tierra o de los astros —esto es, de las cosas que tenemos por más evidentes— es menos cierta que la existencia de Dios, la cual no puede aprehenderse sino a través del pensamiento, es decir, del alma», y el alma y el espíritu son la misma cosa, asegura Descartes.

Para él es de todo punto coherente que dicho cuerpo no sea más que una máquina mientras no intervenga el alma, de origen divino; pero incluso la obra de Dios es comparada con la de un obrero que ha construido una «máquina llena de artificio».[22] Descartes repite a menudo esta analogía: el animal es una máquina; y el cuerpo humano, antes de la intervención divina, es a la vez un animal (afirmación que se inscribe en la continuidad de cierta tradición cristiana) y una máquina (lo que decididamente es más moderno). En su teoría de la circulación sanguínea, Descartes explica que esta deriva tan necesariamente de la disposición de los órganos como el movimiento de un reloj de la de sus engranajes.[23] Una máquina que imitase un animal sin razón no se distinguiría en nada del animal verdadero, afirma, mientras que un autómata con aspecto humano jamás podría poseer un verdadero lenguaje ni una razón suficiente para responder a las más diversas situaciones.[24] Es exclusivamente el pensamiento —el espíritu, el lengua-

21 Ib., p. 65.

22 Descartes, *Meditaciones metafísicas*, op. cit., p. 113.

23 Descartes, *Discurso del método*, op. cit., p. 83.

24 Resulta un tanto sorprendente que, a ojos de Descartes, la construcción de un robot que incluso profiera algunas palabras no constituya una dificultad técnica importante.

je— el que nos hace humanos. El alma racional no puede proceder de la materia; ha sido creada por Dios y alojada en el cuerpo de una forma de todo punto peculiar. Nuestra alma no tiene nada que ver con la de las bestias; es de «naturaleza enteramente independiente del cuerpo» y no muere con él.

Ni este cuerpo ni las sensaciones que engendra son de ayuda alguna para establecer la menor certeza sobre el mundo. Todo —cuerpo, espacio, tiempo— podría ser una ficción. Descartes afirma que, en principio, es incluso difícil distinguir la vigilia del sueño. Pero si, a pesar de todas las dudas, encontrase al menos una cosa indudable, tendría un punto a partir del cual «levantar el mundo», como Arquímedes. No puede tratarse —insiste— del cuerpo o de la certeza sensible: «¿Soy yo tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no pueda ser?».[25] Pero ningún espíritu engañador puede hacer que «yo» no exista. No puedo sentir sin cuerpo —dice—, pero puedo pensar sin él. Yo no soy «sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón. [...] No soy este conjunto de miembros, llamado cuerpo humano; no soy un aire delicado y penetrante repartido por todos los miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor; no soy nada de todo eso que puedo fingir e imaginar, ya que he supuesto que todo eso no es nada y que, sin alterar esa suposición, hallo que no dejo de estar cierto que yo soy algo».[26] La percepción de los objetos exteriores queda desvalorizada en el razonamiento cartesiano bien porque estos podrían no existir o bien porque su aprehensión a través de los sentidos o del pensamiento podría ser errónea; sirven tan solo para confirmar la existencia del espíritu que percibe o piensa. El hecho de recibir impresiones del exterior no basta para demostrar

25 Descartes, *Meditaciones metafísicas*, óp. cit., p. 122.

26 Ib., p. 124.

que esos objetos existen realmente. La impresión del sol, por ejemplo, es muy diferente de lo que la razón dice de él. La conclusión es desoladora: «Todo esto me da a conocer que, hasta ahora, no ha sido en virtud de un juicio cierto y premeditado, sino por un ciego y temerario impulso, por lo que he creído que había fuera de mí cosas diferentes de mí».[27]

Aquí vemos claramente que el punto arquimédico hallado por Descartes tiene un precio muy elevado. El alma es enteramente distinta del cuerpo y puede existir sin él: es el pilar de su metafísica. Pero tras haberlo demostrado, debe realizar enormes esfuerzos para volver a juntar lo que antes había separado y probar la existencia del mundo exterior tras haberlo puesto «entre paréntesis». El cuerpo forma parte de ese mundo exterior y conviene desconfiar de él porque su existencia es *a priori* tan poco segura como la de una quimera. Descartes tiene pues que dedicarse a demostrar que su cuerpo es efectivamente su cuerpo para finalmente llegar a constataciones más tranquilizadoras: «Tampoco me faltaban razones para creer que este cuerpo que, por cierto particular derecho, llamaba mío, me pertenecía más propia y estrictamente que otro cualquiera; pues, en efecto, nunca podía separarme de él como de otros cuerpos».[28]

Es sobre todo en su tratado tardío sobre las *Pasiones del alma* donde Descartes hace un esfuerzo ímprobo para demostrar que el alma y el cuerpo, a pesar de todo, se influyen mutuamente. Todas sus explicaciones, incluidas las de las lágrimas, la palidez o los suspiros, son de orden físico; y si una impresión pavorosa produce el miedo o el valor, tal cosa se debe —afirma— a la «disposición del cerebro», es decir, a su estructura. El «yo» no tiene la misma sus-

27 Ib., p. 136.

28 Ib., pp. 169-170.

tancia que el mundo, la *res extensa*, lo cual obliga a Descartes a recurrir a una construcción auxiliar casi cómica: la «glándula pineal» en cuanto «interfaz» (como se diría hoy) que permite establecer un puente entre el sujeto y el mundo de los objetos, que de otro modo correrían el riesgo de separarse para siempre.

La escisión entre sujeto y objeto, pensamiento y mundo físico, alma y cuerpo, apareció muy pronto como el núcleo, y el problema central, de la filosofía cartesiana. Mantuvo ocupados a sus sucesores inmediatos y volvió a aparecer en el siglo XX en el debate sobre los comienzos de la modernidad y el papel de la ciencia. También salió a la luz la importancia de Descartes para comprender el auge del capitalismo, así como su contribución a la definición del individuo moderno. Lo que queremos subrayar aquí de forma más específica es la precoz formulación que Descartes ofreció del fenómeno que hoy llamamos «narcisismo».

Si se recuerda la definición de narcisismo ofrecida más arriba, se ve fácilmente en qué sentido el enfoque cartesiano anticipa la constitución narcisista del sujeto contemporáneo. Su duda sistemática, su abandono por etapas de todas las certezas hasta llegar a la única absoluta, el *cogito*, presentan la apariencia de una regresión controlada hacia la primera infancia, al igual que en ciertas psicoterapias. El mundo exterior no existe aquí más que como parte del mundo interior y debe construirse a partir de esa única realidad que es la certeza de existir.

El sujeto, pues, nace históricamente con el riesgo del solipsismo radical, donde la existencia de un mundo exterior, e incluso de otros hombres o de un cuerpo sensible, es cualquier cosa menos evidente. La mayor parte de las características del sujeto moderno ya están reunidas en Descartes: solitario y narcisista, incapaz de tener verdaderas «relaciones de objeto» y en permanente antagonismo con el mundo exterior. Además es estructuralmente blanco y masculino, pues este modelo de racionalidad «descarnada» es precisamente aquel sobre el cual el hombre blanco ha basado

su pretensión de superioridad sobre el resto del mundo.[29] La oscilación entre sentimientos de impotencia y de omnipotencia, un elemento característico del narcisismo, se encuentra en la visión cartesiana de un «yo» que no es nada, una pura idea sin extensión, y que sin embargo se halla en el origen del mundo entero. Su afirmación según la cual «puedo conocer el yo —el espíritu— sin conocer el mundo, pero no el mundo sin el yo», apunta a una especie de prioridad del yo que remite a un sentimiento de omnipotencia: sin yo, sin mi espíritu, el mundo no existiría.[30]

Las numerosas comparaciones en la obra de Descartes del cuerpo humano, pero también del universo y de la misma acción divina, con una «máquina» o un «autómata» pueden generar dos interpretaciones diferentes desde una perspectiva marxista. Según el marxismo tradicional, «reflejan» la introducción de las manufacturas y el ascenso de la burguesía que obtiene su riqueza de ellas. No es falso, pero la crítica del fetichismo también puede identificar en ellas una anticipación casi visionaria del concepto marxiano de «sujeto automático».

El libro del filósofo y médico francés La Mettrie *El hombre máquina*, publicado en 1748; después, un siglo y medio más tarde, la invención por Frederick Winslow Taylor de la «gestión científica» de los movimientos del cuerpo humano para aumentar su productividad, pero también el eugenismo (con sus aspectos económicos), la optimización del «material humano» o de los «recursos humanos» en las empresas, la actual utilización económica del cuerpo en el «mercado del ser vivo» (órganos, genes, úteros...) y del

29 Mientras que el cristianismo reconocía a todo ser humano la posesión de lo más importante: un alma inmortal.

30 Incluso en lo que atañe a su persona, en los escritos de Descartes se constatamos una oscilación permanente entre proclamaciones —probablemente poco sinceras— de modestia y de sumisión a las autoridades y expresiones de gran desprecio por todos los sabios del pasado y del presente.

cadáver para fines «artísticos» (exposición de cadáveres plastificados por el médico y artista alemán Günther von Hagens)[31] han sido otras tantas etapas de esa reducción del cuerpo a una máquina.

La fractura entre sujeto y objeto hace del hombre un ser radicalmente ajeno al mundo. Frente a la majestad del espíritu, el mundo ya no es más que un material en el que el espíritu busca realizarse. La resistencia que este material —ya sea natural o humano— opone a los designios del sujeto empuja a este a someterlo, dominarlo, maltratarlo, e incluso a reducirlo a polvo si fuera necesario. Dicha fractura no opone al «hombre» al mundo natural, como a menudo se pretende. Es mucho más radical: opone el espíritu descarnado a todo lo que, por otra parte, constituye el ser humano mismo, a los otros hombres, el propio cuerpo. Así, si este cuerpo no se muestra lo bastante productivo, si no trabaja lo suficiente, si duerme demasiado o expresa demasiados deseos físicos, aparece cada vez más, a lo largo de toda la evolución del capitalismo, como un enemigo, como una resistencia que hay que vencer, algo que tanto el taylorismo como los regímenes alimentarios o las técnicas destinadas a disminuir la necesidad de sueño han tratado en efecto de hacer.[32]

El mundo exterior, en cuanto limitación del yo, es percibido pues como hostil *a priori*. Hay aquí una considerable diferencia

31 Esta relación desenfadada con la muerte y con los muertos es uno de los rasgos que permite hablar de una verdadera «ruptura de civilización». En todas las civilizaciones, la sepultura dada a los muertos era uno de los elementos que permitía marcar la diferencia con respecto a las situaciones de anomia o de barbarie total, tal como pueden surgir sobre todo en la guerra. La historia de Héctor en la *Ilíada* muestra que los honores tributados a los muertos eran tan importantes como los reservados a los vivos.

32 Ver Jonathan Crary, *24/7: Capitalismo tardío y el fin del sueño*, Barcelona: Ariel, 2015. Traducción de Paola Cortés-Roca. Las raíces de esta actitud en la ascesis cristiana parecen bastante evidentes. Resta por ver cuál es el lugar en este marco de las «tecnologías del yo» antiguas y orientales.

con respecto a las concepciones más antiguas, según las cuales el ser humano forma parte de una «cadena de los seres» o de un cosmos graduado en el que cada cual recibe su posición a través de su participación en una esencia superior. Para Descartes, la *res extensa* ni siquiera existe o no posee, en el mejor de los casos, más que una dignidad ontológica muy restringida. En lugar de un sentimiento de pertenencia a un universo compartido,[33] el hombre moderno se enfrenta a una hostilidad permanente que no es solo cosa de situaciones u hombres particulares, sino a menudo del «mundo» como tal. La competencia omnipresente es la causa y la consecuencia de dicha hostilidad. A menudo su expresión es un *resentimiento* indiferenciado, como veremos más adelante, mientras que su consecuencia más extrema es el deseo de acabar con ese mundo opresor, de *aniquilarlo*. Es interesante observar que Edmund Husserl, fundador de la fenomenología y admirador de Descartes, escribió en 1913 que este, para establecer su filosofía, tuvo primero que llevar a cabo una «aniquilación del mundo» en su pensamiento.[34] Solo que en aquella época tal aniquilación no era todavía más que una experiencia puramente mental en la cabeza de un pensador adormilado junto a su chimenea, y Descartes desde luego no previó que el asesino en serie, el *amok*, sería la última encarnación del sujeto que acababa de fundar.

33 Que, evidentemente, en la práctica de las sociedades premodernas no excluía antagonismos muy fuertes.

34 Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1949. Traducción de José Gaos. A propósito del § 49 («La conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo»), Paul Ricoeur comenta en la traducción francesa de esta obra: «Husserl extrae una consecuencia radical: la conciencia no necesita de cosas para existir; es el absoluto afirmado en § 44 y § 46».

Excursus: Descartes musicólogo y las aceleraciones de la historia

En lo que atañe al lugar de la filosofía de Descartes en el marco de su época, el filólogo alemán Eske Bockelmann ha propuesto un enfoque nuevo, y bastante interesante para nuestra demostración, en su libro *La medida del dinero. Sobre la génesis del pensamiento moderno*[35] y en su artículo «La síntesis a través del dinero. La naturaleza de la época moderna».[36] Bockelmann constata que la «medida» en la poesía y en la música —es decir, la costumbre de percibir una sucesión de sonidos según la alternancia «acentuado / no acentuado» («tiempo fuerte» y «tiempo débil»)— no tiene nada de «natural», como se cree generalmente. La medida no corresponde a ritmos biológicos como los latidos del corazón. La poesía antigua se basaba en las sílabas largas y cortas y la música se regulaba mediante formas de ritmo muy diferentes a los ritmos modernos. En torno a 1620 la situación cambia, casi de la noche a la mañana, con la aparición de la medida. De ello da testimonio la obra del poeta alemán Martin Opitz, que a la sazón teorizó la necesidad de la medida en la poesía y rescribió sus propios versos conforme a las nuevas reglas. Una evolución paralela se produjo en el terreno de la música, donde el propio Descartes desempeñó cierto papel: su primera obra, redactada en 1618 cuando contaba veintidós años, mucho antes de sus obras filosóficas o científicas, es un *Compendium musicae* en el que describe por primera vez la escucha musical conforme a la medida. Esta curiosa coincidencia demuestra con fuerza la manera en la que la irrupción de la modernidad tuvo repercusiones en niveles diversos en este preciso momento histórico.

35 Eske Bockelmann, *Im Takt des Geldes. Zur Genese modernen Denkens*, Springe: Zu Klampen, 2004.

36 Eske Bockelmann, «Die Synthese am Geld: Natur der Neuzeit», *Exit!*, n.º 5, 2008.

Con bastante rapidez, interpretar toda sucesión de sonidos según la alternancia «acentuado / no acentuado» se convirtió en una costumbre tan anclada en el inconsciente más profundo —un reflejo condicionado— que los hombres ya ni siquiera podían imaginar escuchar de otro modo o haberlo hecho antes. Hoy en día interpretamos incluso el ruido de un grifo que gotea conforme a este esquema, y por este ejemplo vemos que ningún sonido es acentuado «por naturaleza», sino que lo es sencillamente por oposición a otro que se pone como «no acentuado». Bockelmann define la medida como una «relación pura sin contenido» en la que cada elemento no se define por una cualidad propia, sino por su oposición a otro elemento. Sus consideraciones van, no obstante, mucho más allá de la métrica: en la revolución filosófica, matemática y científica del siglo XVII, encontramos la misma *relación* sin contenido. Galileo fue el primero en pensar el movimiento puro, sin objeto que se mueva. Cada contenido, cada cualidad en la naturaleza se convirtió en una variable que no se definía más que por su relación con una función, y finalmente en un puro número. Todo lo que era concreto se limitaba a esta cualidad abstracta: variar según una función. Era el primer fundamento de la relación binaria 1/0 que hoy domina el mundo a través de la digitalización.

Descartes —asegura Bockelmann— hizo lo mismo en el ámbito del pensamiento: concibió el mundo como una pura relación funcional entre sujeto y objeto, entre función del conocimiento y contenido del conocimiento. A continuación lo llenó con contenidos introducidos subrepticiamente. Frente al sujeto del conocimiento, todos los objetos eran iguales. Esta relación sujeto-objeto pudo aplicarse después a cualquier cosa: las partes eran siempre pensadas como estando absolutamente separadas, pero sin existir más que en su relación recíproca.

Pero ¿por qué se produjo esta revolución en la percepción justo en ese momento? Según Bockelmann, es algo que explica el hecho de que, desde hacía algunas décadas, el *dinero* había comenza-

do a penetrar en la vida cotidiana. No el dinero premoderno, sino el «dinero en cuanto dinero», como lo llama Marx. Dicho dinero constituye una pura representación de todas las mercancías, de todos los valores. El dinero se convirtió en una relación universal y garantizó la mediación entre todas las actividades humanas. Es en esta época cuando nace la primera «economía mundial» y cuando la síntesis social comienza a efectuarse a través del dinero: todo se refiere al dinero, todo se mide en dinero. Por primera vez en la historia, el valor no consistía en algo precioso —los metales— que residiese *en* el dinero, sino que podía desprenderse de ello. Existía como «valor absoluto», como «valor puramente para sí». Este valor ya no era la unidad de algo concreto, sino una unidad pura, sin contenido específico, que no existía más que como referencia pura a la totalidad de las mercancías. Se convirtió en la referencia a los contenidos desligada de tales contenidos, de todo contenido posible, como en el caso del movimiento pensado sin referencia a un objeto en movimiento. El valor se convirtió en el acto puro de referir y, en esa relación entre dos polos, las mercancías constituían la pura «referencia», eso a lo que el valor se refería. No se trataba de la referencia de un contenido determinado a la forma abstracta que pudiera tener, sino de la referencia al acto mismo de referir: el dinero no contiene valor, sino que constituye la mediación con todo lo que es concebido como conteniendo valor. Entre el valor monetario y el dinero existe una relación pura de exclusión y de contradicción, y dicha relación es asimétrica. Es la relación entre la función y el contenido de la función, entre el contenido en cuanto tal (el mundo de las mercancías) y lo que no tiene contenido en absoluto y es unidad en virtud de ello (el valor). Fue manejando cotidianamente el dinero, satisfaciendo cada vez más necesidades por medio de él, como en esa época el hombre aprendió, sin darse cuenta, a organizar su percepción del mundo, de los números a la música, de la ciencia a la poesía, conforme a la polaridad entre «referencia pura» y «objeto referido puro».

Bockelmann trata de aclarar la génesis del sujeto moderno mostrando el papel que en ella desempeña el dinero. Lo que analiza es el *a priori* social y mental, el «filtro» del que ni siquiera tenemos ya conciencia. Su libro ha recibido objeciones que atañen a los detalles de su argumentación, pero lo que hay que criticarle sobre todo es que no conciba el dinero más que como medio de intercambio, situado en la esfera de la circulación, y no como representación del trabajo abstracto. Hay que insistir en ello: la génesis de la síntesis social no reside solamente en la *circulación*, donde todo el mundo tiene, poco más o menos, el mismo estatus de comprador y de vendedor, sino que se encuentra esencialmente en el *trabajo abstracto*. En esta esfera, no todo el mundo rema en la misma galera. Las mujeres, por ejemplo, han estado tradicionalmente excluidas del trabajo abstracto; sus actividades domésticas no cuentan como trabajo, no crean valor y no se representan en dinero.

En frases de Descartes como «nada hay que me sea más fácil de conocer que mi propio espíritu»,[37] se anuncia ya el giro kantiano, el paso definitivo del «realismo ingenuo» al subjetivismo, al examen de las facultades subjetivas en lugar del examen de la estructura ontológica del mundo. Sería deseable proceder algún día a una relectura de la historia de la filosofía moderna en cuanto expresión intelectual de la «psicohistoria» humana. Entretanto nos limitaremos aquí a observar que, en toda la filosofía poscartesiana, la relación entre cuerpo y espíritu, pensamiento y extensión, constituyó el problema principal desde el momento en que ambos se separaron. Dicho problema reveló ser tan arduo que las soluciones propuestas, si se las contempla con cierta distancia, a menudo presentan aspectos verdaderamente delirantes. El «ocasionalismo» de Nicolas Malebranche y Arnold Geulincx, en

37 Descartes, *Meditaciones metafísicas*, op. cit., p. 130.

la generación posterior a Descartes, negaba toda acción posible del alma sobre el cuerpo. El ocasionalismo concebía seriamente el actuar humano según la analogía de los dos relojes que Dios habría puesto en marcha al principio de los tiempos y que marcarían constantemente la misma hora. De tal manera, el alma actúa al mismo tiempo que el cuerpo, que no obedece más que a reglas mecánicas. Cuando el deseo de comer hace efectivamente que la boca se abra, no se trata pues de interacción, sino de una sincronía llevada a cabo por Dios. Gottfried Wilhelm Leibniz desarrolló después este enfoque hasta derivar de él su «monadología» y su teoría de la «armonía preestablecida». Grotesca en cuanto concepción filosófica, hoy nos resulta sin embargo significativa en cuanto visión profética (e involuntaria) de la sociedad capitalista y de su «síntesis social». Cada mónada es, según Leibniz, sorda y ciega, está privada de «ventanas», sola en el mundo, sin ningún vínculo *a priori* con las demás mónadas. Reguladas, no obstante, conforme a un automatismo que les es exterior, las mónadas se unen y forman los cuerpos y las acciones en el mundo. Las mónadas no tienen relaciones entre ellas más que a través de la mediación de la instancia que establece esa armonía. ¿Cómo no ver aquí una prefiguración del sujeto mercantil, ese átomo social ligado a los otros solo mediante un mecanismo anónimo, a saber, el Estado y el mercado?[38] Si en Leibniz todavía es Dios el que instaura la armonía, en el caso de Adam Smith, algunas décadas después, será la «mano invisible» del mercado la que más o menos cumpla la misma función de armonización entre los actores

38 En muchos aspectos, Leibniz fue uno de los mayores ideólogos de la modernidad capitalista, y en particular de sus peores aspectos. Soñaba, por ejemplo, con una «lengua universal», un sistema simple de signos unívocos que eliminaría toda ambigüedad de la vida social. Aquí podemos ver una anticipación de la cibernética y la lógica binaria. Las estructuras de la dominación desaparecerían tras las estructuras matemáticas.

sociales. Estos últimos, en efecto, no hacen más que perseguir su interés egoísta sin disponer de ninguna «ventana» orientada hacia los otros actores.

La relación de este sujeto con el mundo es indirecta e indiferenciada. En su vacío y su absoluta pobreza, la mónada-sujeto no conoce como relación social nada que no sea la competencia; la autoafirmación, individual o colectiva, se convierte en el contenido esencial de la existencia humana. Puesto que un acuerdo directo entre las mónadas es imposible, no queda más que el desvío por mediaciones autonomizadas como el dinero y el Estado (el derecho). Cuanto más se instala el sujeto en su papel activo, más degrada el mundo como un material pasivo que debe estar a disposición del sujeto, algo que no ocurre —recordémoslo— en las visiones del mundo antiguas, medievales o no europeas.[39]

El sujeto elaborado entre Descartes y Kant es un puro sujeto de conocimiento, y en consecuencia un sujeto individual. En paralelo, entre Hobbes y Rousseau, tuvo lugar la puesta a punto de la dimensión política y pública de la forma-sujeto moderna. La obra de Hobbes se corresponde con la de Descartes, y no solo en lo que atañe a su visión mecanicista. Hobbes afirmó, en el plano político, la misma separación radical que Descartes en el plano epistemológico entre el átomo social y un mundo que le es extraño. Su teoría es verdaderamente la «madre de todas las teorías burguesas» por-

39 Por citar a un autor más bien alejado del enfoque crítico que desarrollamos aquí, el filósofo y antropólogo canadiense Charles Taylor: «La razón instrumental se desarrolló también paralelamente a un modelo de sujeto humano que ha dejado una fuerte impronta en nuestra imaginación, el de un ser pensante que se habría liberado de nuestra constitución corporal, de nuestra situación dialógica, de nuestras emociones y de nuestras formas de vida tradicionales a fin de no ser ya más que una pura racionalidad autorreguladora. Es una de las formas más prestigiosas de la racionalidad de nuestra cultura, de la cual el razonamiento matemático y otros tipos de cálculo formal ofrecen una imagen ejemplar» (Charles Taylor, *Le malaise de la modernité* [1992], París: Éditions du Cerf, 2002, p. 107).

que considera que el individuo aislado y su pulsión de autoconservación y autoafirmación se encuentran en la base de cualquier forma de sociedad. La práctica totalidad de las teorías políticas formuladas ulteriormente, comprendidas aquellas que son hostiles a las consecuencias que de ella deriva Hobbes, consideraron esta afirmación como una evidencia. En realidad, es cualquier cosa menos evidente, como demostraron después una gran cantidad de trabajos antropológicos, y en especial las teorías de Marcel Mauss y de su escuela sobre el vínculo social creado por el don, donde el individuo existe siempre como miembro de una cadena o de una red.

Otra etapa fundamental en la formación del sujeto fue la elaboración del concepto de *homo oeconomicus*, que se produjo principalmente en Gran Bretaña entre finales del siglo XVII y comienzos del XIX a través de las obras de Locke, Mandeville, Hume, Smith, Malthus y algunos otros. Sus teorías «económicas» se sustentan sobre una concepción antropológica enteramente renovada: por primera vez en la historia, la ganancia material se erigía como un fin en sí mismo. Según esta concepción, la vocación del ser humano no es ser virtuoso, sino acumular riquezas. Cuando las virtudes tradicionales constituyen un obstáculo para la creación de la riqueza material, hay que abandonarlas y remplazarlas por otras. La definición de una ciencia de la economía y su autonomización con respecto a otros campos del saber fueron de la mano de una autonomización efectiva de la economía: en lugar de procurar a la sociedad las bases materiales de lo que esta consideraba verdaderamente importante (el servicio a Dios, la gloria, la vida cívica, la contemplación, etc.), la economía se convirtió en la finalidad suprema a la cual las demás esferas de la vida estaban llamadas a contribuir y a someterse.

Este momento histórico y filosófico se reveló crucial para el paso a la sociedad «moderna».[40] Pero hay que insistir igualmente en otros aspectos de este llamado periodo de la «Ilustración». Según Michel Foucault, esta época es la época del paso a la «sociedad disciplinaria», bien ejemplificada por el tristemente célebre «panóptico» de Bentham. Pero este análisis debe ampliarse al papel del sujeto. La violencia ejercida desde el exterior sobre los individuos se transforma entonces en *autodisciplina*. Todo lo que los dominadores debían imponer hasta entonces a los dominados por medios coercitivos, los dominados empezaban ahora a interiorizarlo y a ejecutarlo sobre sí mismos. El sujeto moderno es precisamente el resultado de esta interiorización de las obligaciones sociales. Uno es tanto más sujeto cuanto más acepta tales coacciones y logra imponérselas a sí mismo contra las resistencias que provienen de su propio cuerpo y de sus propios sentimientos, necesidades y deseos. Es la violencia contra uno mismo la que define en primer lugar al sujeto: sobre este punto, los filósofos y la Ilustración son muy claros. Las mujeres, los «negros», los niños, los criados y, en general, los miembros de las clases subalternas eran tenidos por inferiores precisamente en la medida en que se revelaban incapaces de interiorizar esas coacciones de forma suficiente. Se suponía que los criados debían dejar de trabajar en cuanto se quedaban sin vigilancia, mientras que supuestamente las mujeres estaban gobernadas por sus «emociones». Al mismo tiempo, la forma-sujeto superó efectivamente el marco del sistema feudal, pues ya no estaba ligada de manera estricta al nacimiento, como era el caso, por ejemplo, de ser noble. En la sociedad moderna, los excluidos del estatus de sujeto podían de todos modos aspirar a él, al menos individualmente, pero a condición de demostrar una interiorización de las obligaciones sociales al menos igual a la pro-

40 Por no citar más que algunos estudios: Louis Dumont, *Homo Aequalis: Génesis y apogeo de la ideología económica* [1977], Barcelona: Taurus, 1999. Traducción de Juan Aranzadi; Serge Latouche, *L'invention de l'économie*, París: Albin Michel, 2005; Dany-Robert Dufour, *La Cité perverse. Libéralisme et pornographie*, París: Denoël, 2009 (sobre todo, en lo que concierne a Mandeville).

ducida por los hombres blancos y adultos. Es la dimensión «democrática» de la forma-sujeto: el derecho virtual de cada cual a participar en la misma forma de sumisión interiorizada. Difícil ver algo «emancipador» en esta progresiva difusión de la forma-sujeto, que indica más bien hasta qué punto el capitalismo venció toda oposición verdaderamente exterior. La historia de la «democratización» durante los dos últimos siglos se resume esencialmente, en efecto, en los esfuerzos tendentes a permitir que categorías cada vez más amplias de la población accedan al estatus de sujeto (obreros, pobres, mujeres, inmigrantes, discapacitados, minorías étnicas, «minorías sexuales»),[41] pero sin poder evitar que al mismo tiempo otras personas sean expulsadas de él, al menos en sentido pleno: por ejemplo, los parados o los migrantes, y en general todas aquellas y todos aquellos que se revelan «superfluos» desde el punto de vista capitalista. Hasta el heredero de una gran fortuna puede decaer de su estatus de sujeto, llegando incluso hasta la prohibición legal, si no es alguien «disciplinado» y derrocha su herencia en la sola satisfacción de sus deseos.

La cuestión de saber qué es un sujeto y qué no lo es ya no depende solo de la pertenencia a un grupo u otro, sino también de la capacidad de cada individuo para *someterse* a las exigencias de la producción y acallar dentro de sí mismo todo lo que se opone a

41 El acceso al «derecho al voto» fue durante mucho tiempo el principal campo de batalla de esta lucha, aunque su alcance haya sido siempre más bien simbólico. El acceso al mercado de trabajo a través de las cuotas y la representación en los medios son hoy en día otros campos de la misma batalla. Para Kant era evidente que el derecho al voto no podía extenderse a las mujeres o los criados: «Ahora bien: aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama *ciudadano*. [...] La única cualidad exigida para ello, aparte de la cualidad *natural* (no ser niño ni mujer), es esta: que uno sea *su propio señor* (*sui iuris*) y, por tanto, que tenga alguna *propiedad*». («En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"» [1793], en *Teoría y Práctica*, Madrid: Editorial Tecnos, 1986, p. 34. Traducción de Juan Miguel Palacios).

ellas. En este contexto, no podemos dejar de recordar que la palabra «sujeto» significa etimológicamente «sometido» [*sub-jectus*].[42] Uno se convierte en sujeto aceptando la sumisión y renovándola cotidianamente.

Desde la época de la Ilustración —de Rousseau, que escribía que «el trabajar es obligación indispensable del hombre social. Rico o pobre, fuerte o débil, todo ciudadano ocioso es un bribón», a Beaumarchais, que dirigía el siguiente reproche a los nobles: «Os tomasteis la molestia de nacer, y nada más»—, el sujeto es definido como trabajador. No necesariamente como un obrero, pero sí como alguien que ha sometido su vida a las exigencias de la producción —no de la producción de objetos de uso, sino de la producción de «valor»— y a las exigencias de la acumulación de trabajo «muerto», representado en el dinero que se acumula en capital. El sujeto es la otra cara del valor mercantil, su «portador» viviente. No solo ha interiorizado la «necesidad» de trabajar; también ha interiorizado la propia indiferencia por lo concreto, por el mundo exterior, por los contenidos, esa indiferencia que constituye la esencia del trabajo abstracto. Una forma vacía, una voluntad sin contenido, una indiferencia con respecto al exterior: aquí reside el profundo isomorfismo entre el sujeto moderno y el trabajo abstracto. El eventual rechazo de este absurdo, de esta negación de toda relación real con el mundo, no puede más que descalificar indefectiblemente a un individuo en la sociedad de los sujetos y hacerlo indigno de participar del mismo estatus.

El sujeto moderno se caracteriza por un falso universalismo. Aparentemente, ser un sujeto es una cualidad puramente formal que caracteriza a cualquiera, pero si se mira más de cerca, descubrimos que se trata de una forma profundamente contradictoria,

42 También se dice «estar sujeto a», que es lo contrario del uso habitual de la palabra «sujeto».

atravesada por una fractura interior: el sujeto es necesariamente parcial. Solo el hombre blanco occidental es un sujeto moderno en el sentido pleno del término. Se trata de un individuo que existe esencialmente como portador de su fuerza de trabajo y logra subordinar a ella cualquier otra consideración, empezando por aquellas que están relacionadas con su cuerpo. Todo lo que no entra dentro de este esquema es rechazado fuera del sujeto y atribuido a otros seres. En consecuencia, estos últimos no son considerados sujetos —en todo caso, no en el sentido pleno del término—, pues las cualidades que se les atribuyen son incompatibles con el estatus de sujeto. Estos sujetos menores o no-sujetos han sido históricamente, en primer lugar, las mujeres y las poblaciones no blancas. A continuación se produjeron los cambios susomentados que ampliaron el campo de los «sujetos» sin quebrar la separación de fondo entre sujetos y no-sujetos. Los «sujetos» establecen con los no-sujetos o sujetos menores relaciones ambiguas, que están entre la repulsión —que puede llegar hasta el deseo de aniquilarlos— y la atracción, puesto que representan todo aquello que el sujeto ha debido expulsar de sí mismo para acceder al estatus de sujeto. Desde el comienzo, pues, el sujeto se ha basado en una escisión interior, tanto en sentido lógico como en sentido histórico. Solo una parte de la humanidad es definida como sujeto e, incluso dentro de este marco restringido, solo una parte de las cualidades humanas posibles hace del individuo un sujeto. Todo lo demás —empezando por la naturaleza— forma el «lado oscuro» del sujeto, allí donde reina ese elemento reprimido que provoca el miedo debido a su existencia separada. El sujeto se siente siempre amenazado por ese no-sujeto exterior, e incluso interior, que es sin embargo su propia creación y que, de rebote, justifica su existencia. Esta disociación es constitutiva del sujeto y define su misma esencia. No es algo que llegue en un segundo tiempo, un accidente que podría desligarse de la sustancia, y resulta ilusorio creer que podría crearse también un sujeto que no comparta este defecto.

Todo lo que la racionalidad triunfante tuvo que expulsar del sujeto, «separar» de sí mismo, como sus propias pulsiones «irracionales», se convirtió en algo amenazante, informe, oscuro, y hubo de atribuirse a «otro» para poder ser dominado. Así, el sujeto burgués blanco y masculino proyectó sucesivamente una sensualidad desenfrenada sobre las clases populares, la gente de color, las mujeres, los gitanos y los judíos. Al ver por todos lados homosexuales dispuestos a acosarlo, o bien depravados o estafadores que quieren su dinero, dicho sujeto atribuye a los otros lo que no puede admitir como parte de sí mismo.

Lo que es rechazado fuera del sujeto moderno para permitir su constitución es particularmente todo aquello que no puede asumir la forma de un «trabajo» y, en consecuencia, la forma de un «valor» y finalmente convertirse en dinero, en cuanto representación del valor. La parte más importante de este proceso de rechazo —o de «disociación»— está constituida por las numerosas actividades que tienden a asegurar la reproducción del sujeto trabajador y su perpetuación, pero que no entran directamente en la producción del valor, no se encuentran en el mercado ni se expresan en dinero. Tales actividades son las reservadas tradicionalmente a las mujeres. La estructura del sujeto moderno incluye pues necesariamente su subordinación. Evidentemente, las mujeres tienen su lugar en la producción del valor, incluso son indispensables para ello, pero solo en cuanto auxiliares. Si muchas de ellas han logrado (aparentemente) escapar de tal condición, es porque otras han ocupado su lugar; las mujeres del sur, por ejemplo, cada vez se ocupan más de las tareas domésticas o de cuidar de los niños de las familias de los países del norte. En efecto, el mecanismo de separación entre sujetos y no-sujetos es una lógica objetiva, que en gran medida puede desvincularse de sus portadores históricos y transferirse a nuevos portadores. Cantidad de mujeres han accedido a la forma-sujeto en el ámbito económico. Queda por ver si esto es verdad también en los demás ámbitos.

También los hombres están obligados a expulsar su parte culturalmente «femenina» (por ejemplo, sus sentimientos cuando están en el trabajo), y también ellos pueden encontrarse en la condición de la «mujer» (por ejemplo, encargándose de ciertos trabajos considerados como «femeninos», o no trabajando). Para el sujeto masculino, el no-sujeto principal, el más cercano, siempre ha sido la mujer. La forma-sujeto es de origen masculino y se formó siguiendo el modelo de la relación jerárquica entre alma y cuerpo, espíritu y naturaleza, forma y materia —como atestigua la etimología de la palabra «materia»: «mater», «madre»—. Esta relación jerárquica corresponde a la relación hombres / mujeres, donde encuentra su actualización cotidiana, lejos de toda teoría filosófica.

¿Kant, pensador de la libertad?

Existe un testigo de excepción de este nacimiento del sujeto moderno: Immanuel Kant. El filósofo de Königsberg describió sin falso pudor a este nuevo amo del mundo, lo que curiosamente le ha valido la reputación de ser un «filósofo de la libertad».[43] Enunció

43 Los marxistas han emitido juicios muy diversos sobre Kant. El propio Marx lo ignoró casi por completo. Más adelante, los marxistas que más reivindicaban las raíces hegelianas de Marx, como Lukács, suscribieron las críticas que Hegel había dirigido contra Kant. Ciertas corrientes «revisionistas», como el «austro-marxismo» de comienzos del siglo XX, señalaron en la ética kantiana un posible fundamento para el compromiso socialista. Incluso sin referencia directa a estos antecedentes, existe un importante número de marxistas (como André Tosel, autor de un libro sobre el *Kant révolutionnaire*, París: PUF, 1998) o de críticos del neoliberalismo (como Dany-Robert Dufour en *El arte de reducir cabezas*, Barcelona: Paidós, 2007. Traducción de Alcira Bixio) que ven en Kant al teórico de la libertad y la dignidad humanas: aquel que habría anunciado esa autonomía del sujeto que hoy se presenta —sobre todo, por parte de una crítica social reducida al discurso sobre la «sociedad civil», la democracia y los derechos humanos— como el último bastión contra la avalancha liberal y la barbarie. Cuando se antoja difícil transformar a

de manera radical —y afirmativa, no crítica— la completa separación entre la forma y el contenido de la conciencia y la expulsión de «toda inclinación» y de «toda emoción» (según sus propias palabras) fuera del sujeto. Este se ve reducido a una voluntad vacía que no quiere otra cosa que a sí misma. En efecto, para Kant la voluntad no es libre a menos que no esté condicionada por algo exterior. La «autonomía» del sujeto se adquiere a costa de la expulsión de todo lo que no tenga que ver con la «razón pura», empezando por sus propias «inclinaciones». En realidad, esta autonomía es una autonomía engañosa porque, frente a la objetividad totalmente separada, el sujeto oscila entre un sentimiento de omnipotencia y un sentimiento de impotencia. El lugar central que la «libertad» ocupa en la construcción teórica de Kant ha fascinado a generaciones de comentaristas entusiastas, de los que uno se pregunta a veces si de verdad lo han leído. Para Kant, la «libertad» no tiene valor más que cuando es idéntica al vacío y no se aplica a nada concreto. En el mundo empírico, regido por el tiempo, el espacio y la causalidad, no puede haber libertad: en él, las acciones del sujeto están sometidas a las leyes naturales y su rígida causalidad. La libertad no puede consistir pues más que en la emancipación con respecto a este mundo extraño y opresivo, del cual el sujeto debe escapar refugiándose en las esferas de la razón y la moral puras. Al mismo

Kant en un pensador de la revolución, a menudo los hay que se esfuerzan por hacer de él un virtual crítico de la sociedad capitalista. Otros, como Lucio Colletti en Italia, han convocado a Kant como testigo para pronunciar su condena contra Marx y Hegel, y sobre todo contra los aspectos «hegelianos» de Marx (*Marxismo e dialettica*, Bari-Roma: Laterza, 1976). Evidentemente, el discurso sobre un pensador tan importante como Kant no se agota íntegramente en las pocas páginas que nosotros le consagramos. En él encontramos otras propuestas, especialmente en lo que atañe a la «dignidad», que es «superior a cualquier precio» y «no admite equivalente», y que responde al hecho de que la Ilustración era las dos cosas a un tiempo: transición hacia la «sociedad disciplinaria», con su interiorización de las nuevas coacciones, y apertura de nuevos horizontes para la emancipación.

tiempo, es precisamente el sujeto el que «crea» el mundo objetivo, pues es con sus categorías *a priori* —en particular, el tiempo, el espacio y la causalidad— con lo que confiere un orden al mundo de las sensaciones, sin las cuales este no sería más que un «caos informe». Lo único común a los individuos, que en el plano empírico difieren los unos de los otros, es la «unidad de apercepción» que lleva a cabo esa síntesis de lo diverso.

Así, para el sujeto dotado de razón, la realidad no existe más que en cuanto es aprehendida a través de las categorías de dicho sujeto; el resto es incognoscible por siempre jamás y en el fondo, pues, inexistente. El sujeto permanece de esta suerte radicalmente separado de la realidad. Cuanto más «pura» es la razón separándose de lo sensible, más acosada se ve por este y más miedo tiene a ese «caos amorfo» que debe tratar de controlar recurriendo a la razón todavía más. Vemos aquí el vínculo entre el «rechazo» kantiano y el inconsciente freudiano. Con una gran diferencia: la razón kantiana no es solo una reacción frente a la inquietante esfera de lo sensible, sino que produce ella misma dicha esfera en cuanto esfera separada e inquietante. Lo «irracional» moderno fue así el producto de la «racionalidad» moderna, que proyectó su dimensión «irracional» sobre los seres empíricos.[44] Para Kant, mientras la voluntad se mantenga en la esfera de la razón pura, es omnipotente y no está sometida a condicionamientos externos. Pero en cuanto quiere volverse «práctica», se encuentra en la esfera moral —el mundo de las acciones humanas— con la misma heteronomía que en la naturaleza; y según Kant, estar condicionado por un mundo exterior al sujeto es incompatible con la libertad. La respuesta kantiana consiste en replegarse en la esfera de la moralidad pura. La voluntad «pura» no debe desear nada concreto, porque entonces dependería de ese objeto del deseo y ya no sería libre. La «facultad de desear» aparece en Kant como una esclavitud, como una sumisión a la heteronomía de las leyes naturales que desmiente dolorosamente la omnipotencia que se le ha atribuido al sujeto en la esfera de la razón pura. Desde el punto de vista de la «facultad superior de desear»[45] —que obedece exclusivamente a la razón—, ningún objeto es jamás digno del sujeto. Los objetos no son más que simples sustitutos, sin importancia en cuanto tales, de lo que la voluntad debe buscar para ser «pura». Desearlos de verdad —ya se trate de la salud, la gloria o la riqueza, etc.— entrañaría una dependencia de ellos que impediría que la voluntad pudiera ser libre. Lo cual constituiría una ofensa insoportable para el sujeto, que vive toda dependencia con respecto a otros hombres o a la naturaleza como una negación total de su autonomía.

¿Cuál es pues, según Kant, la verdadera libertad e incluso su única forma posible? La obediencia voluntaria a las leyes y sobre todo a la ley moral en cuanto tal, a su pura forma: este es el famoso «imperativo categórico». Debe tratarse del simple cumplimiento de un deber, sin placer alguno.[46] Se ha criticado mucho, e incluso ridiculizado,[47] esta moral kantiana; pero hay que subrayar

44 Por ejemplo, sobre las poblaciones no occidentales: «Los *negros* de África no tienen sentimiento alguno acerca de la naturaleza que sobrepasa a lo pueril». (Kant, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime* [1764], Madrid: Alianza Editorial, 1990, p. 103. Traducción de Luis Jiménez Moreno).

45 Kant, *Crítica de la Razón Práctica* [1788], México: Editorial Porrúa, Colección «Sepan cuantos...», n.° 212, 1990.

46 En este contexto, es significativo que «todo respeto a una persona es propiamente solo respeto a la ley» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [1785], San Juan de Puerto Rico: Pedro M. Rosario Barbosa, p. 15. Traducción de Manuel García Morente): la moral kantiana no se preocupa por los hombres reales, sino solo por las «leyes generales». La persona no existe más que como representante de la ley, lo concreto no existe más que como representante de lo abstracto: es la misma lógica de inversión que, en la sociedad mercantil, impregna todas las esferas de la vida a partir de la relación entre valor de uso y valor mercantil.

47 Por ejemplo, Bertrand Russell en *Human Society in Ethics and Politics*, citado en *Russell in due parole*, Milán: Longanesi, 1968.

el carácter siniestro de la conminación a obedecer a la simple forma de la ley —a su «majestad»—, a la «legalidad» en cuanto tal, haciendo caso omiso al contenido de dichas leyes. Kant afirma que estas últimas están vacías de todo contenido particular; pero en realidad introduce en ellas contenidos concretos y en modo alguno «puros» de manera subrepticia (por ejemplo, el respeto a la propiedad privada en su famoso ejemplo del «depósito»).[48] Aquí vemos de nuevo que el universalismo de la forma vacía es ficticio y que en realidad incluye contenidos concretos no declarados como tales. Expulsado por la puerta, lo sensible regresa por la ventana. Naturalmente, en este marco toda forma de «sensibilidad» —la «facultad inferior de desear»— debe ser reprimida lo más severamente posible. El propio Kant daba buen ejemplo de ello: aunque le gustaba el café, se lo negaba casi siempre y hallaba otras mil maneras de amargarse la existencia,[49] al tiempo que le daba a esto el nombre de «ejercicios de virtud». Esto no es anecdótico, sino sintomático de su filosofía. Kant habló a este respecto del «*contento de sí mismo*, que, en su significación propia, significa siempre solo una satisfacción negativa en su existencia, que nos da la conciencia de no necesitar nada».[50]

48 Para explicar el «imperativo categórico», Kant pone el siguiente ejemplo: si una persona guarda un depósito de otra en dinero y esa otra muere sin que sus herederos sepan nada al respecto, e incluso si el depositario es muy pobre, tiene una familia a su cargo y por añadidura es virtuoso y caritativo, mientras que los herederos son ricos, y además duros y derrochadores, el depositario tiene en cualquier caso la obligación moral de restituir el depósito. Es el principio de la universalización posible del propio comportamiento la que lo ordena: si todo el mundo, en un caso similar, se apropiase del depósito, nadie confiaría ya y la propia institución del depósito desaparecería (*Teoría y Práctica*, op. cit., así como *Crítica de la razón práctica*, op. cit., § 4, p. 109). Ya Hegel criticaba el «formalismo vacío» del imperativo categórico: un ladrón que niegue toda propiedad privada y que acepte ser robado a su vez aplica de forma igual de rigurosa el imperativo categórico kantiano. En su ejemplo aparentemente alejado de toda empiria, Kant ya introdujo de tapadillo una presuposición particular: la propiedad es moral.

49 Cf. Hartmut y Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants* [Lo otro de la razón. Kant como ejemplo del desarrollo de las estructuras de la racionalidad]. Fráncfort: Suhrkamp, 1983, último capítulo.

Esta voluntad de independizarse del mundo sensible —de toda necesidad o deseo— para disfrutar de una calma total presenta semejanzas con la «pulsión de muerte», que Freud define como una tentativa de regresar a la calma inorgánica que precedió a la vida. Según Kant, «ese interior apaciguamiento [...] es el efecto de un respeto hacia algo totalmente otro que la vida [a saber: la ley moral], en comparación y oposición con lo cual, la vida, con todo su agrado, no tiene, más bien, valor alguno. Él [cada hombre] vive aún solo por deber, no porque encuentre en la vida el menor gusto. Tal es la naturaleza del verdadero motor de la razón pura práctica; no es ningún otro que la ley pura moral misma, en cuanto nos hace sentir la elevación de nuestra propia existencia suprasensible».[51] Al considerar que la libertad humana se define por su oposición a toda sensibilidad, Kant supone el apogeo de la larga lucha que aspira a separar al sujeto del mundo sensible y empírico y a hacer de él precisamente el sujeto «trascendental», radicalmente distinto del sujeto «empírico». El «sujeto automático» que, según Marx, rige la sociedad fetichista del capital no es pues en modo alguno una negación del «sujeto autónomo» de Kant, sino su consumación.

Esta lectura de la obra de Kant se centra sobre todo en su ética, tal como la desarrolló tras la publicación de la *Crítica de la razón pura* (1781) en cuanto «aplicación» de los principios que había establecido en esta. Sin embargo, resultaría erróneo distinguir entre el «buen Kant» de la *Crítica de la razón pura* y el moralista demasiado riguroso de los escritos posteriores. La *Crítica de la ra-*

50 *Crítica de la razón práctica*, op. cit., p. 173.

51 Ib., p. 152.

zón pura ya presupone, en efecto, un individuo abstracto que se opone a un mundo indiferente, lejano, reducido a lo que el sujeto, ataviado con sus «instrumentos» categóricos, puede hacer de él.[52]

No obstante, el sujeto kantiano no es simplemente la creación de un filósofo en particular, por muy importante que este sea. Es la representación filosófica de un hecho real. La presunta autonomía del sujeto kantiano en realidad se adquiere al precio de una dolorosa interiorización de las coacciones del capitalismo naciente; tiene como consecuencia el desprecio de todo lo que se halla fuera del sujeto y el odio por todo aquello que el sujeto ha debido expulsar de sí mismo para atribuírselo a otros. En último término, ese odio puede transformarse en odio a sí mismo. El resultado extremo de la forma-sujeto que Kant describió tan bien es la pulsión de muerte: el deseo de acabar con el mundo, que no procura a los sujetos más que una alternancia de sentimientos de impotencia y de omnipotencia, y con el sujeto mismo, que sufre por su vacío interior y su incapacidad de desarrollar una relación real con el mundo.[53]

52 Robert Kurz, «Der Kampf um die Wahrheit», *Exit!*, n.º 12, pp. 72-73.

53 Los comienzos de la industrialización en Inglaterra fueron acompañados del surgimiento de una generación de poetas que desarrollaron una nueva sensibilidad por la belleza, la naturaleza y lo irracional, de William Blake a Thomas de Quincey. Fue sobre todo este último el que expresó la doble naturaleza del sujeto moderno que estaba imponiéndose por entonces: por un lado, una racionalidad extrema, la cultura clásica, los estudios de economía política, una gran lucidez; por el otro, la toxicomanía (que describe en sus *Confesiones de un inglés comedor de opio* [1822], traducidas al francés por Baudelaire), el espíritu devastado, la vida desordenada, las catástrofes familiares, las tendencias autodestructivas, el neronismo. Su admiración por Kant (*Los últimos días de Emmanuel Kant*, 1827, obra traducida al francés por Marcel Schwob) y el elogio del asesinato (*Del asesinato considerado como una de las bellas artes*, 1827, texto precursor de la estetización del desastre y de la violencia) armonizan perfectamente en su caso. Dividirse en dos partes, de las cuales una observa fríamente los sueños más locos y terroríficos de la otra, corresponde efectivamente a una escisión muy moderna.

El marqués de Sade y la ley moral

En la misma época que Kant, el marqués de Sade, un personaje que no podría ser más diferente del filósofo alemán, también ofreció una descripción apologética de la nueva forma-sujeto y de sus mortíferas inclinaciones. Aunque parten de puntos de vista opuestos, sus concepciones son en realidad complementarias.

Sade era, en muchos aspectos, un defensor del capitalismo en el momento en el que este estaba deshaciéndose de todos los límites hasta entonces en vigor, en perfecto acuerdo con las teorías liberales de la época. Se le puede considerar el hermano malvado de Kant, aquel que expresó la cara oculta de la Ilustración.[54] Como Kant, Sade exigía en efecto la subordinación de toda espontaneidad a leyes rigurosas, como si se tratara de una máquina, de un sistema que regulase cada aspecto de la vida de los individuos. Tanto en Kant como en Sade, el placer no consiste sino en la sumisión a una rígida racionalidad.[55] El marqués de Sade es uno de

54 Los primeros en destacar este paralelismo fueron Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, que en su *Dialéctica de la Ilustración* le dedican un capítulo a Sade. Ver también el ensayo de 1963 sobre «Kant con Sade» de Jacques Lacan (*Escritos*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2013. Traducción de Tomás Segovia) y su análisis crítico en Dany-Robert Dufour, *La Cité perverse*, París: Denoël, 2007, pp. 240-276. Nuestra crítica del culto a Sade está próxima a la propuesta por Dufour, aunque no compartamos en absoluto su elogio de Kant como pensador del sujeto fuerte, que él opone al liberalismo encarnado por Sade.

55 «La ética de Sade supera radicalmente toda forma de hedonismo. Toda sensibilidad debe ser sometida, y no desencadenada. Y la sensualidad debe entregarse por entero a las directivas de la razón y al imperio de la voluntad. Acercar a Sade al estoicismo o a Kant lo sitúa del lado de la razón y las exigencias de una filosofía severa que no puede hacer del placer un principio». (Claire Margat, «Une horrible liberté», http://turandot.ish-lyon-cnrs.fr/essays). La autora cita *¿Hay que quemar a Sade?* de Simone de Beauvoir: «Mediante una severidad análoga a la de Kant y que tiene su fuente en una misma tradición puritana, Sade solo concibe el

los fundadores filosóficos de la modernidad capitalista, basada en la racionalización de la vida, la guerra económica permanente y la ruptura de los vínculos tradicionales entre el hombre y el mundo. También es una de sus expresiones más concentradas y cínicas. Sus obras cantan las loas de la modernidad y de su ausencia de límites,[56] de un deseo furioso y sin fin frente a un mundo vacío de significado, un deseo que no puede afirmarse más que en la destrucción, puesto que nada concreto puede saciarlo; igual que ocurre con la forma-mercancía. De la misma manera que la forma-mercancía debe consumir el mundo hasta sus últimos restos para afirmarse, los «libertinos» de Sade deben consumir a sus víctimas hasta la última pizca de carne. Se hallan frente a la imposibilidad de gozar en un mundo que ellos mismos han transformado previamente en un desierto y frente a la necesidad de aumentar sin descanso las dosis del sucedáneo que les hace las veces de placer.

El extremo egoísmo predicado en su obra por Sade corresponde exactamente a lo que ocurre en una sociedad en la que el vínculo social reside en el intercambio de mercancías entre productores aislados. La irremediable soledad del ser humano que enuncia Sade, y en la que se complace, no es ontológica ni eterna; se está poniendo en práctica en el momento mismo en el que escribe. Sade tiene sin duda el mérito de haber llevado hasta el extremo las consecuencias de lo que Kant llamó la «insociable sociabilidad», en la que los átomos sociales no se encuentran más que para satisfacer sus necesidades conforme a su poder en el mercado. Un mundo en el que no hay «otro» no es arcaico en absoluto; es muy moderno. Para Sade, el goce no es completo más que cuando es «despótico», sin compartirlo con el otro;[57] se trata del mismo solipsismo moderno que en Descartes. Georges Bataille tenía razón cuando afirmaba que Sade prometía dar a cada lector la completa soberanía antaño reservada a los reyes.[58]

Los deseos descritos por Sade, nacidos precisamente en su época —deseo de ilimitación, negación narcisista del mundo, ruptura de todo vínculo social, guerra de todos contra todos, deseo de ver desaparecer a la humanidad o el mundo en su conjunto[59]— se asemejan al odio al objeto, cuya sola existencia limita el narcisismo del sujeto deseante.[60] En efecto, Sade deriva de su ateísmo radical una negación de todos los límites. Este rechazo de los límites es, en primer lugar y en el plano subjetivo, el proyecto —altamente narcisista— de la realización de todos los deseos, así como de los deseos opuestos.[61] Bataille comenta acertadamente: «Únicamente

acto libre redimido de toda sensibilidad: si obedeciese a motivos afectivos, haría de nosotros esclavos de la naturaleza y no sujetos autónomos».

56 La racionalidad en los medios va acompañada de la desmesura y la irracionalidad en los fines. Robert Kurz cita al inquietante capitán Ahab en *Moby Dick*, esa gran alegoría de la modernidad», que dice que: «Todos mis medios son cuerdos; mi motivo y mi objetivo es demente». («Économie totalitaire et paranoia de la terreur. La pulsion de mort de la raison capitaliste» [2001], en *Avis aux naufragés*, París: Lignes, 2005, p. 66).

57 Sade, *La filosofía en el camerín* [1795], Barcelona: ATE, 1983. Traducción de César Astor.

58 Georges Bataille, «El hombre soberano de Sade», en *El erotismo* [1957], Barcelona: Tusquets, 1998, p. 229. Traducción de Antoni Vicens.

59 «Ciegos instrumentos de sus inspiraciones, si ella nos dictara quemar el Universo entero, nuestro único crimen sería el de intentar resistir a su voluntad, y todos los malvados de la Tierra no son sino los agentes de sus caprichos». (Sade, *La filosofía en el camerín*, op. cit., p. 189). Sade vuelve varias veces sobre esta idea, doscientos años antes de la bomba atómica. El determinismo absoluto que profesa Sade recuerda también al fetichismo social y sus ciegas leyes.

60 Como bien vio Denis de Rougemont (*El amor y Occidente* [1938], Barcelona: Kairós, 1978, p. 156. Traducción de Antoni Vicens).

61 Sade pone de manifiesto «la aspiración frenética a experimentar *todas las formas de goce imaginables*; a convertirse en el sujeto capaz de agotar la *totalidad de las experiencias posibles* cuando esa totalidad de lo posible no se puede alcanzar nunca y

la voracidad de un perro feroz consumaría la furia de aquel al que nada limitase».[62]

Sin duda, Sade anticipó de esta suerte algunos de los rasgos más característicos de esa sociedad sin límites que es la nuestra. A las recientes matanzas en las escuelas y en otros lugares públicos, en las que el asesinato sin motivo —ejecutado con esa «apatía» tan cara a Sade— termina casi siempre con el suicidio, se les podrían aplicar estas reflexiones de Bataille sobre Sade: «A partir del principio de negación del prójimo que introduce Sade, es extraño notar que, en la cumbre, la negación ilimitada del prójimo es negación de sí. [...] Libre ante los demás, no deja por ello de ser víctima de su soberanía. [...] La negación de los demás, en el extremo, llega a ser negación de sí mismo. En la violencia de ese movimiento, el disfrute personal ya no cuenta, solo cuenta el crimen y no importa ser su víctima: importa solo que el crimen alcance la cima del crimen. Esa exigencia es exterior al individuo, al menos coloca por encima del individuo al movimiento que puso él mismo en movimiento, que se destaca de él y que lo supera. Sade no puede evitar poner en juego, más allá del egoísmo personal, un egoísmo de alguna manera impersonal. [...] ¿Hay algo más perturbador que el paso del egoísmo a la voluntad de ser consumido a su vez en la hoguera que encendió el egoísmo?».[63] Aquí el crimen, y sobre todo el crimen del «asesino loco», se transforma en un verdadero trabajo. Y si ese suicidio no es individual, sino colectivo, todavía mejor: «¿Sabéis vos, Dolmancé, que por medio de ese sistema sois muy capaz de probar incluso que la extinción total de la raza humana solo

lo *posible* es de hecho *imposible de agotar*, es decir, *inagotable*». (Pierre Klossowski, *Sade mi prójimo* [1947], Madrid: Arena Libros, 2005, p. 141. Traducción de Antonia Barreda).

62 Georges Bataille, «El hombre soberano de Sade», en *El erotismo*, óp. cit., p. 232.

63 Ib., pp. 242-243.

sería un servicio prestado a la Naturaleza?» — «¿Quién lo duda, señora?».[64] Semejante deseo de acabar con la humanidad como tal, demasiado rebelde al deseo de omnipotencia del individuo, tal vez no había aparecido nunca en la humanidad antes de Sade.

Basta de filosofía, pasemos a los actos

Según Ernst Lohoff, uno de los autores de la crítica del valor —de cuyo artículo sobre el «encantamiento del mundo»[65] retomamos aquí algunas conclusiones—, se podría calificar la historia de los siglos XVII y XVIII como el estadio de la «subsunción formal» de los individuos en la forma-sujeto, y la de los siglos XIX y XX como la de la «subsunción real», transición que es paralela a las dos fases de la subsunción del trabajo en el capital distinguidas por Marx, y que corresponden a la plusvalía absoluta y a la plusvalía relativa. La primera fase es la de la desencarnación, de la creación de un sujeto como espíritu puro, que culmina en Kant. El sujeto pierde todo aspecto sustancial y se convierte en una pura forma. En cuanto legislador universal, ocupa el lugar de Dios, pero para ser tal, debe transformarse en «trascendental» y situarse más allá de toda realidad empírica, en la «ley pura». Con los sucesores de Kant se inaugura un movimiento aparentemente inverso: ese espíritu desencarnado, fuera del mundo, comienza a encarnarse en entidades pseudoconcretas —como el «pueblo»— que parten a la conquista de lo real para hacerlo igual a ellas mismas. Solo así la identificación de los individuos con la forma-sujeto, su interiorización, pudo convertirse en un fenómeno de masas y penetrar en todas las profundidades de la vida social.

64 Sade, *La filosofía en el camerín*, óp. cit., p. 54.

65 Ernst Lohoff, «Die Verzauberung der Welt. Die Subjektform und ihre Konstitutionsgeschichte», *Krisis*, n.º 29, 2005, p. 13-60.

La filosofía de Kant llevó la separación entre la forma pura y el ámbito de lo sensible a su paroxismo, pero también supuso un punto de inflexión. Los pensadores posteriores comenzaron a trabajar en sentido opuesto a fin de rellenar esa brecha. Sin embargo, no como reconciliación e unión libre —esta aspiración es propia más bien de los programas «utópicos», desde Friedrich Schiller y los románticos hasta Herbert Marcuse y las vanguardias artísticas—, sino como anexión de la esfera de lo sensible a la razón desencarnada. El dualismo kantiano, con la forma inteligible «pura», por un lado, y el reino de lo sensible y lo empírico, por el otro, comporta a pesar de todo cierto reconocimiento de la existencia de este último, por inferior que sea. Hay que dominarlo y controlarlo, pero sin hacerlo desaparecer. Así, la lucha vuelve a comenzar una y otra vez. Según los filósofos poskantianos, la esfera de lo sensible es una representación —una emanación— del sujeto, en la cual lo sensible no tiene ninguna existencia autónoma.

Este proceso responde punto por punto a la lógica básica del valor: lo «concreto» —el valor de uso, el trabajo concreto— solo sirve aquí para representar lo abstracto (el valor, el trabajo abstracto).[66] Una bomba y un juguete no son así más que representaciones pasajeras e intercambiables, indiferenciadas en el fondo, de su sustancia común: una cantidad de trabajo que se representa en una cantidad de valor, que se representa en una cantidad de dinero. Del mismo modo, para los sucesores de Kant que proponen una visión «monista» del mundo, la abstracción invade lo sensible, y lo sensible es reconstruido en cuanto es «puesto» por lo abstracto.

En Hegel, la historia y la naturaleza quedan rehabilitadas, pero solo en cuanto figuras del espíritu, cuya verdadera esencia

66 En realidad, este concreto es más bien un pseudoconcreto porque el hecho mismo de resumir las cosas más diversas en la abstracción real del «valor de uso» o del «trabajo concreto» ya constituye una abstracción.

está en otra parte. El sujeto se convierte en una *sustancia*. No está «dado» *a priori*, como en Kant, para quien la forma-sujeto es parte del bagaje originario de todo ser humano. En adelante, el sujeto ha de ser conquistado o construido; no existe más que como resultado de una evolución. No obstante, en Hegel mismo, este proceso se presenta como *ya consumado*, porque en el espíritu del mundo (que, como es sabido, Hegel creía realizado con el advenimiento de su propia filosofía), el sujeto y la sustancia coinciden, y ya no se trata más que de contemplar retrospectivamente el camino que ha llevado hasta él.

Esta actitud contemplativa no satisfizo a sus sucesores, ni siquiera a sus propios discípulos. Para hacer actuar al sujeto en el mundo sensible, todavía había que cambiar de perspectiva. La realización del sujeto debía convertirse en un programa aún por cumplir, lo cual implicaba la posibilidad de que ciertos individuos o grupos humanos no lo consiguieran nunca o solo de manera limitada. Esta perspectiva permitía igualmente concebir el sujeto como una realidad colectiva y sobre todo pasar del pensamiento —es decir, de la teoría del conocimiento— a la acción y la voluntad. La razón como sujeto universal era reemplazada por una actividad práctica: el trabajo. Esto es lo que hicieron los marxistas con el legado hegeliano (pero el cambio ya estaba anunciado en algunos escritos de juventud de Hegel). Para pasar de la contemplación a la lucha, también había que sustituir el sujeto único del conocimiento (que no tenía necesidad de un adversario) por un conflicto entre dos o incluso varios sujetos. «Un sujeto de la metafísica real que quiere y actúa necesita un antagonista contra el que pueda dirigir su querer y su actuar, y es por medio de su victoria sobre él como puede demostrar y realizar su propio estatus de sujeto. El marxismo también tuvo en cuenta esta necesidad aludiendo a una oposición frontal entre las clases. La introducción de la burguesía como anticlase, en relación con la clase obrera, no significa sin embargo un verdadero abandono de la idea de un sujeto universal, sino tan solo un

aplazamiento temporal. El proletariado se encuentra efectivamente frente a un antisujeto: la clase capitalista. La clase obrera es «más real» que la clase capitalista. Solo ella, en cuanto encarnación del principio universal del trabajo, posee el estatus de sujeto universal *in potentia*, susceptible de universalizarse. Esta diferencia anticipa también el resultado del conflicto de clases. El triunfo del trabajo y su clase todavía no se ha realizado históricamente, pero con certeza llegará».[67]

Dos sujetos colectivos —a menudo en competencia entre sí, pero no siempre— ocuparon el escenario a partir de la segunda mitad del siglo XIX —como muy tarde— para quedarse en él durante al menos un siglo: la clase y la nación (esta última también bajo la forma del «pueblo» o de la «raza»). «Estos nuevos megaactores históricos se caracterizan por una pretensión de todo punto imperial. Ya no se contentan con erigir un reino opuesto a los bajos fondos de lo sensible, sino que quieren hacer valer *inmediatamente* un principio universal en la realidad sensible. Es esta pretensión de omnipotencia y omniconquista, verdadera religión secular —esto es, la promesa de transformar todo completamente, incluida la vida cotidiana, por la gloria de su condición de demiurgos— la que convierte a estos megasujetos en la más importante escuela para hacer entrar a las masas en la forma sujeto».[68] Hasta entonces, los teóricos políticos del siglo XVIII como Rousseau habían opuesto el ciudadano heroico y preocupado solo por el bien común a los viles intereses del individuo particular que no seguía más que sus inclinaciones sensibles; cada hombre estaba llamado a hacer que en su fuero interno prevaleciera el «ciudadano» sobre el tendero. Lohoff explica: «El movimiento obrero continuaba la relación con la naturaleza instaurada por la sociedad mercantil al tiempo que

67 Ernst Lohoff, «Die Verzauberung der Welt«, loc. cit., pp. 36-37.

68 Ib., p. 47.

introducía nuevos actores para los papeles clave. Según los socialistas, el hombre se desprende de su condición animal y se convierte en sujeto a través de la confrontación con la naturaleza, no solo utilizando la razón, sino también y sobre todo transformándola en la práctica por medio del trabajo. Adaptarse a la forma de actividad característica de la sociedad mercantil amplió la base de la constitución del sujeto, pero acarreó un precio elevado e históricamente inédito. Hacer del trabajo la praxis constitutiva del sujeto significa ligar el devenir-sujeto del hombre a su sumisión, a una praxis rigurosamente despojada de todas las cualidades que podían hacer de ella una actividad específicamente humana. Es precisamente esa actividad depurada de toda característica concreta, sensible o material, abstraída en un puro gasto autorreferencial «de cerebro, músculos, nervios» la que ahora se supone que eleva al hombre al rango de sujeto. Muy lejos de movilizar la potencial multiplicidad de la relación humana con la naturaleza contra el régimen capitalista, la religión socialista del trabajo sustituyó la «razón pura» desencarnada por el hombre reducido a un substrato fisiológico».[69]

El movimiento obrero llevaba en sí mismo una crítica del falso universalismo de la Ilustración: en la figura del «ciudadano», definido por la participación política y la igualdad de derechos para todos, desaparecían las desigualdades reales en las condiciones de vida, y en particular las económicas. Estas condiciones sociales constituían el lado «burgués» del individuo moderno, que el joven Marx oponía al «ciudadano» en *La cuestión judía* (1844). El trabajo, que podía definirse tanto en términos sociológicos como en términos ontológicos, transformaba en sujetos de una dignidad superior a todos aquellos que hasta entonces habían permanecido excluidos y despreciados. Hacer del trabajo la base de la participación de cada cual en la vida colectiva y en el estatus de sujeto debía

69 Ib., p. 49.

permitir que un verdadero universalismo se hiciera realidad. Sin embargo, esto implicaba necesariamente jerarquías y exclusiones a expensas de aquellos que no podían o no querían adaptarse al régimen del trabajo.[70]

En el polo opuesto, la derecha apostaba por el megasujeto «nación», al que daba una interpretación cada vez más biológica. Los fundamentos biológicos de la competencia —a menudo bajo la forma del «darwinismo social»— podían aplicarse a los individuos que actuaban en el mercado, pero también a las naciones, a las que se imaginaba implicadas en una lucha permanente por la supervivencia. De esta suerte, la guerra desempeñaba el mismo papel central en esta forma de acceso a la forma-sujeto que el trabajo en la otra; incluso aunque, en la primera mitad del siglo XX, las dos formas se fundieran a menudo, en especial en los regímenes totalitarios. La exclusión de una parte de la humanidad del estatus de sujeto estaba más bien *implícita* en las teorías del movimiento obrero, donde se la concebía como temporal y superable: se puede «educar» a los recalcitrantes y transformarlos en buenos trabajadores. Desde esta perspectiva, la historia de-

70 Para el movimiento obrero, quien no trabaja es forzosamente un parásito que no merece comer. La clase explotadora es por definición la clase de los no-trabajadores. Con respecto a las poblaciones que no son en absoluto explotadoras, pero que se mantienen fieles a formas tradicionales de actividad que no se pliegan a las reglas del «trabajo» —de los gitanos a los indios de América, de los descendientes de los esclavos a las poblaciones mediterráneas, de las tribus nómadas a los campesinos rusos—, el movimiento obrero dio muestras de un enorme deseo de ponerlos a trabajar y hacerles olvidar su afición a actividades improductivas como la fiesta, el alcohol y el amor. Antonio Gramsci y Lenin eran grandes admiradores del taylorismo, es decir, de la «gestión científica de la fuerza de trabajo», y del fordismo. Gramsci, al que tan frecuentemente se presenta como el «leninista bueno», celebraba que el trabajo en cadena fuese a liberar a los obreros de su lamentable inclinación por la bebida y el sexo (Antonio Gramsci, «Americanismo y fordismo» [1934], *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 6, México: Ediciones Era, 1981. Traducción de Ana María Palos).

sembocaría necesariamente en un estado futuro en el que todo el mundo trabajaría en armonía. En cambio, la versión reaccionaria —nacionalista o racista— de la difusión de la forma-sujeto hacía de la exclusión el principio mismo del sujeto y consideraba la inferioridad del no-sujeto como definitiva. El nacionalista o el racista no querían transformar a quienes pertenecían a otra nación u otra raza en miembros de la suya, sino bien al contrario: tenían que ser o dominados o eliminados.

Que el estatus de sujeto se adquiriese a través del uso de la razón, como afirmaban la Ilustración, o trabajando, como quería el movimiento obrero, exigía cierto esfuerzo, que además debía repetirse permanentemente, al menos en teoría. «El ala derecha» de la religión del sujeto proponía por su parte un acceso mucho más cómodo: se entraba en él por derecho de nacimiento, el cual, sin esfuerzo ulterior, permitía gozar de un sentimiento de superioridad ontológica con respecto a los no-sujetos, que no habían tenido la suerte de nacer en el lugar adecuado ni la posibilidad de cambiar nada de nada.

Ser un sujeto gracias a la pertenencia a una comunidad de nacimiento, como proponían las teorías de la «contra-Ilustración», ofrecía otra seductora posibilidad: permitía movilizar y poner a disposición de la forma sujeto su propia faceta irracional (su «reverso oscuro», cuya importancia debían negar o menospreciar los defensores de la Ilustración). Aún hoy la defensa de la forma-sujeto moviliza los sufrimientos y los miedos suscitados por la sumisión a la forma-valor: el racismo y el antisemitismo, el sexismo y la homofobia, el chovinismo y el populismo da prueba de ello. Este tipo de sujeto se cree rodeado de enemigos y se imagina combatiendo para evitar la «decadencia de Occidente». La forma-sujeto en su versión «sujeto de nacimiento» extrae una energía considerable del recurso al resentimiento, que es una expresión del sentimiento de impotencia. Esto le confiere una gran ventaja sobre la versión «laborista» o «razonable» del sujeto, forzosamen-

te más «laboriosa», y que invita a luchar para superar los aspectos sombríos de la forma-sujeto.

La nación y la clase perdieron mucha de su importancia durante la segunda mitad del siglo XX —y sobre todo después de 1968, al menos en los llamados países «desarrollados»— en favor de una «individualización» de la forma-sujeto y del narcisismo. Históricamente, el narcisismo del sujeto colectivo precedió al del sujeto individual y constituyó una especie de «escuela» de la forma-sujeto.[71] No obstante, desde hace algunas décadas asistimos a un retorno espectacular de la «nación» en el mundo entero,[72] algo que no contradice los análisis precedentes, sino que los confirma. El sujeto no puede jamás consistir en la simple ejecución de las funciones sistémicas. Su lado irracional, empezando por el odio a los demás y a sí mismo, no desaparece[73] por inútil o contraproducente que pueda resultar desde el punto de vista de la reproducción del sistema; más bien aumenta en tiempo de crisis. Los monstruos que produce, a menudo reacomodando elementos nuevos y antiguos, pueden independizarse y finalmente suponer un estorbo para la buena marcha del sistema. «Con la agravación de la crisis,

71 Demos la palabra a Schopenhauer que, hay que admitirlo, tenía más de una bala en la recámara: «Todo imbécil execrable, que no tiene en el mundo nada de lo que pueda enorgullecerse, se refugia en este último recurso, de vanagloriarse de la nación a que pertenece por casualidad». (Arthur Schopenhauer, *Arte del buen vivir* [1851], Madrid: EDAF, 1993, p. 101. Traducción de Melquíades Prieto).

72 Los nuevos fundamentalismos religiosos no forman parte de estos dos megasujetos de la modernidad clásica. Hablaremos de ellos al final de este libro.

73 Esta es una de las causas de la gran dificultad para adoptar incluso las medidas más elementales en materia de protección del medioambiente: las razones del sujeto —autoafirmación a cualquier precio, identificación con los valores «ganadores», como la velocidad o la eficacia— contrastan de forma casi absoluta con las razones ecológicas, y también en consecuencia con la continuidad de la sociedad industrial a medio plazo.

disminuye el papel de la forma-sujeto en cuanto simple instancia de ejecución de una dominación objetivada y sin sujeto y la religión del sujeto comienza a merodear y a desarrollar una fuerza destructiva propia en las nuevas variantes debidas a la descomposición. En cuanto continuación de la crítica de la religión por otros medios, la crítica del fetichismo debe reconocer la importancia de la apoteosis del sujeto como fuerza mágica y asesina».[74]

El narcisismo como consolación de la impotencia

Dos pensadores alemanes de la primera mitad del siglo XIX contribuyeron notablemente a elevar el narcisismo al rango de una filosofía conforme a modalidades de todo punto opuestas. Arthur Schopenhauer, el «filósofo del pesimismo», fue uno de los primeros que tematizó el sufrimiento de la vida moderna, y en particular el aislamiento y la atomización del individuo. Sin embargo, en lugar de vincularlos con la nueva sociedad burguesa, Schopenhauer veía en ellos un dato ontológico, la expresión de una condición humana eterna e incluso cósmica. Según él, era el *principium individuationis* el que hacía la vida desgraciada; para salir de él, era preciso superar la «voluntad de vivir» para fundirse en el curso del Universo y alcanzar una forma de nirvana. Muy pronto, Schopenhauer se refirió explícitamente al budismo, destacando en esto del resto de autores europeos.

Su pensamiento persigue, pues, la eliminación de las fronteras entre el yo y el mundo, y se caracteriza por fantasías de fusión y deseos regresivos de un retorno a la unión originaria. En su caso, el principio ontológicamente primario no es la razón, como en Kant, sino la *voluntad*. Sin embargo, a diferencia de los filóso-

74 Ernst Lohoff, «Die Verzauberung der Welt«, loc. cit., p. 60.

fos burgueses posteriores, y en especial en Alemania, Schopenhauer no predica el triunfo de la voluntad, sino por el contrario su aniquilación. En la oscilación entre sentimientos de impotencia y sentimientos de omnipotencia que atormentan al narcisista, él representa claramente el polo depresivo e impotente. La sensación de ser ajeno al mundo comienza por el cuerpo mismo del sujeto: «Mas objeto lo es ya su cuerpo, que por eso denominamos, desde este punto de vista, representación».[75] Aunque se sitúa en las antípodas de la filosofía racionalista de Descartes, la metafísica de la voluntad se fundamenta en la misma subalternización del cuerpo y la misma reducción del ser humano a un espíritu desencarnado. En sus escritos de vulgarización, reunidos en *Parerga y Paralipómena* (1851), Schopenhauer se revela además como el campeón de una actitud íntimamente ligada al narcisismo: el resentimiento.[76] Lo que tal vez explique la paradoja de que los escritos de este filósofo de la resignación pudieran convertirse en los libros de cabecera de la burguesía conquistadora de su época.

Si el rentista de Fráncfort formuló la variante burguesa y conservadora del narcisismo, un autor contemporáneo suyo, marginal y muerto en la miseria, proporcionó la variante omnipotente. Curiosamente, su pensamiento ha sido del agrado de algunos adversarios declarados de la burguesía. En *El Único y su propiedad* (1845), Max Stirner ofrece una formulación tan extrema del narcisismo que la sociedad burguesa no quiso reconocerse en ella. Stirner se convirtió así en el «padre» del anarquismo individualista.[77] Como

75 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* [1819], vol. I, § 2, p. 53, Madrid: Trotta, 2003. Traducción de Pilar López de Santa María.

76 Una buena cantidad de sus cartas, por cierto, termina con la frase: «¿Y qué hace entonces la Policía?».

77 Según el marxismo tradicional —el caso de Lukács, por ejemplo—, el éxito entre la burguesía alemana del siglo XIX (evidentemente, entre sectores bastante dife-

Sade, Stirner predicaba una soberanía absoluta del individuo. De una manera históricamente inédita, estableció radicalmente al individuo concreto como único parámetro y único fin del universo, que se niega a sacrificarse por nada de nada. Su «cada cual para sí» quería ser una negación radical, la más radical posible, del universo burgués de su tiempo, en el que prevalecían la patria, la religión, la moral y el culto al trabajo. Pero en realidad no hacía más que anticipar la siguiente etapa de la sociedad capitalista, que por otro lado ya estaba en marcha. Como decía el título de su obra, tener una «propiedad» era la principal característica de ese «único». En cualquier caso, en su negación de la realidad natural, Stirner llevaba el narcisismo hasta niveles propiamente psicóticos: «Si no puedo atrapar la luna, ¿debe por eso convertirse en sagrada, ser para mí una Astarté? ¡Si yo pudiera solo asirte, ciertamente no vacilaría, y si hallase un medio de llegar hasta ti, no me darías miedo!». Tras la luna, la toma con el sol, con una furia impotente: «¡Qué limitado es el imperio del hombre! Debe dejar al sol seguir su camino, al mar levantar las olas, a la montaña elevarse hacia el cielo. Se ve impotente ante lo indomable. ¿Puede defenderse de la sensación de impotencia frente a este mundo titánico?».[78]

Más adelante, la sociedad capitalista-industrial demostraría su capacidad de arrasar las montañas y desecar los mares. Si no se reconoció en Stirner es porque este, al igual que Sade, desarrolló

rentes) de estos dos pensadores que proponen una forma de repliegue sobre sí mismo se explica por la frustración de esa burguesía, que se ve excluida del poder político y devuelta a la vida privada. Esta explicación no es falsa, pero sí demasiado limitada. Schopenhauer y Stirner expresaban una forma de existencia típicamente moderna que va mucho más allá de las condiciones específicas de la Alemania del siglo XIX; lo que, por otro lado, explica porque se les sigue leyendo todavía hoy en día.

78 Max Stirner, *El Único y su propiedad*, Buenos Aires: Libros de Anarres, 2003, p. 169 y 98. Traducción de Pedro González Blanco.

el egoísmo de la sociedad burguesa hasta un punto en el cual se volvía contraproducente e incompatible con esa misma sociedad.[79]

79 No obstante, existe un punto de convergencia con los «libertarios» y su defensa de un «anarcocapitalismo». Ya el escritor portugués Fernando Pessoa explotó la paradoja de la libertad absoluta del individuo predicada por los anarquistas individualistas en su relato *El banquero anarquista* (1922).

2
Narcisismo y capitalismo

Ya hemos propuesto una primera definición de narcisismo en el capítulo anterior. Ahora tenemos que retomarla y profundizar en ella. Algo que no resulta tan fácil. En efecto, en su significado y en su propia definición, el término narcisismo remite a una temática confusa como pocos otros términos de origen psicoanalítico. Su origen, en cambio, es bien conocido: Freud retomó este concepto, introducido por otros autores algunos años antes, a partir de 1910, y le consagró un ensayo en 1914. Se refiere a él en una buena cantidad de sus escritos posteriores, pero siempre de manera bastante fragmentaria.

¿Qué es el narcisismo?

En cualquier caso, el recurso al verbo del padre fundador ofrece aquí una ayuda limitada. Desde que Freud utilizase dicho término, este ha recibido las más diversas interpretaciones en el medio psicoanalítico. En 1971, al comienzo de su importante estudio sobre el narcisismo, Bela Grunberger constataba que «quienquiera que se aboque al problema del narcisismo chocará con la paradójica polisemia del concepto» y que ya las definiciones ofrecidas por el propio Freud «constituyen aparentemente una conjunto heteróclí-

to y en ocasiones contradictorio».[1] En las décadas posteriores a esta constatación hemos asistido a una verdadera explosión del uso de la palabra, que ha sobrepasado con creces los círculos psicoterapéuticos para penetrar en el discurso corriente, al punto de ocupar regularmente la primera página de las revistas de psicología popular y de desarrollo personal. *Le pervers narcissique et son complice,*[2] *El acoso moral. El maltrato psicológico en la vida cotidiana,*[3] *La Manipulation affective dans le couple. Faire face à un pervers narcissique,*[4] etc. ponen sobre todo el acento en el «perverso narcisista» y sus efectos en las relaciones de trabajo y la vida en pareja. Todos ellos identifican el narcisismo con la autoafirmación excesiva y el egoísmo, vinculando sus efectos con los del acoso y la manipulación en las relaciones cotidianas.

Conforme al uso popular del término, el narcisista es alguien que se profesa una autoadmiración permanente y está preocupado sobre todo por su aspecto físico; alude a una persona que se pasa el tiempo pavoneándose delante del espejo o intentando

1 Bela Grunberger, *El narcisismo* [1971], Buenos Aires: Editorial Trieb, 1979, p. 18. Traducción de J. C. Guiarte. Jean Laplanche y J.-B. Pontalis señalan en su *Diccionario de psicoanálisis* [1967], Barcelona: Paidós, 1996 (traducción de Fernando Gimeno Cervantes), que los términos de narcisismo primario y secundario «tienen, en la literatura psicoanalítica, e incluso en la misma obra de Freud, acepciones muy diversas, lo que impide dar una definición unívoca más precisa que la que proponemos» (p. 230) y que «el concepto de narcisismo primario experimenta variaciones extremas de uno a otro autor»; algunos autores dudan incluso de su propia existencia (p. 231).

2 Alberto Eiguer, *Le pervers narcissique et son complice*, París: Dunod, 2003.

3 Marie-France Hirigoyen, *El acoso moral. El maltrato psicológico en la vida cotidiana* [1998], Barcelona: Paidós, 1999. Traducción de Enrique Folch González.

4 Pascale Chapaux-Morelli y Pascal Courderc, *La Manipulation affective dans le couple. Faire face à un pervers narcissique*, París: Albin Michel, 2010.

atraer las miradas. Este uso, por cierto, es de todo punto comparable al de la palabra «fetichista», que por ejemplo puede servir para describir a los «fetichistas de los coches» o «de la moda». Esto no es necesariamente erróneo, pero no abarca más que una pequeña parte del fenómeno, su aspecto más visible.

Incluso en la llamada literatura «especializada» se presentan los más diversos usos de la palabra narcisismo. Si se observa con detenimiento, podemos constatar que no se trata, o no solamente, de interpretaciones divergentes u opuestas del mismo fenómeno, entre las cuales habría que elegir. Se trata más bien del empleo de la misma palabra para designar fenómenos diferentes.

Podemos distinguir, *grosso modo*, un uso «negativo» y un uso «positivo» del término cuando se trata del «narcisismo secundario»; en cuanto al «narcisismo primario» (del que enseguida nos ocuparemos), es su propia existencia la que está sujeta a discusión.

En Freud, el narcisismo indica claramente una *patología*. Freud utiliza en primer lugar esta palabra para caracterizar a un individuo «enamorado de sí mismo y de su cuerpo» en su escrito de 1910 sobre Leonardo da Vinci, que trata sobre todo sobre la génesis de la homosexualidad. El narcisismo aparece aquí como una «perversión» de la libido.[5] En sus textos posteriores, como *Tótem y tabú* (1912-1913), Freud menciona ocasionalmente el narcisismo, conectándolo con el «yo en cuanto objeto libidinal», pero también con el sentimiento de «omnipotencia» que aparece en la magia y el animismo. Así, el narcisismo estaría ligado a la creencia de

5 Hay que recordar que en Freud el término «perversión» no implica, al menos en principio, ningún juicio moral, sino que califica todo acto sexual que no tiene como fin inmediato «el orgasmo por penetración genital, con una persona del sexo opuesto» (Jean Laplanche y J.-B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, op. cit., p. 272), lo cual equivale a identificar el acto no perverso esencialmente con la finalidad biológica de la sexualidad, es decir, con la procreación. En sentido estricto, pues, incluso un beso constituye un acto perverso.

omnipotencia mágica del pensamiento, el gesto y la palabra que caracterizarían tanto a los «salvajes» como a los psicóticos.

Freud le consagra en 1914 un ensayo más sistemático de algunas decenas de páginas: *Introducción al narcisismo*. Aquí el narcisismo ya no constituye una perversión, sino un componente necesario de la psique humana; es el equivalente del egoísmo entre las pulsiones del yo.[6] Freud introduce una distinción entre una «libido del yo» y una «libido de los objetos» (u «objetal»), según esté dirigida hacia uno mismo o hacia los objetos (en el sentido más amplio: personas, cosas o acciones, reales o fantaseadas). Hay que recordar que, según Freud, la cantidad de libido presente en un sujeto es constante, pero que permanentemente se está operando una «conversión» entre las diferentes formas de libido.[7] A lo largo de toda la vida, el yo es el «gran depósito de libido», desde el cual esta puede fluir hacia los objetos, pero también refluir hacia el yo. A este respecto, Freud establece una comparación con los «animálculos protoplasmáticos» y los seudópodos que pueden proyectar hacia el exterior, pero también recoger. Cuanto más se ama uno a sí mismo, menos ama los «objetos» (los otros), y viceversa. Pero al comienzo de la vida no hay yo y cada pulsión es autónoma. Las pulsiones libidinales y las pulsiones del yo (que son las de la autoconservación, el otro gran grupo de pulsiones) se encuentran mezcladas:[8] es lo que Freud llama más específicamente el «narcisismo primario»[9] (la distinción entre narcisismo primario y narcisismo secundario, que solo está esbozada en su escrito de 1914, ganó una mayor importancia en sus escritos posteriores). En esta primera concepción freudiana del narcisismo, ser su propio objeto de amor constituye una fase intermedia entre el autoerotismo (la búsqueda de las zonas erógenas) y el amor de objeto.[10] Esta primera identificación, en que el yo se elige a sí mismo como objeto de amor, constituye también el primer acceso a un «objeto total» en cuanto unificación de las pulsiones sexuales parciales. Así, el narcisismo primario contribuye a la formación del yo. Su desenvolvimiento es absolutamente necesario para el desarrollo psíquico del niño, y de él puede nacer más tarde el necesario equilibrio entre amar y ser amado. En cambio, una estasis —una acumulación demasiado grande— de la libido en el individuo (cuando la libido no puede dirigirse hacia el exterior) crea una tensión que se siente como dolorosa, pues el aparato psíquico tiende siempre a reducir las tensiones y los excesos de excitación

6 «El narcisismo, en este sentido, no sería una perversión, sino el complemento libidinoso del egoísmo inherente a la pulsión de autoconservación, de la que justificadamente se atribuye una dosis a todo ser vivo», (Sigmund Freud, *Introducción al narcisismo* [1914], en *Obras completas* XIV, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1979, pp. 71-72. Traducción de José Luis Etcheverry).

7 Este afirmación atañe a la concepción «económica» —como la llama el propio Freud, mientras que otros como Erich Fromm la calificaron de «concepción hidráulica»— del psicoanálisis. Merecería una consideración aparte: ¿elaboró Freud su concepción de las pulsiones y el inconsciente tomando como modelo la economía capitalista, y de forma más precisa el valor, esa cantidad sin cualidad que puede pasar fácilmente de una forma a otra manteniéndose la misma? Sería un buen ejemplo del hecho de que incluso el inconsciente de Freud, sin que él se diera cuenta, fue conformado por las «abstracciones reales» y la síntesis social regida por el valor y de que también las consideraba evidentes y naturales.

8 «En definitiva concluimos, respecto de la diferenciación de las energías psíquicas, que al comienzo están juntas en el estado del narcisismo y son indiscernibles para nuestro análisis grueso, y solo con la investidura de objeto se vuelve posible diferenciar una energía sexual, la libido, de una energía de las pulsiones yoicas». (Freud, *Introducción al narcisismo*, óp. cit., p. 74).

9 «Así, nos vemos llevados a concebir el narcisismo que nace por replegamiento de las investiduras de objeto como un narcisismo secundario que se edifica sobre la base de otro, primario, oscurecido por múltiples influencias». (Ib., p. 73).

10 Para ser más precisos: en el texto de 1914 se supone que el narcisismo sucede al autoerotismo, mientras que en los textos posteriores de Freud, el narcisismo caracteriza todo el principio de la vida y se confunde con el autoerotismo.

(externos e internos). Así, el reflujo excesivo o total de la libido hacia el yo produce lo que en ese momento Freud llama las «neurosis narcisistas», que comprenden las psicosis, como la paranoia y la megalomanía, o la melancolía —hoy hablaríamos más bien de una «depresión crónica»—. La enfermedad, el sueño y la hipocondría son otros modos —normales o nocivos— de retorno al narcisismo inicial y de recentramiento de la libido sobre el yo.

Por primera vez, Freud introduce en este contexto el concepto de «ideal del yo».[11] Este prolonga el narcisismo en la vida adulta, tanto en la autoidealización[12] como en la idealización del objeto, como ocurre en el ámbito del amor. El hombre conserva toda su vida la nostalgia de la perfección y de la omnipotencia originarias: «El desarrollo del yo consiste en un distanciamiento respecto del narcisismo primario y engendra una intensa aspiración a recobrarlo. Este distanciamiento acontece por medio del desplazamiento de la libido a un ideal del yo impuesto desde fuera; la satisfacción se obtiene mediante el cumplimiento de este ideal. Simultáneamente, el yo ha emitido las investiduras libidinosas de objeto. El yo se empobrece a favor de estas investiduras así como del ideal del yo, y vuelve a enriquecerse por las satisfacciones de objeto y por el cumplimiento del ideal. Una parte del sentimiento de sí es primaria, el residuo del narcisismo infantil; otra parte brota de la omnipotencia corroborada por la experiencia (el cumplimiento del ideal del yo); y una tercera, de la satisfacción de la libido de objeto».[13]

11 Constituye el núcleo de la futura concepción freudiana del superyó (que, sin embargo, en su forma plena es el resultado del fin del complejo de Edipo y la interiorización del la prohibición paterna).

12 «Lo que él [el hombre adulto] proyecta frente a sí como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia, en la que él fue su propio ideal» (Freud, *Introducción al narcisismo*, op. cit., p. 91).

13 Ib, pp. 96-97.

Envidiamos o admiramos el narcisismo de los otros, sobre todo el de los niños —pero también el de los gatos o los criminales, dice Freud—, porque la renuncia al narcisismo primario, impuesto por el principio de realidad, deja para todo el resto de la vida el recuerdo de una pérdida dolorosa.

No hay que confundir el «ideal del yo» con un ideal «ético»; corresponde a lo que el individuo querría ser. Según el contexto, dicho ideal puede consistir también en querer ser siempre el más «duro», el más peligroso de la banda, el que responde con un puñetazo a cada mala mirada, o el más dotado para ganar dinero por cualquier medio y tener el coche más grande, o bien en ser la mujer más bella del país gracias a la cirugía estética. Freud subraya que el ideal del yo está lejos de implicar necesariamente una sublimación de las pulsiones: «La formación de un ideal del yo se confunde a menudo, en detrimento de la comprensión, con la sublimación de la pulsión. Que alguien haya trocado su narcisismo por la veneración de un elevado ideal del yo no implica que haya alcanzado la sublimación de sus pulsiones libidinosas».[14]

Freud repite buena parte de lo contenido en este texto en su XXVI lección de la *Introducción al psicoanálisis* (1917), añadiendo que la posibilidad del autoerotismo hace que la sexualidad se adapte menos al principio de realidad que las pulsiones de autoconservación y que el amor de objeto deriva del narcisismo original.

Después de 1920, en el marco de su «segunda concepción» del aparato psíquico, que tiene como eje la distinción entre el «ello», el «yo» y el «superyó», Freud opone el estado narcisista primario (que sería anobjetal, y en consecuencia sin la presencia de un objeto exterior al yo) a las relaciones de objeto. El narcisismo consiste entonces en una indiferenciación del yo y del ello, con la vida intrauterina como prototipo. Sería anterior a la formación

14 Ib, p. 91.

del yo y desconocería la división entre el sujeto y el mundo; sería el estado original del ser humano tras su nacimiento, cuando el principio del placer reina soberanamente. En *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) Freud escribe: «Así, con el nacimiento pasamos del narcisismo absolutamente autosuficiente a la percepción de un mundo exterior variable y al inicio del hallazgo de objeto, y con ello se enlaza el hecho de que no soportemos el nuevo estado de manera permanente, que periódicamente volvamos atrás y en el dormir regresemos al estado anterior de la ausencia de estímulos y evitación del objeto».[15] La adaptación del yo al principio de realidad impone renuncias muy arduamente vividas; solo es soportable al precio de retornos más o menos frecuentes y profundos a formas de narcisismo primario que restablecen la unidad inicial, el estado más agradable para el individuo. El carnaval y las demás formas de fiesta tradicional tienen como función permitir esa reunificación momentánea entre el yo real y su ideal. «Sería también concebible que la división del ideal del yo respecto del yo no se soportase de manera permanente, y tuvieran que hacerse involuciones temporarias. A pesar de todas las renuncias y restricciones impuestas al yo, la regla es la infracción periódica de las prohibiciones. Lo muestra ya la institución de las fiestas. [...] Ahora bien, el ideal del yo abarca la suma de todas las restricciones que el yo debe obedecer, y por eso la suspensión del ideal no podría menos que ser una fiesta grandiosa para el yo, que así tendría permitido volver a contentarse consigo mismo».[16] En realidad, existen muchas otras formas de regresión narcisista, y a menudo mucho más nocivas que el carnaval. En general, el narcisismo secundario designa, como aquí, una regresión momentánea, pero también puede designar una estructura duradera.

15 Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo* [1921], en *Obras completas* XVIII, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1979, p. 123. Traducción de José Luis Etcheverry.

16 Ib., p. 124.

En sus escritos tardíos, Freud acentúa aún más la distinción entre narcisismo primario y secundario, y deja así un importante problema teórico a sus sucesores: ¿puede haber un estadio inicial totalmente anobjetal, una especie de prolongación del estado intrauterino, sin distinción entre el yo y el ello? Y si existe, ¿cómo podría salir de él el niño? Melanie Klein y su escuela rechazaron o revisaron significativamente el concepto de narcisismo primario. Según Melanie Klein, no hay más que «estados» narcisistas caracterizados por un retorno de la libido hacia objetos interiorizados»,[17] y en consecuencia necesariamente existe una forma u otra de relación de objeto. Pero del mismo modo que el concepto de narcisismo nunca desempeñó un papel central en el pensamiento de Freud, también tuvo una importancia modesta en el ámbito del psicoanálisis hasta los años setenta.

Recientemente, el psiquiatra y psicoanalista Patrick Juignet ha resumido así su rechazo —que parece compartir con una buena cantidad de psicoterapeutas contemporáneos— de la concepción freudiana del «narcisismo primario»: «Contrariamente a la tradición freudiana, nosotros no calificamos como «narcisista» el estadio primitivo de indiferenciación. [...] Nos manifestamos pues rotundamente en contra de la calificación de este estadio como «narcisismo primario». Si nos ceñimos a la definición del narcisismo como el concepto de la constitución y las evoluciones de uno mismo, se trata [en el caso del estadio primitivo de indiferenciación] de un estadio que precede al narcisismo. En nuestra opinión, no es conveniente llamar con el mismo nombre a dos aspectos diferentes de la evolución psíquica».[18] Para Juignet, existen dos «lí-

17 Jean Laplanche y J.-B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, óp. cit., p. 232.

18 Patrick Juignet, *Manuel de psychopathologie générale*, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 2015, p. 72.

neas de desarrollo» del individuo: «la del desarrollo narcisista (la construcción de la identidad y la investidura del yo) y la del desarrollo libidinal (la construcción del objeto y su investidura), considerando que cada una tiene una relativa autonomía con respecto a la otra».[19] Juignet llama «prenarcisista» al estadio correspondiente a la ausencia de individuación, que «se manifiesta por lo que Freud llamó el «sentimiento oceánico», que continúa la sensación de la vida fetal».[20] No obstante —insiste—, se sabe tan poco de las huellas que deja esa vivencia intrauterina que más vale no basar teorías sobre especulaciones inverificables.[21] El estadio fusional de los seis primeros meses de vida sería, pues, «prenarcisista» y en él se sucederían las primeras formas de individuación que Juignet llama «narcisismo primario». Se trataría del comienzo de la construcción de uno mismo, pero con investiduras todavía inestables. La fase de autonomización vendría seguida, hacia los cuatro años, de la «consolidación narcisista», y luego, en la adolescencia, de una nueva fase de «inestabilidad narcisista».

Las opiniones de Juignet son un ejemplo del importante deslizamiento que ha tenido lugar en el discurso psicoanalítico a lo largo de las décadas: cada vez más el narcisismo se ha considerado como un componente normal y positivo de la vida; basta con que no supere los límites haciéndose «maligno» o «perverso». A ojos de muchos autores, de negativo ha pasado a ser positivo: hay que mantener un «equilibrio narcisista» y evitar, o curar, las «heridas narcisistas» que sufren los sujetos. El narcisismo desempeñaría

19 Ib., p. 65.

20 Ib., p. 72. En realidad, Freud expresó sus dudas —en particular, al comienzo de *El malestar en la cultura*— sobre la pertinencia del concepto de «sentimiento oceánico», del cual le había hablado en una carta el escritor Romain Rolland como fuente de todo sentimiento religioso.

21 Ib., p. 70.

así un papel importante en la construcción de la identidad individual y colectiva y se asemejaría a una forma de «autoestima» que se considera indispensable para la salud del individuo, a condición de que no crezca hasta volverse amenazante para los demás.

Para Grunberger, cuyo libro sobre el narcisismo publicado en 1971 ya anunciaba la irrupción del término en la escena mediática, el narcisismo constituye el «guardián» o el «motor» de la vida. Al comienzo, toda libido es narcisista; existe al nacer y se mantiene como la fuente de toda felicidad. El narcisismo es una instancia psíquica del mismo modo que el ello, el yo y el superyó; es irreductible a ellos e incluso los precede. Las primeras relaciones deben estimular el narcisismo del niño, sin el cual se arriesgaría a no desarrollar las suficientes ganas de vivir. Existe un conflicto originario entre la autarquía narcisista y el impulso objetal antinarcisista, y el equilibrio psíquico depende de su alianza armoniosa. Otros autores como Michael Balint hablan de un amor primario y de una tendencia originaria a desprenderse del propio narcisismo. Si el niño fuera solo narcisista, no aspiraría a nada.[22] Para investir a su madre como objeto, el niño debe distinguirla de la unidad narcisista original que forma con ella. Según otros, es el ideal del yo —diferenciado del yo, que nace de las primeras relaciones de objeto— el que empuja a salir de la fusión originaria con la madre y abandonar la omnipotencia narcisista. Para Janine Chasseguet-Smirgel, el ideal del yo es un «concepto bisagra entre el narcisismo absoluto y la objetualidad, entre el principio del placer y el principio de realidad, puesto que resulta de la escisión entre el yo y el objeto».[23] Es el ideal del yo el que empuja al individuo a buscar algo distinto de la satisfacción pulsional. Toda la vida, dice Grunberger, el hombre trata de reducir la separación entre su yo y su ideal del

22 Pierre Dessuant, *Le Narcissisme*, «Que sais-je?», París: PUF, 2007, pp. 65-66.

23 Ib., pp. 91-92.

yo y de recuperar la perfección perdida, el paraíso del estado fusional.

Según Heinz Kohut, autor de otro libro muy destacado sobre el narcisismo también publicado en 1971, la destructividad no es una pulsión primaria, «sino un conjunto de conductas que derivan de una afrenta padecida por el narcisismo y que lo comprometen enormemente».[24] La «rabia narcisista crónica» sería «una de las afecciones más perniciosas del psiquismo humano».[25] Hay que distinguirla de la agresión ordinaria, pues se dirige contra un objeto que forma parte del mundo interior del «sí-mismo» (o «self») y que contribuye a mantener su equilibrio interior; Kohut lo llama «self-objeto». Cuando dicho objeto está desfalleciente —por ejemplo, cuando el sujeto se cree amado por una persona que le retira su amor, o cuando un subordinado se niega a obedecerle y le hiere en su pretensión de ser superior— y suprime su apoyo al «self», la rabia narcisista aspira a restablecer el poder absoluto de ese sí-mismo grandioso. El narcisismo aparece así como una reacción excesiva a la pérdida de la autoestima. Lo que preocupa a Kohut es la debilidad de dicha autoestima en una gran cantidad de sujetos contemporáneos y la correspondiente necesidad de compensar esa debilidad con un narcisismo patológico. Kohut analiza las condiciones que generan la autoestima en la infancia, sobre todo a través de sus famosas consideraciones sobre la «mirada de la madre», que al encontrarse con la del niño le daría confianza en sí mismo; volveremos sobre este aspecto más adelante. Sin embargo, su concepción del narcisismo tiene bases muy diferentes de la teoría de Freud, de quien Kohut rechaza especialmente la teoría de los instintos y la

24 Heinz Kohut [1971], *Análisis del self. El tratamiento psicoanalítico de los trastornos narcisistas de la personalidad*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1977. Traducción de Marco A. Gamarini y Marta Lucero.

25 Citado en Paul Denis, *Le Narcissisme*, «Que sais-je?», París : PUF, 2012, p. 100.

tripartición del aparato psíquico (ello, yo, superyó). Esto demuestra una vez más que el concepto de narcisismo puede utilizarse en contextos teóricos diferentes y con significados muy diversos.

Durante los últimos decenios, la atención se ha ido desplazando cada vez más hacia la «perversión narcisista», opuesta al «amor de objeto». Este debate se interesa muy poco por la teoría de la libido a nivel individual, pero pone el acento en la dimensión sociológica del fenómeno —el perverso narcisista es definido como «sociópata»— y en los aspectos interpersonales e interaccionales. Las descripciones del fenómeno se asemejan: los narcisistas tienen un «sí-mismo grandioso» y no experimentan gratitud alguna; todo les es debido. Para ellos es primordial hacerse valer a costa del otro. El perverso narcisista debe descalificar activamente el yo del otro y experimentar el placer de vencerlo y humillarlo, sobre todo en público. Pero esto no ofrece una verdadera satisfacción y siempre hay que volver a comenzar: el narcisista presenta rasgos compulsivos. Todo esto le ocurre porque se mantiene más acá de la satisfacción sexual edípica. Paul Denis resume así las explicaciones de Paul-Claude Racamier, el autor del concepto de «perversión narcisista» (que pertenece esencialmente al contexto francés; en el resto del mundo se habla más bien de «trastornos narcisistas de la personalidad»): el origen del narcisismo se hallaría en la seducción narcisista —no sexual— del niño por parte de la madre: «La prohibición edípica permite la ternura porque frena la sexualidad directa con los padres, pero designa otros objetos sexuales posibles: compañeros de juego sexuales, objetos de amor ulteriores. La seducción narcisista, por el contrario, aleja al tercero e impide el desarrollo del complejo de Edipo y la vida fantasmática en beneficio de un modo de pensamiento imagoico, en el curso del cual una imago maternal fálica domina el funcionamiento psíquico en provecho de una afirmación narcisista de completud y de omnipotencia».[26] El narcisista

26 Ib., p. 76-77.

evita el encuentro con el «otro» y trata de negar la limitación de su poder que resulta del reconocimiento del otro a partir de la constitución del «triángulo edípico».

Para otros como Grunberger, el narcisismo, en cuanto nostalgia del estado prenatal, se opone a las pulsiones y a las tensiones que estas generan. El narcisismo mismo contiene un componente agresivo y no se opone a la pulsión de muerte, cuya existencia Grunberger niega. Para algunos, pues, el narcisismo es mortífero; para otros, se identifica con la vida misma y es lo que permite vencer la pulsión de muerte. En términos metapsicológicos, el narcisismo puede identificarse tanto con Eros como con Thánatos, tanto con la fuerza que quiere descomponerlo todo para devolverlo a la «calma anorgánica» como con aquella otra que construye vinculando a los seres vivos entre sí. Cuanto más se examina el concepto de narcisismo, más nos asombramos por su extrema ambigüedad.

Narcisismo y miedo a la separación

En lugar de tomar posición frente a la confusa abundancia de este debate, utilizaremos nuestro propio concepto de narcisismo —que le debe mucho a Christopher Lasch— en un sentido más amplio que el de la perversión narcisista. Serán considerados narcisistas incluso comportamientos que aparentemente no tienen nada de «narcisistas»: por ejemplo, el pensamiento «New Age». En general, el «perverso narcisista» es consciente de sus actos y disfruta del trato que les inflige a sus víctimas. El narcisista, en un sentido más amplio, puede por el contrario ser del todo inconsciente de su narcisismo y no tener ningún comportamiento habitualmente calificado como «narcisista».

Es obvio que la vida intrauterina consiste en una situación de fusión completa en la que no existe ninguna distinción entre el yo y el mundo, el sujeto y el objeto, el interior y el exterior. Toda necesidad es satisfecha inmediatamente. Por lo demás, no podemos más que especular sobre lo que el feto experimenta. Resulta bastante tentador imaginar que se trata de una vida sin tensiones ni dolores, en una beatitud ininterrumpida. También podemos imaginar que las ideas de paraíso y edad de oro, tan presentes en culturas diferentes y siempre situadas al principio de los tiempos —o, mejor dicho, antes del comienzo del tiempo histórico— sean una transfiguración mitológica de ese estado paradisíaco que todo ser humano ha conocido y del cual guarda un vago recuerdo tras su brutal expulsión del vientre materno. Podemos llegar a sostener incluso que muchos comportamientos humanos, desde la preferencia por los lugares pequeños y protectores hasta la búsqueda mística de la unión con Dios, responden a un deseo de regresar *in utero*.

Esto, sin embargo, es pura especulación. Lo que, por el contrario, parece mucho más plausible es que el nacimiento constituya un tránsito hacia un estado completamente diferente. La satisfacción de las necesidades ya no es inmediata ni está garantizada, sino que puede producirse o no, o producirse con retraso. Parece bastante evidente que el recién nacido vive cada retraso en la satisfacción de las necesidades como una amenaza para su propia supervivencia que desencadena crisis de angustia. En realidad —y sin duda es una de las grandes paradojas de la existencia humana—, nos resulta más fácil saber lo que pasa en las galaxias más lejanas que comprender lo que sentimos al comienzo de nuestra vida o lo que viven los bebés cuando los tenemos en nuestros brazos. No obstante, todo indica que el recién nacido experimenta de una manera muy dolorosa el hecho de ser «arrojado al mundo»[27] y depender completamente del mundo exterior, y en especial de los cuidados

27 No se trata de una referencia a Heidegger. La expresión se encuentra ya en un pasaje de *Inhibición, síntoma y angustia* (1926) de Freud, citado en Jean Laplanche y J.-B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, op. cit., p. 95.

de la madre.[28] Es lo que Freud llama la *Hilflosigkeit* del bebé, es decir, su impotencia, su «desamparo» o su «estado de desamparo»;[29] literalmente: su incapacidad de ayudarse a sí mismo.

Este desamparo se agudiza significativamente debido a uno de los rasgos constitutivos de la condición humana, cuya importancia no siempre se reconoce lo suficiente: el nacimiento prematuro. En comparación con la mayoría de los animales, e incluso con los más cercanos en el plano evolutivo, el pequeño *homo sapiens* nace en un estado mucho menos acabado. Por decirlo así, aún debe cumplir una buena parte de su desarrollo después de su nacimiento, algo que los demás animales hacen antes de nacer. Durante sus primeros meses, el ser humano permanece en muchos aspectos en una condición fetal. Freud fue uno de los primeros en señalar en esta particularidad de la ontogénesis humana una de las razones más profundas —una suerte de explicación última— de la distinción natura/cultura, hombre/animal.[30] El ser humano se despega de sus padres mucho más lentamente que cualquier otro animal, y esta prolongada dependencia, combinada con la debilidad de sus instintos innatos, es determinante para la especificidad humana. Según algunos autores, a partir aproximadamente del quinto mes tendría lugar un «segundo nacimiento», una «nacimiento psicológico» (Margaret Mahler): solo en ese momento el pequeño humano alcanza más o menos el grado de maduración que los demás primates ya poseen al nacer. Solo entonces el niño se apercibe de que existe realmente como ser distinto de su entorno y sale gradualmente de la relación «simbiótica» con la madre.

En efecto, la sensación de impotencia del recién nacido frente a un mundo cuyos estímulos superan su capacidad de elaboración y de reacción debe de ser tan fuerte que este se encierra en sí mismo durante los primeros meses de vida, preservando su vivencia fusional. Al sentirse unido a la todopoderosa madre, él mismo se siente todopoderoso: su impotencia, real y total, es compensada por una omnipotencia imaginaria, que sin embargo tiene una base real en la no-distinción con respecto a la madre. En ausencia de satisfacciones reales, el niño recurre a satisfacciones sustitutivas e incluso alucinatorias; la succión del pulgar es su ejemplo paradigmático. Todavía no puede admitir el hecho de que los objetos —el primero de los cuales es el seno materno— sean independientes de él y puedan negarse a sus deseos. Los vive como una prolongación de sí mismo. O mejor dicho, no experimenta en modo alguno la separación entre él y su madre, él y los objetos, él y el mundo que lo rodea. Los primeros meses de vida son pues una especie de fase de transición que posee características tanto de la existencia intrauterina como de la existencia posuterina. El elemento esencial, la relación simbiótica con la madre, ya no existe realmente, pero es recreado en un «como si», sobre todo en los largos periodos de sueño. Aunque la atribución de nuestras reminiscencias de una edad de oro fusional a la fase uterina no es más que una simple especulación, es harto probable, por el contrario, que los estados posnatales similares dejen huellas en la memoria. Si bien, como es verosímil, esta entrada en la vida va acompañada de grandes angustias —comprendemos por qué todos los bebés, incluso aquellos a los que se colma de las mayores atenciones, gritan en

28 Aquí, como en el resto del libro, evidentemente entendemos por madre no necesariamente la madre biológica, ni forzosamente una mujer, sino la persona que se ocupa principalmente del niño: la «figura materna».

29 Es el término que proponen Jean Laplanche y J.-B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, op. cit., p. 95.

30 Recientemente, Dany-Robert Dufour ha retomado (en *On achève bien les hommes*, París: Denoël, 2005) esta concepción con el nombre de «neotenia», convirtiéndola en la base de amplias consideraciones sobre la relación entre naturaleza y cultura. Antes ya habían hablado de ella los biólogos Louis Bolk y Desmond Morris, así como Jacques Lacan.

ocasiones—, también conlleva momentos de extrema euforia y de fusión dichosa con el entorno.[31]

Poco a poco, el niño se abre al mundo y al «principio de realidad». La separación de la madre no se produce sin problemas ni dolores, pero alrededor del quinto mes el niño establece poco a poco verdaderas relaciones con los objetos y acaba por «admitir» su autonomía; *in primus*, la de la propia madre. Lo que el niño pierde en fusión lo gana en autonomía. Una etapa importante de esta autonomización es el famoso complejo de Edipo, auténtico pivote del psicoanálisis freudiano. Como todo el mundo sabe, se trata, en su formulación original, del hecho de que entre los tres y los cinco años el pequeño desea sexualmente a su madre e imagina que mata a su padre, que le impide realizar tal deseo. El padre amenaza entonces al hijo con la castración y este (si todo transcurre con normalidad, según Freud) acaba por someterse y renunciar a sus deseos. El niño se identifica con su padre y retoma su papel, lo que más tarde le permite tener acceso realmente a la sexualidad genital, pero también al papel social del padre y a la autoridad social en general. En efecto, la interiorización de la prohibición paterna se encuentra en el origen de lo que Freud más tarde llamó el «superyó»: una voz interior que impone —entre otras cosas— las reglas de la sociedad en las que uno vive.

31 Es posible que la pulsión de muerte —ese concepto freudiano tan cuestionado, sobre el que volveremos más adelante— sea menos un deseo de muerte que de retorno a este estado primigenio. Se trata, pues, más bien del «principio de Nirvana», una expresión que Freud introdujo en 1920 en *Más allá del principio del placer* y que toma prestada de la psicoanalista inglesa Barbara Low. En el mismo ensayo, Freud define igualmente el «principio de constancia» como la tendencia del organismo a reducir lo más posible las tensiones y las excitaciones. La relación entre pulsión de muerte, principio de Nirvana y principio de constancia no está clara en Freud y forma parte —según propia confesión— del aspecto más especulativo de su pensamiento.

Sobre el complejo de Edipo se ha debatido hasta el infinito: ¿es universal o no?, ¿de qué manera se presenta en la niña?, ¿a qué edad se produce? A efectos de nuestro discurso, podemos limitarnos a esta definición mínima: a partir del segundo año, los padres (o el entorno en general) limitan progresivamente la «perversión polimorfa» del niño, es decir, su tendencia espontánea a obtener una satisfacción libidinal, comprometiendo todo su cuerpo, de personas de todas las edades, sexos y parentesco, e incluso de animales y objetos inanimados. Esta limitación se produce en todas las culturas y contextos: el tabú del incesto y de los excrementos es universal. La prohibición de jugar con sus excrementos o con sus órganos genitales forma parte de dicha limitación tanto como la represión más visible: la de la atracción del niño por el padre del sexo opuesto y su actitud agresiva hacia el padre de su propio sexo. Esto constituye al mismo tiempo, en la versión psicoanalítica ortodoxa, el comienzo de la conciencia moral y del comportamiento social del niño. Según otros puntos de vista más críticos con la familia burguesa y la sociedad de la que esta familia es el núcleo, la victoria del padre[32] en el conflicto edípico constituye por el contrario el comienzo de la interiorización del orden autoritario y patriarcal, y, en consecuencia, de la reproducción de la sociedad represiva opuesta al placer y hostil hacia lo femenino.

El conflicto edípico termina con la derrota del niño, que debe abandonar sus deseos incestuosos. Es una dura victoria del principio de realidad sobre el principio del placer, pero esta derrota abre la vía —siempre según la ortodoxia psicoanalítica— a la maduración psicológica. Con la entrada real del padre en escena aparece el «tercero» o la «triangulación»: el niño sale de la relación dual con la madre, que lo expone siempre al peligro de ser «devorado» en una relación simbiótica. Hasta ese momento, el padre, aunque esté

32 La misma consideración que antes con respecto a la «madre».

presente y se ocupe del niño, no es percibido de verdad por el niño. Cuando se convierte en un actor principal, le muestra al niño la posibilidad de vivir con la madre de manera distinta al modo fusional. Lo fuerza a salir de esa unión perfecta y, a través de la relación con el padre, a abrirse al mundo de los «otros», personas y objetos.[33] Al renunciar a sus deseos desmesurados pero irrealizables, el niño logra obtener satisfacciones menores pero reales, hasta el momento en que, ya adulto, puede finalmente adoptar el papel —sexual y social— que antes envidiaba al padre (o a la madre si se trata de una niña). Las limitaciones impuestas al principio del placer, que en origen reina con completa soberanía, abren la puerta a las gratificaciones efectivas que derivan de la aceptación del principio de realidad; una aceptación que también sirve en última instancia para obtener placer, pero por caminos más largos e indirectos, aunque a pesar de todo más seguros. Por desagradable que sea para el hombre, el principio de realidad no es finalmente reconocido —dice Freud— más que para mejor servir al principio del placer.

Esto constituye la evolución ideal según el psicoanálisis freudiano; más adelante discutiremos si es «ideal» desde un punto de vista menos inclinado a la perpetuación de la sociedad burguesa. Como admite el propio Freud, permite al individuo no una felicidad perfecta, sino un compromiso aceptable con la realidad; en definitiva, un compromiso entre «naturaleza» y «cultura». No obstante, una solución armoniosa a tales conflictos en el individuo representa más bien una excepción. Numerosos factores pueden perturbar los buenos resultados del pequeño humano en esta sucesión de

33 Para las teorías psicoanalíticas más recientes, poco importa cómo se desarrolle verdaderamente el Edipo, si hay un padre, si se trata de dos hombres o de dos mujeres, etc.: es como una ecuación que puede llenarse con diferentes valores sin que la ecuación cambie. Hay que señalar también que este conflicto no se desarrolla necesariamente en un solo acto; parece tratarse más bien de una constelación que se repite varias veces, quizá desde el primer año de vida.

pruebas: factores constitucionales y, en consecuencia, innatos (hoy los llamaríamos «genéticos»), a los cuales Freud atribuye una notable importancia; fallos por parte de la figura materna o de otras personas que se ocupan del niño; pero sobre todo la resistencia que el propio individuo opone a esa limitación de su omnipotencia originaria y su perversión polimórfica. Sobre todo en la primera versión de su edificio teórico —hasta 1920 aproximadamente—, Freud atribuye las neurosis esencialmente a los conflictos de la fase edípica: la transformación de los deseos originarios no se ha logrado plenamente y el individuo, incluso adulto, siente nostalgia de esos deseos (incestuosos, perversos, agresivos), a menudo en formas completamente transformadas. Experimenta por ello un sentimiento de culpabilidad, que se expresa en forma de neurosis. Estas sirven esencialmente para satisfacer en parte —al igual que los sueños y los actos fallidos— los deseos a los cuales el individuo ha debido renunciar.

Freud se concentró ampliamente en el estudio de las neurosis —y de la histeria—, dejando de lado las psicosis, del mismo modo que privilegió la fase edípica en relación a la llamada fase «preedípica», por la que se interesó más bien hacia el final de su vida, en particular en *Inhibición, síntoma y angustia*, publicado en 1926. Posteriormente, fueron sobre todo Melanie Klein y su escuela los que dirigieron su atención hacia los primeros años de vida y sugirieron que ya en estos se juega una parte esencial de la evolución del individuo. Por supuesto, las dificultades para acceder al conocimiento de esta fase precoz son inmensas, pero aun así se ha alcanzado cierto consenso entre los psicoanalistas, en particular en lo que atañe a la importancia de la fase fusional, a la que se da el nombre de «narcisismo primario» o «prenarcisismo».

Ya Freud decía que las «neurosis narcisistas» (es decir, las psicosis) son más graves que las neurosis obsesivas y se remontan a «puntos de fijación de la libido» que pertenecen a fases muy anteriores. También son bastante más difíciles de curar, porque

las neurosis narcisistas rechazan la transferencia: «Resulta harto singular que nos veamos obligados a admitir, para la libido de todas las neurosis narcisistas, puntos de fijación correspondientes a fases evolutivas mucho más precoces que en la histeria o en la neurosis obsesiva».[34] Se sabe que un trastorno en la evolución infantil tiene por lo general consecuencias tanto más graves cuanto más pronto se produce. Si, por decirlo de manera esquemática, las perturbaciones durante la fase edípica a menudo generan neurosis, los problemas en la fase precedente pueden desembocar en psicosis u otros graves «trastornos de la personalidad» como los «síntomas *borderline*» (estado límite). Hay que presumir entonces que la salida del narcisismo primario es un proceso particularmente delicado susceptible de provocar graves secuelas; tanto más cuanto que en cierta manera coincide con la más difícil de todas las separaciones: la separación de la madre y la toma de conciencia de que uno existe como ser distinto del mundo, y de un mundo que además no siempre está a nuestra disposición. Normalmente, como acabamos de decir, las ganancias en términos de placer que el reconocimiento de la realidad —y sobre todo, de la prohibición edípica— procura en un segundo tiempo hacen que el niño acepte las limitaciones que se le imponen. El niño transforma su omnipotencia imaginaria —que no resiste la prueba de la realidad— en un poder limitado pero real. Para esto debe admitir su dependencia y, al mismo tiempo, su estado de separación con respecto al mundo exterior, a fin de lograr a continuación sacar beneficios del aprendizaje de sus reglas.

Existe, no obstante, otra manera de comportarse ante este problema: el niño puede reconocer solo en apariencia la separación y la dependencia, salvaguardando en su fuero interno la ilusión

34 Sigmund Freud, *Introducción al psicoanálisis* [1930], Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 439. Traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres.

de omnipotencia y de estado fusional.[35] Esto puede producirse sin trastornos evidentes, pues el niño adopta el comportamiento que los adultos esperan de él. Pero la aceptación de la realidad permanece como algo superficial y va acompañada de cierta «reserva mental». El individuo en cuestión continúa, a menudo a lo largo de toda su vida y normalmente sin tener clara conciencia de ello, manteniendo sus aspiraciones arcaicas. No reconoce la barrera entre niños y adultos y aún tiene la esperanza de realizar sus deseos incestuosos, a menudo de una forma desconocida a causa de su desplazamiento. Para negar la castración, niega la diferencia sexual en su inconsciente, algo que vale tanto para los hombres como para las mujeres. De igual modo, reconoce a regañadientes la existencia del otro, del mundo, de los objetos que le resultan ajenos y no le conceden un poder —siempre parcial— más que tras haber admitido su impotencia. Esto puede resultar muy doloroso. En tal caso, las construcciones fantasmagóricas compensan las concesiones hechas de mala gana al principio de realidad y le permiten regresar de tiempo en tiempo a la beatitud originaria; es lo que se llama una «regresión».

Mientras que el narcisismo primario es un estadio normal e indispensable del desarrollo del individuo, el narcisismo secundario es una tentativa patológica de negar, o de revocar, la salida del narcisismo primario. Se define por una falta de investiduras libidinales en el mundo exterior. Evidentemente, los «objetos» (personas incluidas) son percibidos, pero sin que el sujeto invista su libido en ellos, o haciéndolo bastante poco. Esta queda concentrada de forma excesiva *en* el sujeto. Ahora bien, para la salud psíquica es indispensable un equilibrio entre libido del yo y libido de los objetos; es lo que, después de Freud, otros han llamado el

35 El niño puede incluso negar abiertamente la realidad de la separación, pero esto acarrea trastornos muy graves y muy visibles que pueden predisponer a la psicosis infantil.

«equilibrio narcisista». Cuando la libido —dice Freud en *Introducción al narcisismo*— fluye toda entera hacia los objetos, se produce un empobrecimiento del yo, que puede ser aceptable y agradable en el estado momentáneo de la pasión amorosa en su más alto grado,[36] pero que de ordinario se revela desagradable para el individuo. La situación contraria consiste en una cantidad demasiado grande de libido concentrada en el individuo o que bien retorna a él. Según Freud, esto se produce sobre todo en el caso de patologías bastante visibles como la megalomanía o la melancolía.

Lo que se ha comprendido mejor después de Freud —porque el fenómeno mismo ha aumentado significativamente— es el importante lugar que ocupa el narcisismo secundario en la vida psíquica, también y sobre todo en sus formas menos fáciles de detectar. El narcisista no mantiene más que pseudorrelaciones con las otras personas y con los «objetos» (evidentemente, existen diferentes grados de narcisismo secundario). En su inconsciente, no reconoce la existencia de objetos fuera de sí mismo; los vive como partes de su yo. Tales objetos son para él proyecciones de su mundo interior, prolongaciones de su propio ser; al igual que para el niño pequeño que aún no puede soportar su estado de dependencia total. En el narcisismo secundario, el sujeto continúa negando toda su vida dicha dependencia, «anexionándose» los objetos exteriores y negándoles toda autonomía. Esta negación de la separación constituye un rasgo más esencial que el «amor a sí mismo» que generalmente se achaca al narcisista. Por otro lado, ya en Ovidio, en realidad no es de sí mismo de quien queda prendado Narciso, sino de su imagen; acaba por morir ahogado intentando besarla porque no reconoce la línea de separación entre su yo y el mundo (el agua).[37]

36 Sigmund Freud, *Introducción al narcisismo*, óp. cit., p. 74.

37 Este ahogamiento evoca un retorno al líquido amniótico, como señala Lasch

A pesar de su ego desmesurado y de que se «trague» el mundo, el narcisista no es una personalidad rica ni una personalidad feliz. Le falta sobre todo la capacidad esencial de enriquecerse con el contacto de los objetos y de integrarlos verdaderamente en su yo. Las personas y las cosas son siempre algo exterior para él. Al no vivirlas más que como proyecciones, prolongaciones y confirmaciones de sí mismo, su yo permanece siempre idéntico y no tiene verdaderas experiencias, no se ensancha. Se mantiene confinado en una especie de «estadio del espejo»: no hace más que reflejarse por todos lados en su ser-tal-como-es. Por eso el narcisista es insoportable para su entorno; aunque también él siente, al menos por momentos y confusamente, su vacío interior y su falta de verdadera personalidad. Su extrema necesidad de confirmaciones por parte de los otros no puede más que exponerlo a frustraciones que desembocan en «heridas narcisistas» y finalmente en la «rabia narcisista». Su falta de recursos interiores hace que su equilibrio interno se venga abajo con mucha facilidad, o que se encuentre en una permanente huida hacia delante para evitar tales frustraciones. El narcisista no es, a fin de cuentas, un personaje triunfante, sino un pobre diablo.

Puede tener un ideal del yo (o un «yo ideal», los dos términos son más o menos equivalentes en Freud) muy exigente, pero no dispone, o dispone solo en parte, de un superyó de origen edípico. No ha interiorizado las leyes morales; es típico del narcisista respetar las reglas sociales solo exteriormente, al tiempo que piensa que en realidad no valen para él y que la conducta más astuta en la vida consiste en evitar dichas reglas, puesto que se le presentan como un inconveniente. Pero esto no le impide sufrir los efectos de lo que se llama un «superyó arcaico» —un concepto desarrollado sobre todo por Klein—, que se formó en la fase preedípica y que

citando a Grunberger (Christopher Lasch, *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, Nueva York: W. W. Norton & Company, 1984, p. 184).

se muestra mucho más feroz e irracional que el superyó edípico. Este superyó es, en efecto, particularmente punitivo; no ataca al sujeto en nombre de principios morales, sino de una insuficiencia en relación con su ideal del yo. Como ya hemos dicho: no ser lo bastante guapo y «guay», no tener suficiente éxito y ganar demasiado poco dinero, tener algunos kilos de más o poseer un modelo de móvil que se considera obsoleto puede provocar en el narcisista sentimientos de insuficiencia y de angustia al menos iguales a los remordimientos que inflige el superyó clásico.

Psicoanálisis y revolución: Erich Fromm y Herbert Marcuse

El psicoanálisis de Freud constituyó un enorme desafío para el pensamiento en el momento de su aparición, a comienzos del siglo XX, y lo sigue siendo hoy. Pocas teorías han sido objeto de debates tan polémicos durante más de un siglo y, tanto en el bando de los partidarios como en el de sus adversarios, siempre se han reunido gentes de lo más diverso, incluso en el plano político. El psicoanálisis también representó un desafío para el campo de la crítica del capitalismo. El marxismo más «ortodoxo» lo rechazó de manera rotunda. Así, György Lukács (cuya trayectoria lo llevó de la heterodoxia a la ortodoxia marxista) en *El asalto a la razón* (1954), donde presenta un cuadro completo de las corrientes del pensamiento burgués que califica de «irracionales», llega incluso a acercar a Freud al fascismo.

El psicoanálisis fue prohibido en la Unión Soviética en los años treinta, tras haber suscitado antes un interés que se expresó en particular en el libro de Mijaíl Bajtín sobre el «freudismo», publicado en 1927 con la firma de Valentín Volóshinov.[38] El conductismo de Pávlov, la doctrina psicológica oficial en la Unión Soviética, evidentemente era más útil para la manipulación de las masas. Freud siempre fue un liberal (o un «conservador ilustrado») y un adversario del «bolchevismo». Nunca alentó las tentativas de extraer del psicoanálisis consecuencias revolucionarias en el plano social y político; textos como *El malestar en la cultura* incluso han sido considerados a menudo como «reaccionarios». Una parte de la izquierda estaba convencida de que el psicoanálisis era inconciliable con el programa de emancipación social o, en todo caso, de que no aportaba contribución alguna y, en consecuencia, podía pasarse por alto. Esta desconfianza, por cierto, sigue persistiendo aunque no siempre se declare, y en ocasiones saca a la luz problemas reales en la teoría psicoanalítica. En un nivel primario, las corrientes más «clasistas» de la izquierda tenían tendencia a denigrar las temáticas sexuales caracterizándolas como «pequeñoburguesas» y, en términos más generales, a considerar las neurosis como un problema propio de la burguesía y de las personas que no trabajaban.

Por otro lado, el psicoanálisis siempre ha presentado el gran defecto de reivindicar la «naturaleza humana», un sustrato antropológico y biológico, inmutable en consecuencia. Ahora bien, la referencia a la «naturaleza» por lo general es característica de la «derecha»: en el discurso reaccionario, al menos en su versión clásica, es la naturaleza la que hace desiguales a los hombres y la que establece las jerarquías entre razas, clases y sexos. Los hombres nacen diferentes —proclama dicho discurso— en inteligencia y en talentos, y la competencia y la búsqueda del interés individual son «naturales». El hombre es egoísta por naturaleza y solo busca su beneficio personal o el de su familia. Otros añaden que el hombre, «por naturaleza», necesita la religión o incluso un «amo», o afirman que la homosexualidad o la mujer que trabaja y quiere ser igual al hombre son «contra natura». Toda tentativa de cambiar la «naturaleza» del hombre no conduciría pues más que a la violen-

38 Mikhaïl M. Bakhtine, *Écrits sur le freudisme*, Lausana: L'Âge d'homme, 1980.

cia y al totalitarismo. Es fácil entender que Hobbes, con su *homo homini lupus* (el hombre es un lobo para el hombre), es el verdadero fundador de esta naturalización de las relaciones sociales que llevó hasta el socialdarwinismo y el eugenismo.

Para la izquierda, por el contrario, la cultura, la sociedad y la educación cuentan más que una hipotética naturaleza humana. Esta firme preeminencia de la cultura sobre la naturaleza en el hombre constituye incluso el fundamento de la aseveración de que el hombre, actuando colectivamente, puede tomar las riendas de su destino; es el pivote de toda teoría revolucionaria. Todos los males, o casi, serían consecuencia de la sociedad de clases, y no del hombre en cuanto tal. Podemos pues superar dichos males e incluso crear un «hombre nuevo», que por ejemplo ignoraría el egoísmo.[39] La teoría de Freud no tiene cabida en el marco de este entusiasmo prometeico.[40] Según esta, el inconsciente, cuya estructura sería bastante fija, establece límites estrechos a la variabilidad de los comportamientos humanos. Las pulsiones, de origen somático, no son modificables, sino como mucho controlables. El gran papel que Freud atribuye a la infancia, la parte menos «social» de la vida y en la cual los individuos están menos diferenciados según factores culturales y sociales, limita necesariamente la posibilidad de una autocreación consciente de la sociedad. Las concepciones de la vida colectiva desarrolladas por Freud, sobre todo a partir de *Tótem y tabú* (1913), reforzaron el carácter «antiutópico» del psicoanálisis: la sociedad no aparece aquí más que como la versión multiplicada del individuo y de su estructura pulsional. Repite una

39 Esta idea de una plasticidad casi infinita del ser humano reaparece después en cierto modo en el discurso posmoderno: todo es construcción, incluso el sexo biológico.

40 En *El malestar en la cultura*, Freud acepta como una evidencia la teoría de Hobbes según la cual el *bellum omnium contra omnes* constituye la condición originaria de la humanidad y permanece en el fondo de todas las variaciones posibles.

estructura arcaica y reactualiza el drama de la «horda primitiva»: así, la ontogénesis repite la filogénesis (la evolución del individuo repite la evolución de la especie) incluso en el ámbito psíquico.

En *El malestar en la cultura*, Freud parece rematar esta constatación desengañada e incluso reaccionaria: la felicidad sería imposible tanto en el plano individual como en el social. Lo más que puede hacerse es limitar la desgracia; por ejemplo, con una moral sexual un poco más permisiva, aunque Freud nunca llega a la idea de una «liberación sexual». En la misma obra incluye además el concepto de «pulsión de muerte», anunciado desde 1919: guerras y agresiones, destructividad y sadismo no serían solo consecuencias de una sociedad enferma, sino que formarían parte de nuestra constitución humana. Parece pues muy difícil poner semejante concepción de la vida al servicio de una transformación social profunda, tal como la creía posible la izquierda. No obstante, el poderío de las ideas de Freud era tal que, incluso en la izquierda, algunos no tardaron en utilizarlas para promover la emancipación social. Otto Gross y Wilhelm Reich fueron los primeros, seguidos por Georg Groddeck, Sándor Ferenczi, Otto Fenichel, Géza Róheim y algunos otros, cada cual a su manera.[41]

41 Se habla en este caso de una izquierda freudiana (como la izquierda hegeliana). (Ver Paul Robinson, *La izquierda freudiana* [1959], Barcelona: Gedisa, 1977. Traducción de Floreal Mazía; Helmut Dahmer, *Libido y sociedad. Estudios sobre Freud y la izquierda freudiana* [1973], México: Siglo XXI Editores, 1983. Traducción de Félix Blanco). También Lasch utilizó esta expresión en *The Minimal Self*. Pero la distinción entre un «ala izquierda» y un «ala derecha» del psicoanálisis se encuentra ya en Marcuse (Herbert Marcuse, *Eros y civilización* [1955], Madrid: Sarpe, 1983. Traducción de Juan García Ponce). Realmente, no se puede hablar de una derecha freudiana en términos explícitos (en efecto, Marcuse se refiere a Jung cuando habla del ala derecha del freudismo): quienes no querían ser más que terapeutas y curar a los individuos se vieron «naturalmente» llevados a aceptar la sociedad capitalista como un horizonte insuperable y a empujar a sus pacientes a adaptarse al mundo tal como es. Esto ocurrió en los Estados Unidos desde el comienzo de la difusión de las ideas de Freud, y un poco por todos lados después de la Segunda Guerra

Vamos a examinar esta evolución desde una perspectiva muy particular: las críticas que Christopher Lasch dirigió en torno a 1980 contra Herbert Marcuse, autor de *Eros y civilización* (1955), y contra Norman Brown, autor de *Life Against Death* (1955).[42] Estos autores criticaban a los revisionistas neofreudianos (en especial, a Erich Fromm) por su crítica de ciertos aspectos de la obra de Freud. Lo que llama la atención de este juego de «muñecas rusas» es que todos ellos —a excepción del propio Freud— argumentaron en nombre de una forma de emancipación social y de crítica del capitalismo, pero cada uno de forma diferente e incluso opuesta. Todos asumieron el punto de vista de una crítica de fondo del capitalismo consumista y acusaron a sus predecesores de no hacer más que una pseudocrítica o bien una crítica que a su pesar habría permanecido inscrita en el marco de la sociedad que pretendían superar.[43]

Desde el momento en que Max Horkheimer asumió la dirección en 1931, el Instituto de Investigación Social de Fráncfort —habitualmente denominado «Escuela de Fráncfort»— estuvo en el origen del importante proyecto de unir el instrumental del materialismo marxista y el psicoanálisis. Para los autores del Instituto, el psicoanálisis es en efecto «materialista», pero en un sentido muy amplio que rebasa el economicismo. Al principio, este enfoque estuvo marcado en especial por la figura de Erich Fromm,

Mundial. Fuera del campo de los analistas de profesión, el surrealismo francés constituyó la primera gran tentativa de utilizar los resultados del psicoanálisis en el objetivo de «cambiar la vida». Por cierto, que Marcuse también se refiere a ello.

42 Norman O. Brown, *Life Against Death. The Psychoanalytical Meaning of History*, Middletown: Wesleyan University Press, 1959.

43 «Mi amigo Marcuse y yo somos Rémulo y Remo peleándonos por saber cuál de los dos es el verdadero revolucionario»: así comienza la réplica de Norman Brown a la reseña —bastante crítica— de su libro *El cuerpo del amor*, que Marcuse había publicado en 1967 (Norman O. Brown, «A Reply to Herbert Marcuse, *Commentary*, n.° 43, 1967, p. 83).

como atestigua *Autoridad y familia*, publicado en 1936. Los autores procedentes del Instituto intentaron sobre todo vincular los «caracteres» psicológicos —los «tipos»— a las clases sociales creadas por el capitalismo, mostrando, por ejemplo, el carácter anal, dirigido hacia la acumulación y el ahorro, de la clase burguesa. Para esta, tales comportamientos acumuladores no son neuróticos, sino que constituyen las bases de su papel social y los empujan a una obediencia ciega susceptible de transformarse en una «personalidad autoritaria» llena de prejuicios y de resentimiento, y presa ideal de la propaganda fascista.

En los años cuarenta, los miembros del Instituto, emigrados a los Estados Unidos, continuaron sus investigaciones con el gran estudio —mitad teórico, mitad empírico— sobre la «personalidad autoritaria», publicado bajo el título epónimo en 1950. Sin embargo, la percepción de Freud que ahora tenían quienes constituían el núcleo duro del Instituto —es decir, Horkheimer, Adorno y Marcuse— había cambiado notablemente. Erich Fromm, que progresivamente había entrado en conflicto con ellos —y sobre todo con Adorno— a partir de 1937, se había convertido en blanco de sus ataques y se vería tachado de «revisionista neofreudiano».[44] Por su parte, el Instituto deseaba llevar a cabo un retorno al «verdadero» Freud, incluyendo sus aspectos aparentemente más difíciles de integrar en una teoría crítica de la sociedad capitalista.[45]

44 La expresión «revisionismo neofreudiano», utilizada por Adorno y Marcuse, es evidentemente despreciativa y hace alusión al «revisionismo» marxista de comienzos de siglo (el de Eduard Bernstein). Los miembros de esta corriente dicen más bien de sí mismos que pertenecen a la escuela «culturalista» o «interpersonal».

45 Para un breve resumen de la relación entre Fromm y el Instituto de Investigación Social, ver Jacques Le Rider, *L'allié incommode*, precedido de Theodor W. Adorno, *La Psychanalyse révisée*, París: L'Olivier, 2007; Jordi Maiso, «Subjetividad dañada: Teoría Crítica y psicoanálisis», en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, n.° 5, 2013, pp. 132-150; y John Rickert, «The Fromm-Marcuse debate revisited», *Theory*

Los últimos escritos de Freud, ignorados por los revisionistas, parecían por el contrario muy importantes a ojos de los futuros autores de la *Dialéctica de la Ilustración*, que trataban de comprender el ascenso del fascismo a través de las obligaciones sociales y el carácter necesariamente violento de toda civilización.

Por su parte, los neofreudianos (esencialmente, Fromm, Karen Horney y Harry Stack Sullivan) minimizaban la importancia atribuida por Freud a las pulsiones sobre todo sexuales, insistían en el papel de la educación, los factores sociales y la cultura, y trataban de tender puentes con la antropología y la sociología. Su teoría aminoraba el peso de la infancia en la historia individual, y también el del complejo de Edipo, cuyo carácter universal ponían en cuestión. Negaban *a fortiori* la existencia de la pulsión de muerte, y en general no admitían la existencia de conflictos insuperables en el interior del hombre. Para ellos, se trataba de «humanizar» a Freud, de liberarlo de la carga biologicista, del pesimismo de sus últimas obras y del desesperante concepto de «pulsión de muerte», con el fin de encontrar por el contrario las premisas de la felicidad individual y la armonía social.

Según ellos, Freud se equivocaba al postular una incompatibilidad entre las pulsiones y la civilización; y bastaría con abolir el exceso de represión para llegar a un equilibrio individual y colectivo: una suerte de socialdemocracia psíquica, un corolario del *welfare state*. Pero, al menos en el caso de Fromm, esto viene siempre acompañado de una visión muy crítica de la sociedad capitalista que parece dejar abierta la puerta a una autotransformación emancipatoria de la sociedad, opuesta al pesimismo hobbesiano

and Society, n.° 15, 1986, pp. 351-400. El lector puede remitirse además a las obras clásicas de Rolf Wiggershaus (*La escuela de Fráncfort* [1986], México: FCE, 210. Traducción de Marcos Román Hassán) y Martin Jay (*La imaginación dialéctica* [1973], Madrid: Taurus, 1986. Traducción de Juan Carlos Curutchet).

de Freud[46]. Lo que Fromm había abandonado en torno a 1941 era la teoría freudiana de la libido.[47] Le parecía incompatible con una lectura marxista de los orígenes socioeconómicos de las características psíquicas de las diferentes clases sociales. Si el carácter anal es típico de la burguesía, ¿por qué explicarlo con los rituales de limpieza de la primera infancia, idénticos en las diferentes clases? Para Fromm, son las relaciones sociales que corresponden a las condiciones socioeconómicas las que forman directamente el carácter a partir de la infancia, sin pasar por las fases de la libido.

El primer ataque publicado contra Fromm fue lanzado por Adorno durante una conferencia pronunciada en 1946 ante la Sociedad Psicoanalítica de San Francisco.[48] Bien es verdad que arremete sobre todo contra Karen Horney, una psicoanalista alemana también emigrada a los Estados Unidos y cercana por un tiempo a Fromm, pero las críticas de Adorno se dirigen de hecho contra este último y anticipan lo esencial de las críticas expresadas diez años más tarde por Marcuse. Según Adorno, el atomismo de Freud expresa una realidad social: la brecha entre el individuo y la

46 Su crítica reivindicaba las categorías de Marx. Sin embargo, estaba formulada sobre todo en términos de «clase», en lugar de analizar las formas de vida y de conciencia fetichistas que atañen a todos los miembros de la sociedad. Por eso parece estar hoy bastante caduca: para Fromm, los rasgos psicológicos corresponden de manera estrecha a la posición socioeconómica de los individuos. Esto constituye también una limitación de las primeras tentativas mencionadas más arriba, realizadas por el Instituto en los años treinta, de utilizar conjuntamente las categorías de Freud y de Marx. También en este plano, la visión de Marcuse parece hoy más actual que la de Fromm.

47 John Rickert, «The Fromm-Marcuse debate revisited», loc. cit., p. 361.

48 Publicada en 1952 en alemán [Una versión en castellano puede encontrarse en *Escritos sociológicos I*, Madrid: Akal, 2004, pp. 19-38. Traducción de Agustín González Ruiz]. Repite observaciones sobre el psicoanálisis bastante similares en los § 36-40 de *Minima Moralia*, publicado en 1951, aunque escrito a partir de finales de los años treinta.

sociedad. Los revisionistas quieren tratar «las relaciones inhumanas como si fueran de hecho humanas», y de esta suerte «otorgan a una realidad inhumana el brillo de lo humano» y «se indignan con el reaccionario Freud, mientras que su intransigente pesimismo documenta la verdad sobre las relaciones de las que habla».[49]

La argumentación de Adorno, como más tarde la de Marcuse, parece paradójica a primera vista: ¿por qué estos dos autores, que no se interesan esencialmente por el valor clínico —terapéutico— del psicoanálisis, sino por su posible contribución al proyecto de progresar «más allá de la cultura adquirida centrándose alrededor de la figura patriarcal»,[50] acusan a Fromm de «sociologismo» y defienden la teoría de las pulsiones de Freud, la cual considera las relaciones intersubjetivas —y, en consecuencia, la sociedad— como secundarias con respecto a una estructura pulsional en gran medida innata y que no existe más que a nivel individual? La insistencia de los «culturalistas» en la importancia del «medio» y de las relaciones interpersonales desde el comienzo de la vida individual parece mucho más cercana a la teoría marxista. Esta, en efecto, pone el acento en la dimensión social de la existencia, mientras que la visión freudiana del hombre parece próxima al liberalismo burgués, para el cual la única verdadera realidad es el individuo y su *pursuit of happiness*, y que comparte el punto de vista proclamado abiertamente por Margaret Thatcher: «*There is no such thing as society!*».

Para comprender la posición de Adorno y Marcuse hay que hacer algunas precisiones. Marcuse formuló lo esencial de su crítica a Fromm en un artículo de 1955, publicado el mismo año como epílogo a *Eros y civilización*. En él explica para empezar las razones en principio honorables del revisionismo neofreudiano: «La concepción psicoanalítica del hombre, con su fe en la incambiabilidad

49 Theodor Adorno, «El psicoanálisis revisado», óp. cit., p. 34.

50 Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, óp. cit., p. 217.

básica de la naturaleza humana, se reveló como «reaccionaria»: las teorías freudianas parecían implicar que los ideales humanitarios del socialismo eran humanamente inalcanzables. Entonces, las revisiones del psicoanálisis empezaron a adquirir importancia».[51] Para Freud, incluso los «valores más elevados de la civilización occidental» presuponen la alienación y el sufrimiento. «Las escuelas neofreudianas, por el contrario, propagan los mismos valores como cura contra la falta de libertad y el sufrimiento: como el triunfo sobre la represión».[52]

Los revisionistas dan prioridad a las relaciones interindividuales entre adultos, y en consecuencia a la realidad social, mientras que Freud, «centrando sus investigaciones en las vicisitudes de los instintos[53] primarios ha descubierto a la sociedad en los más ocultos yacimientos de la especie y el hombre individual».[54] Marcuse admite que al principio de su carrera Fromm intentaba liberar la teoría de Freud de su identificación con la sociedad actual. En sus artículos de los años treinta, publicados en la *Zeitschrift für Sozialforschung* del Instituto, «el carácter histórico de las modificaciones de los impulsos invalidan la ecuación freudiana sobre el principio de realidad con las normas de la cultura centrada sobre la figura

51 Ib., p. 215.

52 Ib., p. 216.

53 La *Standard Edition* de las obras de Freud en inglés traduce el término alemán *Trieb* por «instinto»; debido a esto la traducción francesa de Marcuse, y de otros autores angloparlantes, se sirve también de este término, por más que la palabra «pulsión» sea mucho más apropiada en francés y, en efecto, se utilice más a menudo. Aquí no corregimos las traducciones existentes, pero por nuestra parte utilizaremos el término «pulsión». [La evolución de la traducción española del término es similar. En origen se optó por el término «instinto», para más tarde adoptar la que se ha convertido en la traducción corriente: «pulsión»].

54 Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, óp. cit., p. 217.

del padre».[55] Pero, según Marcuse, Fromm no se mantuvo fiel a sus comienzos y, aunque más tarde continuó denunciando el capitalismo, su crítica permaneció a un nivel superficial, limitada a la cuestión de los «valores» que han de vivirse incluso en el marco de una sociedad no libre. Fromm no quiso ver —a diferencia de Freud— que esos «valores superiores» se realizan a expensas de los individuos y de su felicidad libidinal.[56] En suma, los revisionistas habrían cedido a un «deseo de lo positivo» al eliminar los conceptos más explosivos de Freud. Reconocer el derecho a la felicidad aquí y ahora, como quería Fromm, implicaba no obstante, según Marcuse, definirla en términos compatibles con la sociedad, y de este modo hacer de dichos valores fuerzas igualmente represivas. La metapsicología de Freud contiene un potencial crítico mayor que su terapéutica, la cual tiene necesariamente en cuenta la realidad dada y la necesidad de curar a los pacientes sin esperar un cambio de civilización.

Los revisionistas oponen una lectura «sociológica» del psiquismo a una visión centrada en el individuo. Sin embargo, incluso Freud sostiene que el individuo depende del «destino general», pero que ese destino general se manifiesta esencialmente en la primera infancia. Es entonces cuando «la represión general conforma lo individual y universaliza inclusive sus rasgos más personales».[57] Según Marcuse, los revisionistas sobrestiman las diferencias individuales: «Las relaciones definitivas son aquellas que son las *menos* interpersonales. En un mundo enajenado, los especímenes del género se enfrentan unos a otros: padre-hijo, macho-hembra; como resultado de esto, también se enfrentan el dueño-sirviente,

55 Ib., p. 218.

56 Ib., p. 219.

57 Ib., p. 227.

el jefe-empleado».[58] Marcuse afirma que es precisamente el Freud más «duro», el más «biologicista», el que contiene mayor verdad crítica sobre la sociedad capitalista: «En contraste, los conceptos «biológicos» básicos de Freud van más allá de la ideología y sus reflejos: su negativa a tratar la sociedad estratificada como una «red en desarrollo de experiencias y conductas interpersonales» corresponde a la realidad. Si él evita considerar la existencia inhumana como un aspecto negativo temporal de la humanidad en progreso, es más humano que la bien intencionada tolerancia de sus críticos que se escandalizan de su frialdad «inhumana».[59] La concepción «estática» freudiana de la sociedad está, según Marcuse, más cerca de la realidad que la concepción «dinámica» de los revisionistas, porque toda sociedad se basa en la represión de las pulsiones. El programa mínimo de Freud consiste en limitar la infelicidad; creer que se puede hacer más en el actual estado de la sociedad implica tener de ella un concepto demasiado angelical.

Los revisionistas quieren desarrollar el «potencial» de sus pacientes. Pero si la sociedad está tan alienada como Fromm dice, ¿cómo sería posible crear en ella personas responsables, productivas y realizadas? Es algo que se enmarca en una ética idealista, contrariamente a la visión de Freud, que, aun recurriendo a la ironía, «se niega a llamar a la represión con ningún otro nombre; los neofreudianos algunas veces la subliman convirtiéndola en su contrario».[60] Fromm critica efectivamente la sociedad de mercado y la competencia, pero de todos modos piensa que es posible realizar «valores superiores» y poner en marcha un «trabajo constructivo» en ella. Olvida igualmente el hecho de que las pulsiones

58 Ib., p. 227.

59 Ib., p. 228.

60 Ib., p. 232.

eróticas siempre están mezcladas de alguna manera con las pulsiones destructivas. Freud, por su parte, sabe que en «nuestra civilización» no hay lugar para un amor que sea al mismo tiempo tierno y sensual. Pero, según los revisionistas, es posible encontrar una solución armoniosa. Para ellos, los conflictos esenciales, como la represión social, ni siquiera son sociológicos; son trivialmente morales. De tal modo, vuelven a caer en la desvalorización de las necesidades materiales y no creen en un conflicto fundamental entre principio del placer y principio de realidad: la naturaleza instintiva del hombre puede alcanzar una felicidad socialmente reconocida. Su «humanismo» permanece, por lo tanto, más acá de la terrible lucidez de Freud, para el cual la fundamental infelicidad de la represión jamás puede ser compensada por sus sublimaciones en el «amor productivo» y otras pseudofelicidades.

Los revisionistas han espiritualizado la felicidad y la libertad, y por eso pueden creer que la felicidad es posible incluso en una sociedad represiva. Es en cambio el recurso a la biología en Freud el que desvela la amplitud de la represión y no permite las fáciles ilusiones de los «culturalistas». En lugar de «añadir» una dimensión sociológica a la teoría de Freud, hay que extrapolar el contenido sociológico e histórico de esas categorías aparentemente biológicas. El debilitamiento del individuo hizo imposible la aplicación de la psicología a los acontecimientos sociales. Ahora hay que «desarrollar el contenido sociológico y político de las categorías psicológicas»:[61] la sociedad se encuentra en el individuo, mucho más que lo contrario. Una psicología autónoma, pues, ya no es posible.[62]

Fromm no podía más que asombrarse de la virulencia de esta polémica impulsada por un excompañero de viaje. En el contexto

61 Prefacio no incluido en la versión castellana de *Eros y civilización*.

62 El ensayo de Adorno «De la relación entre sociología y psicología» (1955) lo afirma con mucha fuerza.

de los Estados Unidos de los años cincuenta, conformistas y anticomunistas, sin duda consideraba que la suya era una posición ya muy expuesta, herética y subversiva. Además se oponía a la reducción del psicoanálisis, muy habitual a la sazón en los Estados Unidos, a una simple cura de la neurosis individual, para recordar que el individuo enfermo es más bien la consecuencia de una sociedad enferma y que los propios principios fundadores de la sociedad estadounidense —como la competencia— son patógenos como tales. Debía de resultarle extraño que otro marxista le diera semejante lección de radicalismo, reprochándole que hubiera hecho exactamente lo que afirmaba haber siempre combatido: la adaptación del psicoanálisis a un contexto represivo, privándolo así de todo carácter auténticamente subversivo. ¿Y cómo un marxista podía *reprocharle* haber subrayado el papel de las relaciones entre adultos, y en consecuencia de la sociedad, en la estructura psíquica de los individuos?

Fromm replicó severamente en la revista *Dissent*, la misma que había publicado el ataque de Marcuse.[63] Su texto comienza recordando que Marcuse amalgama las posiciones a menudo divergentes de los diferentes «revisionistas» y que indebidamente le atribuye opiniones que son más bien las de Horney o Sulliver,[64] mucho menos sensibles que él a la crítica social. Después, la crítica se dirige al propio Freud, a su visión «darwinista» del hombre y su incapacidad para historizar la sociedad. Al rebajar el amor al deseo sexual, Freud no puede sino concebir un conflicto irreductible en la base de toda civilización. Así, ninguna sociedad podría escapar

63 Para una crítica detallada de la interpretación marcusiana de Fromm, ver John Rickert, «The Fromm-Marcuse debate revisited», Loc. Cit.

64 Ver Erich Fromm, «The Human Implications of Instinctivistic «Radicalism». A Reply to Herbert Marcuse», *Dissent*, vol. II, 1955, p. 342. [Existe una versión en español en Herbert Marcuse, Erich Fromm *et al*, *Sexualidad y represión*, Buenos Aires: Carlos Pérez Editor, 1969, pp. 33-45].

a la represión de los instintos e incluso del amor, y no serían posibles más que algunas tímidas reformas en el ámbito de la moral sexual, como dice el propio Freud. ¿Cómo podría esto —pregunta Fromm— pasar por una crítica radical de la sociedad alienada?

El «materialismo» de Freud cuyo elogio entona Marcuse —para oponerlo al supuesto «espiritualismo» de los revisionistas— no sería, según Fromm, más que el materialismo fisiológico del siglo XIX, «burgués» y premarxiano. Es por el contrario, sostiene Fromm, sobre la base del materialismo de Marx en cuanto relación dialéctica entre la naturaleza y la cultura bajo el signo de la «praxis», sobre la cual es posible concebir un ser humano que no se limitaría a la satisfacción de sus necesidades pulsionales. La demanda de satisfacción sexual ilimitada —que él atribuye a Marcuse— no tiene por el contrario nada de radical: los nazis en su tiempo, y sobre todo la sociedad de consumo de posguerra, hacían la misma propuesta. *Un mundo feliz* de Aldous Huxley también la prevé. Dicha sociedad produce personas sin conflictos, felices, que no necesitan ser coaccionadas para obedecer.[65] Fromm subraya que su concepción de la felicidad y del amor es muy diferente de la concepción dominante, pero que no es imposible —solo muy difícil— ponerla en práctica en una sociedad alienada. Hacerlo —añade— equivaldría incluso a una forma de crítica social y de rebelión. El abandono del «factor humano» —o de forma más precisa, la actitud nihilista con respecto al hombre— sería una de las taras del leninismo y del estalinismo. Y concluye: «La posición de Marcuse es un ejemplo de nihilismo humano disfrazado de radicalismo».[66]

En su réplica a la respuesta de Fromm, Marcuse afirma que ni Freud ni él mismo identificaron jamás la satisfacción sexual

65 Esta crítica parece bastante justa, y aún más hoy en día. Pero seguramente Marcuse no preconizaba este tipo de sexualidad liberada, que corresponde por el contrario a lo que él llama «desublimación represiva».

66 Erich Fromm, «Human Implications», loc. cit., p. 349.

ilimitada e inmediata con la felicidad. Pero también subraya que toda sublimación contiene una parte de no-libertad y de represión. Las *implicaciones* de la teoría de Freud —más allá de su permanencia efectiva en el horizonte de su tiempo— son mucho más anticapitalistas que las bobadas de Fromm sobre la participación de los obreros en la dirección de las empresas. No hay materialismo decimonónico en la metapsicología freudiana, ¡que a veces se refiere más bien a Platón! «El «nihilismo», en cuanto denuncia de condiciones inhumanas, puede ser una actitud auténticamente humanista, como parte del «gran rechazo» a jugar el juego, a comprometerse con el mal «positivo». En este sentido, acepto que Fromm califique mi posición de «nihilismo humano».[67]

En su última respuesta, Fromm cita de nuevo a Freud para demostrar, al tiempo que lo critica, que para este la felicidad reside efectivamente en una sexualidad sin restricciones, confirmando de este modo que no diverge de la lectura marcusiana de Freud, sino de la concepción freudiana de la sexualidad. Ni Fromm ni Marcuse citan el aforismo de Adorno en su *Minima moralia*, publicada algunos años antes en Alemania: «No hay verdadera vida en la vida falsa», pero bien podrían haberlo hecho.

Marcuse ofreció su propia lectura de Freud en *Eros y civilización*, publicado en 1955.[68] Tal lectura resulta innegablemente perturbadora para quien piense que una recuperación del pen-

67 Herbert Marcuse, «A Reply to Erich Fromm» y Erich Fromm, «A Counter-Rebuttal», *Dissent*, vol. III, 1956, p. 81.

68 Cuatro años después, el filólogo Norman O. Brown publicará *Life Against Death*. En su introducción, Brown recuerda la proximidad entre su estudio y el de Marcuse. Por otro lado, durante los años sesenta a menudo se consideró que ambos autores estaban próximos entre sí. Llama la atención que los Estados Unidos de los años cincuenta, cuyo espíritu estrecho y puritano nos describe, entre otros, los cuadros de Edward Hopper o la novela *Lolita* de Nabokov, hayan podido producir al mismo tiempo cuestionamientos tan radicales de la cultura puritana en nombre de una especie de erotismo cósmico.

samiento de Freud desde una perspectiva marxista —de la cual, como es sabido, Marcuse se había mantenido mucho más próximo que los demás autores del Instituto— solo puede consistir en una explicación de las neurosis individuales a través de la represión social, eliminando las «constantes antropológicas» tan presentes en el pensamiento del último Freud. Sin embargo, es exactamente el Freud metapsicológico el que Marcuse vuelve a poner en valor, y en particular el concepto de «pulsión de muerte»[69] y la importancia concedida por Freud a la prehistoria de la humanidad para explicar las sociedades actuales: la «horda primitiva» y el «asesinato del padre» estarían en el origen de un sentimiento de culpabilidad persistente que explicaría incluso los «Termidor», es decir, el retorno de las revoluciones al estado anterior.[70] Para Marcuse, la grandeza de Freud reside precisamente en su implacable insistencia en la existencia de la pulsión de muerte y en el hecho de que la satisfacción no sublimada de las pulsiones libidinales es efectivamente una amenaza para el edificio de la civilización en su forma actual. Freud no sugiere a los hombres que podrían vivir en armonía con dicha sociedad; les propone solamente limitar sus satisfacciones pulsionales —sin negar jamás que se trata de una renuncia muy dolorosa— a fin de no verse implicados en un conflicto devastador para el individuo.

69 Marcuse no interpreta la pulsión de muerte solo como deseo de destrucción, sino también y sobre todo como forma extrema del principio del placer, como «principio de Nirvana» y como búsqueda de una calma absoluta y de un apaciguamiento de todas las tensiones. Para él, no es la pulsión de muerte la que paraliza los esfuerzos con vistas a un futuro mejor (como dice Karen Horney), sino que son las condiciones sociales las que impiden que los instintos de vida se desarrollen y que se pueda «sujetar» la agresión (Marcuse, *Eros y civilización*, p. 243).

70 El poder de lo universal sobre los individuos aparece con una fuerza particular en estas pervivencias arcaicas en el fondo de cada individuo. Pero esto significa que incluso Freud señalaba un origen *histórico* del inconsciente.

Por lo tanto, la cuestión es saber si hay que aceptar la represión y la sublimación, considerándolas como el precio inevitable que hay que pagar si se quiere preservar la civilización. El análisis de Freud, dice Marcuse, es exacto a condición, no obstante, de no situarlo en un plano ontológico. Solo se aplica a la sociedad capitalista (u otras sociedades represivas). La abolición del trabajo —la reducción radical del tiempo de trabajo y su transformación en actividad libidinal—, posible en la sociedad capitalista de posguerra gracias al desarrollo de las tecnologías que sustituyen al trabajo vivo, abre la vía a un cambio histórico de la estructura de las pulsiones y a una reconciliación con la civilización. En esta «utopía concreta», Narciso y Orfeo reemplazan a Edipo.

Ninguna intervención terapéutica, ningún esfuerzo moral pueden conseguir armonizar individuo y sociedad mientras el trabajo alienado y la sobrerrepresión (de la que hablaremos de inmediato) sigan existiendo. Los neofreudianos se equivocan al pretender que este acuerdo es posible. Pero Freud se equivocaba igualmente al afirmar que el principio del placer debe permanecer subordinado por siempre jamás al principio de realidad, porque nada podrá detener el dominio ejercido por la *ananké* (en griego, la necesidad, la carencia, la penuria). Hasta ahora, concede Marcuse, las diferentes sociedades efectivamente han evolucionado en el marco de la insuficiencia de los recursos arrancados a la naturaleza y, en consecuencia, la vida ha consistido en una lucha por la supervivencia. En tales condiciones, la represión de las pulsiones y la obligación del trabajo han sido, al menos en parte, una condición para asegurar la supervivencia del hombre.

Pero el resultado de esta larga historia de represión y de alienación es haber creado los presupuestos de su superación: gracias a las tecnologías, ahora la sociedad está madura para vivir con un mínimo de alienación y de represión. Todo lo que sobrepase ese mínimo inevitable constituye una «sobrerrepresión», un excedente de represión sin otra función que la de mantener las actuales es-

tructuras de dominación en provecho de una minoría. Carece pues de una verdadera justificación, lo cual permite considerar que un cambio profundo de la estructura pulsional del hombre es factible, incluso en un breve periodo de tiempo. La pulsión de muerte puede reducirse significativamente si la sociedad permite a las fuerzas constructivas de Eros ocupar el mayor espacio posible en la vida individual y colectiva. En cierto modo, Marcuse invierte la afirmación freudiana según la cual la estructura pulsional, bastante fija, establece los estrechos límites de toda transformación social. Para él, las pulsiones, tanto agresivas como libidinales, son difíciles de integrar en la sociedad capitalista y constituyen un potencial de rebelión y de descontento —de malestar— que hará que fracase toda tentativa de crear una sociedad «lisa» o «pacificada».

Hoy en día *Eros y civilización* se percibe a menudo como un libro ligado a la atmósfera de los años sesenta, cuando suscitaba intensos debates en gran cantidad de países.[71] Sin embargo, no puede reducirse a un vademécum de la «revolución sexual» o identificarse con los estudiantes que se desgañitaban en las manifestaciones gritando «Marx-Mao-Marcuse». En efecto, este libro nació en un contexto profundamente diferente, como acabamos de recordar, y ha seguido alimentando debates hasta el día de hoy, como demuestran sus frecuentes reediciones. Desde el punto de vista de la crítica del fetichismo de la mercancía, se le pueden hacer varias objeciones. Observamos —como ocurre, por otro lado, con Adorno— que su superación del marxismo tradicional es bastante importante en numerosos aspectos, pero esto no le impide mantenerse en muchos puntos dentro de dicho cuadro marxista tradicional. Así, critica el «trabajo alienado» (sin definirlo), pero no llega jamás a la categoría del trabajo abstracto y, en consecuencia, tampoco al valor, el dinero y el fetichismo de la mercancía. La crítica de la «mercancía» remite menos al producto del trabajo en su doble naturaleza (concreta y abstracta) que a los objetos de consumo, a menudo considerados de una manera que se enmarca más bien en lo que Thorstein Veblen llamó «consumo ostentoso». Es un rasgo que comparte con casi todos los autores críticos de la «mercancía» de los años sesenta.

Marcuse, como en general los marxistas tradicionales, sigue manifestando pues una gran confianza en el «progreso» y en los beneficios de la tecnología (a condición, eso sí, de que esta sea bien utilizada). E incluso va más lejos por esta vía al considerar la automatización de la producción como una condición *sine qua non* del establecimiento de una sociedad erótica,[72] llevando así a cabo un curioso retorno a la «misión civilizadora del capital». Según él, la automatización supone una amenaza a la «dominación», que trataría de limitarla. Marcuse, por cierto, está de acuerdo con Fromm cuando este afirma que «nunca antes había estado el hombre tan cerca como hoy de la realización de sus más caras esperanzas. Nuestros descubrimientos científicos y logros técnicos nos permiten visualizar el día en que la mesa será puesta para todos los que quieran comer».[73] Pero Marcuse añade que nunca antes tantos obstáculos se han opuesto a ello. Jamás la liberación ha estado más cerca y solo una dominación de clase anacrónica y que ha perdido toda función histórica se le opone. ¡Algo que está sin duda muy alejado de una crítica del fetichismo!

---

71 Daniel Cohn-Bendit afirma, sin embargo, en *El gran bazar* que no se habían vendido más de cuarenta ejemplares de la traducción francesa antes de 1968.

72 «Mientras más completa sea la enajenación en el trabajo, más grande es la potencialidad de la libertad; la automatización total sería el resultado óptimo», porque la producción material no puede ser jamás la esfera de la libertad y la satisfacción (Marcuse, *Eros y civilización*, op. cit., p. 148).

73 Ib., p. 239.

El progreso tecnológico sigue siendo importante en Marcuse en cuanto presupuesto de la liberación. Constituye una astucia de la razón, una inversión dialéctica: es el principio de realidad el que tiene como resultado final su transformación y la superación de su antagonismo con el principio del placer. En esta dialéctica optimista podría verse otra versión de la concepción marxista tradicional según la cual las fuerzas productivas creadas por la burguesía acabarán por invertir las relaciones de producción. Pero dicho progreso técnico no es para Marcuse un *fin* en cuanto tal, y el número de aparatos de televisión o de tractores —hace alusión así a la Unión Soviética— no constituye el criterio último de la vida buena.[74] A este respecto, Marcuse cita una frase muy bella de Baudelaire en *Mi corazón al desnudo*: «La verdadera civilización no consiste en el gas, el vapor o las plataformas de ferrocarril. Consiste en la reducción de los rastros del pecado original».[75] Sin duda también pueden encontrarse en Marcuse las premisas de un pensamiento ecologista, pero la confianza en la tecnología expresada en *Eros y civilización* no puede dejar de impactarnos hoy en día por su ingenuidad, aunque la comparta con casi todos los pensadores de su época, y en particular con los pensadores «de izquierdas».

Este elogio de la tecnología y de su importancia para abolir el trabajo presenta notables similitudes con las ideas desarrolladas en la misma época por la Internacional Situacionista. Asger Jorn,[76]

74 «La posesión y el abastecimiento de las necesidades de la vida son el prerrequisito, antes que el contenido, de una sociedad libre» (Ib., p. 181).

75 Ib., pp. 145-146.

76 Ver, por ejemplo, el artículo «Los situacionistas y la automatización» de Asger Jorn en el primer número de *Internacional Situacionista* (1958), donde afirma entre otras cosas: «La automatización solo puede desarrollarse completamente a partir del momento en que se dé como objetivo una perspectiva contraria a su propio establecimiento, cuando sepamos realizar semejante perspectiva general a medida que se desarrolle». Según Jorn, hay que aprovechar las oportunidades

Constant y Pinot Gallizio, en especial, pero también el propio Debord se declaran convencidos de que la tecnología ha vuelto objetivamente caduco el modo de producción capitalista y de que debe permitir una libre asociación de los individuos que no se basaría en el trabajo. Si en la sociedad de posguerra se ha hecho posible, según ellos, pasar a una civilización del «ocio» y el juego, es consecuencia directa de la «victoria sobre la naturaleza», que conlleva la posibilidad de abolir el trabajo y la economía.

Para los situacionistas, el trabajo y la economía solo se mantienen en vida para salvaguardar la dominación de clase, y ahora se trata de ejecutar una sentencia que ya ha sido dictada por la historia. La reciente apertura de los archivos de Debord ha permitido el acceso a sus fichas de lectura y sus notas preparatorias para la redacción de *La sociedad del espectáculo*, donde subraya la semejanza entre las teorías de Marcuse y su propia teoría del espectáculo. Pero no tardaría, a partir de 1971, en dar un giro bastante claro hacia una crítica cada vez más pronunciada al papel de las tecnologías.[77]

Marcuse atribuye a las tecnologías un papel indispensable para salir de una condición histórica de pobreza original en la que toda la vida del hombre giraba solo en torno a su simple reproducción. Allí donde los recursos disponibles son escasos, es la *ananké* la que domina y ninguna emancipación es posible. Al crear la abundancia, las tecnologías son, pues, a ojos de Marcuse, una suerte de «mal necesario». Esta visión, conforme a la cual el capitalismo habría sido una etapa terrible pero indispensable para sacar a la humanidad de la miseria material, es desmentida en realidad por

que la automatización nos ofrece: «Según el resultado, se puede desembocar en un embrutecimiento total de la vida del hombre o en la posibilidad de descubrir permanentemente nuevos deseos».

77 Ya en los años sesenta mantuvo durante algún tiempo una relación de estima recíproca con Jacques Ellul.

numerosas investigaciones históricas y antropológicas que por lo general llegaron un poco después.[78] Las sociedades precapitalistas no vivían siempre y en cualquier lugar en dificultades; a menudo la existencia era menos penosa en ellas que en las sociedades modernas. La hipótesis de una carestía material original, de una falta de recursos que conformaría la condición básica de la humanidad, en sí misma es más bien una construcción ideológica burguesa. Como multitud de marxistas, Marcuse acepta esta presuposición del utilitarismo moderno sin ponerla en cuestión.

Hay otro rasgo en Marcuse que puede parecer superado hoy en día: su sobrevaloración de la sexualidad en general, y de la «sexualidad perversa polimorfa» en particular, como vector de emancipación. El concepto de desublimación represiva quería denunciar la insuficiencia de un simple incremento de la «tolerancia» con respecto a la sexualidad genital, «normal», en las sociedades de posguerra. Designa en la recuperación del erotismo infantil y total el verdadero meollo de la liberación. Hoy vemos, sin embargo, que cierta progresión de la perversión polimorfa —que indudablemente ha tenido lugar, aunque por lo general haya sido en formas mercantilizadas y convertidas *a priori* en inofensivas— evidentemente no ha subvertido la sociedad. Es difícil no reconocer que la sexualidad en cuanto tal no tiene nada de revolucionaria.[79] No es incompatible con el trabajo, o en todo caso solo con el trabajo físico pesado, y el «tercer espíritu del capitalismo», tal como lo analizan Zygmunt Bauman, Luc Boltanski y Ève Chiapello o Dany-Robert Dufour, libidiniza a su manera el trabajo y las relaciones humanas.

78 Por no citar más que una: *Stone Age Economics* de Marshall Sahlins, publicada en 1972 (*Economía de la Edad de Piedra*, Madrid: Akal, 1977. Traducción de Emilio Muñiz y Ema Rosa Fondevila).

79 Alguien ha dicho: «En los años sesenta, la sexualidad parecía un tigre que aullaba encerrado en un armario. Pero cuando finalmente se abrió el armario, lo que salió fue un gatito que maullaba».

La recuperación contemporánea de la energía erótica por la valorización del valor y el devenir-totalidad de la forma-valor debería cambiar el juicio retrospectivo sobre ciertos elementos de la crítica social anterior. Lo que se presentaba como una instancia de liberación se revela *a posteriori* como una contribución involuntaria a la transición hacia el siguiente estadio del desarrollo capitalista. Lo mismo vale para la crítica del autoritarismo, de las estructuras edípicas y de las prohibiciones, característica de los años sesenta. Entonces pasaba por el *nec plus ultra* de la contestación.

Hoy podemos decir que aquellos rebeldes a menudo no hicieron más que aplicar la exhortación de Nietzsche: «A lo que ha de caer hay que empujarlo». La identificación del núcleo del capitalismo con las estructuras de autoridad personal y un superyó «edípico» era como poco unilateral y, sin embargo, dicha identificación persiste hoy en muchas cabezas. Desde entonces hemos visto que el sistema mercantil puede funcionar también con una menor dosis de autoritarismo —incluso si este no puede desaparecer del todo— y con estructuras más «líquidas» (Bauman). El verdadero autoritarismo es el del «sujeto automático»: el valor y su lógica fetichista.

En su tiempo, Marcuse a menudo se veía acusado de promover una «utopía regresiva», según la cual las etapas menos «maduras» del desarrollo psíquico constituyen la verdadera dimensión humana, aquella que debe ser valorizada lo más posible. Aunque esta objeción frecuentemente adoptaba un tono conservador y asumía el punto de vista de una «condición adulta» difícil de distinguir de la simple adaptación social, Marcuse terminó no obstante por tomar distancias con respecto a unos discursos que se le antojaban regresivos y por recusar el «primitivismo radical» de Wilhelm Reich debido a su ausencia de «distinción esencial entre la sublimación represiva y la no represiva»[80] y de su concepción de

80 Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, óp. cit., p. 216.

la liberación como de naturaleza esencialmente sexual. Para Marcuse, la «liberación» de la libido debe ir acompañada de su «transformación», de la transformación de la sexualidad en Eros y de una erotización de todo el cuerpo, así como de una erotización de todas las relaciones sociales, trabajo incluido, hasta el punto en que la *ananké* llegue «a ser el campo original del desarrollo libidinal».[81]

En *Eros y civilización*, la valorización de Narciso es problemática[82]. Aunque Marcuse tuviese en la cabeza algo muy diferente del narcisismo consumista de nuestros días, su interpretación de Orfeo es más convincente que la de Narciso, y su elogio de Narciso iba a revelarse profética más allá de lo que él pudiera desear. Pero al mismo tiempo —y esto forma parte de la riqueza de su pensamiento—, Marcuse subrayaba ya en 1963 que el niño nacido en una familia «permisiva» sería menos capaz de oponerse a continuación al mundo tal como va.[83] Él preveía una evolución hacia una «sociedad sin padres»,[84] una expresión de Marcuse que dará título a un libro publicado en Alemania en 1969 y cuyo autor, el analista Alexander Mitscherlich, estaba próximo a la Escuela de Fráncfort.[85]

81 Ib., p. 196.

82 Entre otras cosas, Marcuse quería valorizar la relación «narcisista» inicial con la madre, en lugar de celebrar al padre como salvador frente a la amenaza de una absorción asfixiante dentro de la matriz. Ya en su conferencia de 1946, Adorno consideraba el narcisismo como una defensa del individuo frente a una sociedad represiva: constituye una tentativa desesperada del individuo por compensar la injusticia sufrida en la sociedad del intercambio universal. Por otro lado, el individuo debe dirigir hacia sí mismo las energías pulsionales cuando las demás personas se han vuelto inaccesibles (Adorno, «El psicoanálisis revisado», óp. cit., p. 32).

83 Ver Herbert Marcuse, «Le Vieillissement de la psychanalyse», en *Culture et société*, París: Minuit, 1970, p. 257 [«Obsolescence of the Freudian Concept of Man», conferencia de 1963 publicada en Herbert Marcuse, *Five Lectures. Psychoanalysis, Politics and Utopia*, Boston: Beacon Press, 1970].

84 Ib., p. 259.

Christopher Lasch, el narcisismo como categoría crítica

El concepto de narcisismo se introdujo en el ámbito de la crítica social con el libro de Lasch *La cultura del narcisismo*, publicado en 1979 en los Estados Unidos, cuyos análisis se prolongan en *The Minimal Self* (1984).[86] Este inclasificable autor propone una lectura devastadora de la sociedad norteamericana de los años 1960-1980.[87] Hoy se le reconoce a menudo haber sabido anticipar tendencias que, casi cuarenta años más tarde, pueden verse por todos lados. Su crítica, muy rica y original, se esfuerza, mediante análisis muy detallados, por identificar los signos de un narcisismo fundamental en el conjunto de la sociedad.[88] Lo que destaca particularmente es el hecho de que Lasch no se limita en su investigación a los comportamientos de «depredación social», sino que descubre el narcisismo tanto en la voluntad de conquista técnica

85 Alexander Mitscherlich, *Vers la Société sans pères. Essai de psychologie sociale*, París: Gallimard, 1981.

86 *La cultura del narcisismo*, Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1999, traducción de Jaime Collyer, y *The Minimal Self*, óp. cit. De toda la obra de Lasch, no tendremos en consideración más que estos dos libros.

87 Otros aspectos de su pensamiento nos parecen más discutibles: su populismo, la ausencia de toda crítica de la economía política, su nostalgia de los Estados Unidos del siglo XIX, la apología del deporte y sobre todo del trabajo...

88 Los comentaristas de Lasch por lo general prestan mucha más atención a su faceta descriptiva que a sus bases teóricas y su lectura de Freud. Entre los propios psicoanalistas ha despertado poco interés, como es generalmente el caso cuando se trata de cualquier perspectiva abierta por los no-analistas.

como en su opuesto aparente, el deseo de retornar a la naturaleza; tanto en el virilismo como en el feminismo, en las estructuras estatales tanto como en las protestas de los años sesenta. Esta original lectura tiene sus raíces en una concepción muy amplia del narcisismo como denegación de la dependencia de la madre y de la separación original de ella. Lasch se preocupa por vincular su concepción del narcisismo con la teoría de Freud, sobre todo con sus últimas obras, conectando la dimensión «sociológica» al psicoanálisis del individuo.

El propio Lasch utilizó en principio el concepto de narcisismo de una manera más bien descriptiva para caracterizar los comportamientos sociales visibles. En el posfacio añadido en 1990, Lasch precisa su análisis: «El concepto mismo de narcisismo tenía implicaciones mucho más vastas que las que yo había sospechado en primera instancia. Mi inmersión temprana en textos clínicos relativos al «narcisismo secundario» [...] me había convencido de que el concepto de narcisismo servía para describir cierto tipo de personalidad que se estaba volviendo muy común en nuestra era. Nuevas lecturas me sugirieron que también describía ciertos rasgos permanentes de la condición humana».[89]

Su propia concepción del narcisismo se halla bien resumida en este párrafo: «En sus formas patológicas, el narcisismo se presenta como una defensa contra los sentimientos de impotente dependencia de la primera infancia, que trata de combatir por medio de un «optimismo ciego» y de grandiosas ilusiones de autarquía personal. Al prolongar el sentimiento de dependencia hasta la edad adulta, la sociedad moderna favorece el desarrollo de los modos narcisistas atenuados en personas que, en otras circunstancias, tal vez habrían aceptado los inevitables límites de su libertad y su poder personal —límites inherentes a la condición humana—,

89 Christopher Lasch, *La cultura del narcisismo*, op. cit., p. 288.

desarrollando sus competencias como padres y trabajadores. La sociedad cada vez se lo pone más difícil al individuo para que encuentre satisfacción en el amor y el trabajo, pero simultáneamente lo rodea de fantasías fabricadas que se supone deben procurarle una gratificación total. El nuevo paternalismo predica la realización, y no la negación de sí. Se pone del lado de las pulsiones narcisistas, que el placer de poder contar con uno mismo, aunque solo fuera en un ámbito limitado, podría modificar; ahora bien, cuando las condiciones le son favorables, dicho placer va de la mano de la madurez. No contento con alentar los grandiosos sueños de omnipotencia, el nuevo paternalismo asfixia las fantasías más modestas y debilita la aptitud del individuo para suspender su incredulidad. De tal modo, hace que las gratificaciones que procuran sus sustitutos benignos, y en particular el arte y el juego, resulten cada vez menos accesibles. El problema es que dichos sustitutos ayudan a mitigar el sentimiento de impotencia y el miedo a la dependencia que de otro modo se expresan bajo rasgos narcisistas».[90] Lasch repite a menudo que el narcisista no es necesariamente un egoísta, sino alguien que no sabe definir las fronteras entre el yo y el no-yo.

A pesar de reivindicar su filiación con la Escuela de Fráncfort y su representante más conocido en los Estados Unidos, Lasch dirige duras críticas a Marcuse. Hay que seguir sus muy sutiles argumentos cuando aprueba en lo esencial la crítica que Marcuse dirige a los neofreudianos, al tiempo que rechaza a su vez la particular revisión de la obra de Freud que tanto Marcuse como Norman Brown llevaron a cabo. Lasch propone su propia versión del retorno al último Freud y reprocha a Marcuse el haber permanecido a su pesar dentro de la cultura del narcisismo.

Según Lasch, el narcisismo está en funcionamiento tanto en la cultura *mainstream* como en sus supuestas críticas: «La estrate-

90 Ib., p. 285.

gia de la supervivencia narcisista se presenta ahora como una liberación de las condiciones represivas del pasado, poniendo así en marcha una «revolución cultural» que reproduce los peores rasgos de la misma civilización ruinosa que pretende criticar».[91] Este «radicalismo cultural» no critica más que valores y modelos ya superados por el propio desarrollo del capitalismo. De tal modo se presenta como un cuestionamiento de las estructuras autoritarias en nombre de un florecimiento del individuo, y en consecuencia de un ataque del «padre» y del superyó, este último concebido como el principal agente de la sociedad represiva. Según esta cultura de la liberación personal, para ser libre el individuo debe liberarse del superyó. Pero Lasch nos alerta de esta ilusión: existen superyoes mucho peores que el «padre» clásico y sus prolongaciones sociales. El declive de la familia no hace más que suscitar un superyó arcaico y feroz en el interior mismo del individuo «liberado».

Para Lasch, «las condiciones cambiantes de la vida familiar no acarrean tanto un «declive del superyó» como una alteración de su contenido. El hecho de que los padres no den muestras de un comportamiento disciplinado que pueda servir de modelo, o que no controlen al niño, no significa que este último crezca sin superyó. Bien al contrario, esto favorece el desarrollo de un superyó severo y punitivo basado en gran parte en imágenes arcaicas de los padres, unidas a imágenes de un yo grandioso. En tales condiciones, el superyó consiste en introyecciones en lugar de en identificaciones. El superyó le presenta al yo un ideal desmesurado del éxito y la fama, y lo condena con una extrema ferocidad si este no logra alcanzarlo. De ahí las violentas oscilaciones en la autoestima que tan a menudo encontramos en el narcisismo patológico. La furia con que el superyó castiga los fracasos del yo lleva a pensar que el primero extrae la mayor parte de su energía de las

91 Ib, p. 24.

pulsiones agresivas del ello, sin adjunción de libido. El esquema simplista convencional que identifica el superyó con el «control de sí» y el ello con la «autogratificación», y los trata como si el uno se opusiera radicalmente al otro, ignora los rasgos irracionales del superyó y la alianza que puede establecerse entre la agresividad y la conciencia punitiva. Aunque el declive de la autoridad parental y de las sanciones externas en general en efecto debilite el superyó de diversas maneras, paradójicamente refuerza sus componentes agresivos y dictatoriales; los deseos instintivos lo tienen así más difícil que nunca para manifestarse de forma aceptable». La alianza entre el superyó y Tánatos «levanta infatigablemente una barrera de severas críticas contra el yo».[92]

Estas observaciones parecen hoy aún más ciertas que en la época en que Lasch las realizó. Por citar un fenómeno especialmente extendido: en la depresión que viven aquellas y aquellos que no logran «mantenerse en su peso» o adaptarse a otros criterios de belleza se afirma un superyó feroz siempre dispuesto a colmar al yo de reproches y atribuirle toda la responsabilidad de sus fracasos en la vida. Se trata de un superyó tanto más insidioso y difícil de evitar, puesto que ya no habla en nombre de las exigencias exteriores (el deber, la patria, la religión, el honor, etc.), sino en nombre del goce del propio individuo, que solo peca contra sí mismo si no logra alcanzar un éxito en la vida que, se le asegura, solo depende de sí mismo. El individuo contemporáneo se siente eternamente culpable de no satisfacer unas expectativas que, en el marco del capitalismo declinante, no son en absoluto realistas y para la satisfacción de las cuales le faltan los medios.[93] Así, los ciudadanos de la sociedad contemporánea oscilan permanentemente entre

92 Ib, pp. 225-226.

93 Algo que está muy bien descrito, sin recurrir en particular a categorías psicoanalíticas, en las obras de Zygmunt Bauman.

sentimientos de omnipotencia y de impotencia, y de aquí deriva la voluntad bien conocida de controlarlo —«gestionarlo»— todo en la vida individual y colectiva: es la «ampliación del campo de la gestión» a todas las esferas de la vida de la que habla la socióloga Michela Marzano.[94]

Los movimientos de liberación que estaban en el candelero en los años 1960-1970 se proponían, pues, luchar contra el superyó, cuyo origen se suponía estaba en la resolución del complejo de Edipo, después de que el niño (masculino) hubiese aceptado su derrota y terminado por identificarse con el padre que le prohíbe el acceso a la madre. Este se habría convertido en el modelo de todas las prohibiciones posteriores y todas las estructuras de poder. La lucha contra el padre castrador pasaba, en consecuencia, por el comienzo de la lucha contra todas las formas de represión. El freudomarxismo revitalizado de esta época proponía unir así liberación personal y revolución social.

Lasch, sin embargo, rechaza esta perspectiva. Pero la recusa porque la considera una trampa, otra forma de adhesión al narcisismo que está en el núcleo del capitalismo contemporáneo. Para efectuar su crítica del «radicalismo cultural»,[95] Lasch reivindica al último Freud. «El superyó representa el miedo interiorizado al castigo, en el cual los impulsos agresivos son redirigidos contra el ego. El superyó —al menos, su parte primitiva y punitiva— representa menos las obligaciones sociales interiorizadas que el miedo a las represalias provocado por poderosos impulsos de destrucción de la fuente misma de la vida».[96] El complejo de Edipo es «una nueva variación de los temas subyacentes de la separación, la dependencia, la inferioridad y la unión», tras el fracaso de las primeras fantasías de fusión frente a la realidad. En *Inhibición, síntoma y angustia* (1926), el propio Freud evoca una «capa minoico-micénica» por debajo del conflicto edípico, afirmando que «la angustia [...] de la separación de la madre protectora» constituye la fuente original del conflicto mental»,[97] el conflicto edípico incluido. «Ahora parece que es la creciente conciencia que tiene el niño de la disparidad entre su deseo de unión sexual con la madre y la imposibilidad de realizarla la que precipita el complejo de Edipo». La imaginación del niño supera sus capacidades físicas efectivas. «La precocidad del desarrollo mental y emocional del niño, la precocidad de sus fantasías con respecto a sus capacidades físicas, son la clave no solo del complejo de Edipo, sino también de una gran parte de su desarrollo ulterior».[98] No son solo las prohibiciones paternas, sino también la falta de madurez física, las que impiden la realización de los deseos incestuosos del niño (de ambos sexos). «La envidia de pene encarna la «tragedia de las ilusiones perdidas», por retomar la fórmula de Janine Chasseguet-Smirgel, una psicoanalista francesa que Lasch reivindica a menudo. Esta última «llega incluso a afirmar que, puesto que jamás podemos reconciliarnos con el abandono de tales ilusiones, continuamos elaborando fantasías que niegan todo conocimiento de las diferencias sexuales».[99] No se trata, desde luego, de una cuestión individual, sino de una condición humana: «El nacimiento prema-

94 *Programados para triunfar. Nuevo capitalismo, gestión empresarial y vida privada* [2008], Barcelona: Tusquets, 2011. Traducción de Nuria Viver Barri.

95 En Lasch, este término significa una especie de «izquierda cultural» que comprende a la «nueva izquierda», el feminismo, el pensamiento ecologista, el movimiento de autoconciencia y otras formas de contestación nacidas alrededor de 1968.

96 Christopher Lasch, *The Minimal Self*, óp. cit., pp. 168-173.

97 Ib., pp. 174-175.

98 Ib., p. 175.

99 Ib., p. 176.

turo y la dependencia prolongada son los hechos dominantes de la psicología humana».[100]

Según Lasch, «si la designación de la cultura contemporánea como cultura del narcisismo tiene valor, es porque la cultura tiende a favorecer las soluciones regresivas al problema de la separación en detrimento de las soluciones evolucionistas, como las llama Janine Chasseguet-Smirgel. Hay tres líneas de desarrollo social y cultural que parecen particularmente importantes en el impulso de una orientación narcisista con respecto a la experiencia: el surgimiento de la familia —presuntamente— igualitaria; la creciente exposición del niño a otras agencias de socialización, aparte de la familia; y el efecto general de la cultura moderna de masas, que abole las diferencias entre ilusiones y realidad».[101] El hecho de que la sociedad contemporánea impida las «soluciones evolucionistas» se encuentra en el centro de la crítica que Lasch dirige contra esta. Pero ¿en que podrían consistir esas soluciones? «Los hechos ineluctables de la separación y la muerte solo son soportables porque el mundo tranquilizador de los objetos artificiales y de la cultura humana restaura el sentimiento de conexión primitiva sobre una nueva base. Cuando este mundo comienza a perder su realidad, el miedo a la separación se vuelve casi aplastante y la necesidad de ilusiones, en consecuencia, más intenso que nunca».[102] La mejor respuesta a esta necesidad de verse confortado es, según Lasch, el «objeto transicional» del que habla el psicoanalista y pediatra inglés Donald Winnicott, autor de *Realidad y juego* (1971).[103] No solo es un sustituto del seno, sino que permite ir a la conquis-

100 Ib., p. 171.

101 Ib., p. 185.

102 Ib., p. 193.

103 *Realidad y juego* [1971], Barcelona: Gedisa, 1982. Traducción de Floreal Mazía.

ta del mundo exterior, que al mismo tiempo es reconocido en su autonomía. Permite así salir de la fusión. Al final, el niño supera la necesidad de objetos transicionales porque los fenómenos transicionales se han difundido por todos lados y ocupado todo el terreno intermedio entre el interior y el exterior. Para Winnicott, recuerda Lasch, el juego y su desarrollo en el arte no son pues, como para muchos psicoanalistas, gratificaciones sustitutivas, sino que constituyen mediaciones esenciales entre la separación afectiva y la unión con las personas amadas. «Es pues el área intermedia de los objetos artificiales la que corre el riesgo de desaparecer en las sociedades basadas en la producción en serie y el consumo de masas. Vivimos rodeados de objetos artificiales, sin duda, pero estos ya no consiguen desempeñar eficazmente el papel de intermediarios entre el mundo interior y el mundo exterior. [...] El mundo de las mercancías se ha convertido en una especie de «segunda naturaleza», como han observado un buen número de pensadores marxistas, que ya depende tan poco de la propia naturaleza como de la dirección y el control humanos. Ya no tiene en absoluto el carácter de un entorno hecho por el hombre. En lugar de ofrecer un espacio potencial entre el individuo y el entorno —descripción hecha por Winnicott del mundo de los objetos transicionales—, aplasta al individuo. Desprovisto de todo carácter «transicional», el mundo de las mercancías parece completamente separado del yo, pero al mismo tiempo adquiere el aspecto de un espejo del yo, un conjunto deslumbrante de imágenes en las que vemos todo lo que deseamos ver. En lugar de superar la brecha entre el yo y su entorno, anula la diferencia que los separa».[104]

Lasch distingue netamente su propia lectura de la realidad social y su interpretación del psicoanálisis de las de Marcuse, y diferencia tres «partidos» en la cultura estadounidense de los años

104 Christopher Lasch, *Le Moi assiégé*, op. cit., p. 195-196.

setenta: el partido del superyó (los conservadores), el del «yo» (los humanistas y los liberales culturales, pero también la vieja izquierda) y el del «ideal del yo» (el partido de la «revolución cultural», que no está solamente contra el capitalismo, sino también contra el industrialismo). Lasch sitúa a Marcuse en este último bando, al que también llama el «partido de Narciso».

Según Lasch, que le dedica algunas páginas muy densas del último capítulo de *The Minimal Self*, titulado «El asalto ideológico al yo»[105], tanto Marcuse como Norman Brown tenían motivos sobrados para atacar la forma anterior del radicalismo, la de Reich, Fromm, Horney y otros neofreudianos, que insistían en las causalidades culturales y querían liberar a Freud de la ciencia mecánica y de la cultura burguesa y patriarcal del siglo XIX. «El feminismo, el marxismo y el psicoanálisis parecían fundirse así en una denuncia de la familia autoritaria y de la personalidad centrada en la figura paternal, que vive el sufrimiento más como culpabilidad que como injusticia» y se identifica con el agresor.[106] Lasch está de acuerdo en lo esencial con los reproches que Marcuse y Brown dirigieron a los neofreudianos,[107] pero expresa sus reservas a propósito de la centralidad del complejo de Edipo en Marcuse, que incluso considera su origen en la «horda primitiva» como un hecho histórico. Según Lasch, Freud, en sus escritos sociológicos tardíos, y sobre todo en *Psicología de masas y análisis del yo* y *Moisés y la religión monoteísta*, se basa «en un modelo de conflicto mental ya rechazado en los escritos más estrictamente psicológicos de su

105 Ib., pp. 227-240.

106 Ib., p. 228.

107 Lasch critica a Fromm por haber identificado el narcisismo con simples comportamientos antisociales e individualistas en *The Heart of Men* (*La Culture du narcissisme*, óp. cit., p. 62).

último periodo».[108] En los textos tardíos centrados en la psicología del individuo, dice Lasch, Freud remite lo esencial del conflicto mental a un estadio anterior del desarrollo del individuo, donde no es el padre el que impide la realización del deseo incestuoso, sino la propia fisiología del niño. Dicho estadio está marcado sobre todo por la angustia de la primera separación: primero, la salida de la condición intrauterina; luego, el final de su prolongación durante los primeros meses de vida. El resultado del complejo de Edipo, afirma Lasch, que en este punto se considera en total acuerdo con el último Freud, no es solo la sumisión al principio de realidad: en efecto, el agente de la represión no es solamente «la realidad». «Todo el plano conceptual al completo, que opone placer y realidad, asimilando el placer al inconsciente y la realidad a la adhesión consciente a la moralidad parental, debe ceder su lugar a un modelo de mente distinto».[109] En su comentario del ensayo de Marcuse «The Obsolescence of the Freudian Concept of Man» (1963), Lasch dice estar de acuerdo con su tesis central, según la cual nos encaminamos hacia una «sociedad sin padres». En esta última, es la propia sociedad la que modela directamente al yo, lo que acarrea «cambios [que desencadenan] una increíble «energía destructiva», una agresividad «rampante» liberada de los vínculos instintivos con el padre como autoridad y conciencia». Sin embargo, afirma Lasch, «estas transformaciones no invalidan «el concepto freudiano del hombre», sino una teoría social «extrapolada», como dice Marcuse.[110] Lo que invalidan es la idea, ya deteriorada por las últimas obras de Freud y por los trabajos de

108 Christopher Lasch, *Le Moi assiégé*, óp. cit., p. 232.

109 Ib., p. 233.

110 «Extrapolated [...] from Freud's extrapolation of clinical data into prehistory» (*The Minimal Self*, óp. cit., p. 233); es decir, obtenida a partir de proyecciones sobre la prehistoria de datos clínicos freudianos.

los partidarios de Klein, los teóricos de la relación de objeto y los psicólogos del yo, según la cual la represión nace de la sumisión del principio del placer al trabajo, es decir, a la coacción patriarcal. A pesar de esto, Marcuse continúa condenando hasta sus últimos escritos el principio de *performance*, alegando que sería la fuente primordial de la infelicidad y la alienación de los hombres».[111] Para Marcuse, el trabajo será siempre una alienación; la liberación de Eros exige la abolición del trabajo gracias a la tecnología. Marcuse, resume Lasch, niega «cualquier intención de promover una «regresión romántica frente a la tecnología» e insiste sobre el potencial liberador de la tecnología industrial. [...] Solo la automatización permite a Orfeo y Narciso salir de su escondrijo. El triunfo de la perversidad polimorfa depende de su antítesis: la racionalidad instrumental llevada al punto de la disciplina total. Sin duda un ejercicio de pensamiento dialéctico, [...] la puesta en práctica de relaciones de trabajo libidinales exige, al parecer, organizar la sociedad como un enorme ejército industrial».[112]

A ojos de Lasch, Marcuse tiene mucho más en común con Fromm y Reich de lo que él mismo cree: «A pesar de su tentativa de afrontar el profundo pesimismo de las obras tardías de Freud, la interpretación que Marcuse ofrece de la teoría psicoanalítica, al igual que la que ofrecen los neofreudianos, se basa casi exclusivamente en los primeros trabajos de Freud, donde el sufrimiento mental tiene sus orígenes en la sumisión del principio del placer a una realidad opresiva impuesta desde el exterior. A pesar de su condena de la «filosofía moralista del progreso» de los neofreudianos, Marcuse comparte su convicción —que forma parte de la herencia intelectual del movimiento socialista del siglo XIX y de la Ilustración en general— de que el progreso de la razón y de la

111 Christopher Lasch, *Le Moi assiégé*, op. cit., pp. 233-234.

112 Ib., p. 234.

tecnología, una vez liberadas de la opresión capitalista, algún día hará la vida agradable y sin dolor».[113]

Lasch también realiza un análisis bastante sutil de la obra de Brown, cuya lectura de Freud juzga superior en muchos aspectos a la de Marcuse. Para Lasch, Brown es «un crítico del revisionismo neofreudiano más categórico que Marcuse. No es solo el acento que los revisionistas ponen en la influencia de las «condiciones sociales» el que es erróneo, como pretende Marcuse. Las teorías de los revisionistas descansan sobre un error más fundamental, según el cual la represión nace del control parental sobre la sexualidad infantil».[114] Si la teoría revisionista fuese cierta, se podría dulcificar la represión a través de una reforma de la educación o de la sociedad como quieren los neofreudianos, pero también Marcuse, aunque de una manera más radical. Según Lasch, Brown reconoce mejor la incompatibilidad entre las pulsiones infantiles y toda forma de cultura y, como Freud, rechaza cualquier consuelo fácil. Además, se deshace de esa noción según la cual el placer sexual es el único objeto de la represión y también de su corolario, que afirma que la neurosis tendría su origen en un conflicto entre el placer y la ética patriarcal del trabajo, entre Eros y la moral civil. Brown explica que tales ideas derivan de teorías ingenuas sobre el progreso histórico que el propio Freud había abandonado en sus últimos trabajos psicológicos.

Aunque aquí no podemos seguir en detalle el análisis laschiano de Brown, sí debemos retomar su conclusión. Para Lasch, el juego y el arte permiten establecer una relación no narcisista con el mundo: se trata de reconocer de entrada la separación para a continuación ofrecer una compensación. El arte y el juego no son pues, como para Marcuse y Brown, solo una gratificación sustitutiva. «A

113 Ib. , p. 293.

114 Ib., p. 236.

pesar del desprecio con el que tratan la psicología del yo, Brown, Marcuse y sus partidarios recurren a la misma estrategia, [...] que consiste en eximir determinadas actividades del examen psicoanalítico. [En este caso], para la izquierda freudiana, el arte y el juego. [...] Mientras que Freud insistía en el parentesco subyacente entre arte y neurosis, Brown, Marcuse y Dinnerstein intentan salvar al arte y a la actividad del juego de la crítica psicoanalítica de las pretensiones humanas (exactamente igual que Hartmann trataba de salvar la percepción, el lenguaje y la memoria). El arte se asemeja a la psicosis más profundamente regresiva en su tentativa de restablecer un sentimiento de unidad con la madre primitiva. El arte se distingue de la psicosis o de la neurosis en que reconoce la realidad de la separación y rechaza la facilidad de las ilusiones».[115]

Aun cuando el resultado final de la obra de arte pueda ser sereno, siempre procede de la elaboración de un conflicto entre unión y separación. El papel del arte y del juego consiste así en permitir al hombre soportar las renuncias que la cultura —sea cual sea— le impone: «El psicoanálisis se niega a disolver la tensión entre instinto y cultura, una tensión que considera la fuente de lo mejor que tiene la vida humana, pero también de lo peor. El psicoanálisis estima que la sociabilidad supone una traba para las necesidades instintivas y al mismo tiempo las satisface; que la cultura no solo garantiza la supervivencia de la especie humana, sino que además proporciona los placeres auténticos asociados a la exploración y el dominio colectivo del mundo natural; que la exploración, el descubrimiento y las invenciones mismas se inspiran en impulsos lúdicos: en conclusión, que la cultura representa para el hombre la vida "propia de su especie"».[116]

115 Ib., p. 247.

116 Ib., p. 240.

Lasch afirma pues, que le ha propinado un golpe decisivo a lo que él mismo llama el «partido del ideal del Yo» —la izquierda sesentayochista, la izquierda de la «revolución cultural»— en un argumento esencial: el papel del superyó. Reivindicando siempre los últimos escritos de Freud, Lasch afirma que el superyó no es el representante del mundo exterior, sino el abogado del mundo interior. No es solamente el resultado de la interiorización de una represión llegada del exterior (de la sociedad a través del padre). «Al contrario, el superyó está hecho de los propios impulsos agresivos del individuo, inicialmente dirigidos contra sus padres o los sustitutos parentales, proyectados sobre ellos, reinteriorizados en imágenes de la autoridad agresivas y dominantes, y finalmente redirigidas bajo tal forma contra el ego. Las imágenes de la autoridad parental destructiva y punitiva provienen no de las prohibiciones reales dictadas por los padres, sino de la ira inconsciente de la primera infancia, que provoca una ansiedad insoportable y debe redirigirse, en consecuencia, contra el yo. [...] Deberíamos decir que la angustia de castración no es más que una forma tardía de la angustia de separación; que el superyó arcaico y vengativo proviene del miedo a las represalias maternas; y que de hecho la experiencia edípica atempera el superyó punitivo de la primera infancia añadiéndole un principio de autoridad más impersonal, más independiente de sus orígenes emocionales, por citar a Freud, más inclinado a apelar a normas éticas universales, y que tendrá menos tendencia a asociarse a las fantasías inconscientes de persecución».[117] El superyó edípico también está más ligado al deseo de reparación, a la gratitud hacia la madre, formando así el primer núcleo de la conciencia moral.

Pero ¿cuáles son las *causas históricas* de este auge del narcisismo? Un retorno generalizado a formas psíquicas preedípicas

117 Ib., pp. 175-177.

constituye una verdadera mutación antropológica y tiene necesariamente causas muy importantes. Esta cuestión queda mal dilucidada tanto en la obra de Lasch como del resto de autores aquí analizados.[118] En este punto sus explicaciones resultan un tanto superficiales: evoca en particular el declive de la pequeña empresa (sobre todo familiar, lugar por excelencia de la formación del superyó) en provecho de las grandes empresas, la desintegración de la familia tradicional, la burocratización de la existencia (que reduce al ciudadano a una situación de dependencia total, como un bebé alimentado y atendido por grandes instituciones) y la superabundancia de la mercancía. Como la casi totalidad de observadores de su época —en este aspecto es bastante menos original que en otros—, considera la sustitución de la competencia por la gestión de los monopolios (estatales o grandes empresas) como el resultado definitivo del despliegue del capitalismo. Algunos años después, el triunfo del neoliberalismo ha demostrado lo contrario, y sobre todo permitido constatar que es la cultural neoliberal, y no los últimos avatares del fordismo-keynesianismo, la que ha elevado el narcisismo al rango de *forma mentis* universal. En esta identificación de la lógica profunda del capitalismo con la supresión de la competencia (y de los espacios residuales de libertad

118 También Slavoj Žižek se dio cuenta de esto a su manera en el prólogo a la edición croata de *La cultura del narcisismo*, publicada en 1986: «Además del carácter intrínsecamente incompleto de su aparato conceptual analítico, el punto débil de Lasch se encuentra en el hecho de que no ofrece una definición teórica suficiente de ese giro en la realidad socioeconómica del capitalismo tardío que corresponde a la transición desde el «hombre organizacional» al «Narciso patológico». Dicho giro no es difícil de determinar a nivel del discurso: se trata de la transformación de la sociedad capitalista burocrática de los años cuarenta y cincuenta en una sociedad descrita como «permisiva». Conlleva un proceso «posindustrial» que, en este nivel, ha sido descrito en los términos de la teoría de la «tercera ola» por autores como Toffler» (Slavoj Žižek, «"Pathological Narcissus" as a Socially Mandatory Form of Subjectivity», publicado por primera vez en la edición croata de *La cultura del narcisismo* [*Narcisistička kultura*, Zagreb: Naprijed, 1986]).

que estaban ligados a ella) y con una burocracia omnipresente, Lasch no hace más que repetir, sin apercibirse, las afirmaciones de Marcuse y de toda la Escuela de Fráncfort.[119] Ello se debe sobre todo al hecho de que su obra fue escrita en el momento del paso de la era fordista-moderna a la era posmoderna, y en ocasiones designa como «narcisistas» fenómenos que pertenecen al pasado fordista-moderno (por ejemplo, el Estado providencia y sus rasgos maternales). Apenas resulta sorprendente, pues, que los remedios que preconiza sean sobre todo el retorno a una especie de vida patriarcal como la que se habría conocido en los Estados Unidos durante el siglo XIX.

Para comprender la naturaleza del vínculo entre narcisismo y modernidad capitalista, ni siquiera Adorno y Marcuse nos son de gran ayuda. También Marcuse explica los cambios psíquicos y «la abolición tecnológica del individuo» por el fin de la empresa individual, el reino de los «monopolios» y el «declive del papel social de la familia». Según él, antes podía haber, sobre todo en la resolución del complejo de Edipo, una verdadera experiencia personal que «dejaba dolorosas cicatrices» y permitía la constitución de una «esfera privada de anticonformismo». «Ahora, sin embargo, bajo el mando de los monopolios económicos, políticos y culturales, la formación del superego maduro parece omitir el estado de individualización: el átomo genérico llega a ser directamente átomo

119 En la conferencia de 1946 sobre el psicoanálisis revisado, Adorno le dirige este sorprendente reproche a Karen Horney: ponía demasiado el acento en la competencia. «Respecto de la realidad social en la era de los campos de concentración, la castración caracteriza más que la competencia» («El psicoanálisis revisado», op. cit., p. 30). Según Adorno, hablar de «competencia» es un eufemismo frente a la violencia omnipresente. En la misma época, en efecto, había elaborado junto a Horkheimer el concepto de los «rackets», que habrían sustituido la esfera de la circulación, uno de los aspectos más débiles de su trayectoria teórica.

social».[120] La cuasi abolición de la competencia —que considera una evidencia— «estandariza la individualidad».[121]

Breve historia del narcisismo

Como es obvio, el narcisismo ha existido siempre. En ninguna época histórica faltan los ejemplos de «furia narcisista». Alejandro Magno mató a su mejor amigo Cleito en un acceso de furia cuando este se le enfrentó, para luego arrepentirse por ello amargamente. En torno a 1300, el poeta toscano Cecco Angiolieri, encolerizado contra su padre que le negaba el dinero para satisfacer sus vicios, escribió este famoso soneto, aquí en la traducción de Oreste Frattoni:

Si fuera fuego, quemaría el mundo;
si fuera viento, lo arrasaría;
si fuera agua, lo ahogaría;
si fuera Dios, lo hundiría;
si fuera papa, estaría contento
pues molestaría a todos los cristianos;
si fuera emperador, ¿sabes qué haría?:
les cortaría la cabeza a todos.
Si fuera la muerte, buscaría a mi padre;
si fuera la vida, le rehuiría:
lo mismo haría con mi madre.
Si fuera Cecco, como soy y fui,
tomaría a las mujeres jóvenes y bellas:
les dejaría a los demás las viejas y feas.

120 Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, op. cit., p. 98.

121 Ib., p. 102.

Pero ¿por qué el narcisismo se convirtió a lo largo del siglo XX en la patología dominante que destronó a las neurosis «clásicas» tratadas por Freud?

El vínculo del perverso narcisista con la lógica capitalista es bastante evidente: exacerbación de la competencia, frialdad, egoísmo no solo en el trabajo, sino también en el marco familiar, falta de empatía... Todo esto es cierto en el plano de la psicología social y de los comportamientos observables. No obstante, desde nuestro punto de vista, la perversión narcisista —o el cuasi equivalente «trastorno de la personalidad narcisista»— no es más que el «fenómeno»; la «esencia» está constituida por el narcisismo secundario en cuanto economía de la libido. Podemos distinguir también entre, por un lado, personas manifiestamente afectadas de perversión narcisista —que no sufren necesariamente por ello, pues ni siquiera son conscientes— y, por otro lado, el narcisismo en sentido general como un componente, más o menos acusado, inherente a la casi totalidad de las psiques contemporáneas; del mismo modo que a menudo se afirma que todos somos más o menos neuróticos. Se trata menos de una demarcación neta entre narcisistas y no narcisistas que de una difusión de actitudes narcisistas en diferentes grados. A lo largo del siglo XX lo que se produjo en la sociedad fue más una verdadera «alza de la tasa de narcisismo» que un aumento del número de personas completamente narcisistas.

La «victoria» del narcisismo ha sido tan grande en las últimas décadas que ha acabado por autoanularse. De ahí que en 2012 los medios anunciaran que la categoría del «trastorno de la personalidad narcisista» desaparecía de la quinta edición del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, el manual de la Asociación Estadounidense de Psiquiatría utilizado en el mundo entero para clasificar los trastornos mentales, y tan conocido como criticado por su enfoque positivista y puramente descriptivo. Se suponía que sus síntomas ya no podían ser considerados como patológicos, o bien que pertenecían a otros trastornos. Por más que el narcisismo

se haya finalmente «salvado» en la versión definitiva del manual publicada en 2013, la lección que podemos extraer de aquí es clara: muy a menudo el narcisismo ya no se percibe como una enfermedad, porque está por todos lados. Es una versión del proverbio inglés: cuando hay demasiada gente que transgrede la prohibición de pisar el césped, se quita el cartel de prohibido pisar el césped.

La investigación sobre las causas históricas del crecimiento del narcisismo debe tener igualmente en cuenta otro elemento: al remontarnos a la primerísima infancia —la fase preedípica—, nos remontamos también a un estadio de la vida ajeno a toda lógica social. En el conflicto edípico, el padre aparece ya como el representante de un orden social y «patriarcal» que hace respetar las leyes establecidas por la cultura a la que el niño pertenece. Él es el representante de la «cultura» y de las leyes que vienen a perturbar la vida puramente «natural» que el niño y la madre llevan en su simbiosis, y de tal suerte obliga al niño a salir de dicha naturalidad. Las interpretaciones psicoanalíticas que desplazan el escenario esencial de los conflictos hacia la fase preedípica corren el riesgo de caer en una visión todavía más «biologicista» que aquella de la que a menudo se acusa a Freud. Cuanto más precoz es la fase de la que hablamos, más se supone que se parecen los niños sea cual sea su contexto sociohistórico, en la medida en que —como suele decirse—, no son «actuados» más que por necesidades fisiológicas. Todos los niños maman, se chupan el pulgar, quieren que les hagan mimos, se angustian cuando la madre se va... ¿Habría que seguir entonces a la escuela culturalista, mencionada más arriba, que se apoya en la antropología comparada para analizar los diferentes modos de destete y las formas de la primera educación a fin de extraer conclusiones en cuanto a los comportamientos que prevalecen en tal o cual cultura?

La conformación social del recién nacido pasa en realidad por otras vías. Por un lado, son los adultos los que desde el principio transmiten al niño las modalidades de ser en el mundo. Un ejemplo particularmente asombroso es la dificultad que a menudo experimentan los niños de hoy para *encontrar la mirada* de su madre, que debería despertarlo a la vida y responder a su (sano) narcisismo primario: un padre oculto tras unas gafas de sol y ocupado hablando por el móvil mientras empuja su carrito expulsa al niño hacia una nociva soledad, tanto más si esa inatención del adulto se repite en otras actividades. Esto puede parecer anodino, pero la acumulación de estas actitudes tiene como resultado un ambiente sensiblemente distinto del que pudieron conocer los niños de otras épocas. Del mismo modo, la precoz exposición al mundo de los aparatos tecnológicos desempeña sin duda un papel importante. Por otro lado, los cambios debidos a las evoluciones sociales, como la eventual ausencia de un padre, la socialización precoz (en la guardería) o las sucesivas recomposiciones del entorno del niño también contribuyen a cambiar la condición de la primera infancia.

Pero sobre todo no hay que imaginar que las dificultades que surgen en el momento de la salida del narcisismo primario operan como una especie de directriz definitiva e irrevocable para el resto de la vida. Son los factores sociales los que pueden decidir si una primera negativa por parte del niño a establecer relaciones objetuales tendrá como consecuencia una estructura permanente o no, suscitando comportamientos narcisistas, alentándolos y valorizándolos, o por el contrario, penalizándolos, como ocurría en general en las culturas pre y protomodernas. Aunque la formación del narcisismo secundario comience en el momento en que el niño debería salir del narcisismo primario, el narcisismo secundario no se forma verdaderamente a no ser que se vea reforzado en cada etapa de la evolución psíquica.

El espíritu de competición y la afirmación del yo aislado en detrimento de sus vínculos sociales caracteriza toda la modernidad capitalista; no solo la fase en la que el narcisismo se ha vuelto visible (esencialmente, después de la Segunda Guerra Mundial), sino también y sobre todo la «modernidad líquida» que fue es-

tableciéndose gradualmente después de 1968. La principal patología en la época de Freud era la neurosis obsesiva, que efectivamente se correspondía con los rasgos dominantes del capitalismo «clásico». El trabajo y el ahorro constituían la base del carácter social dominante en el momento en que el capital necesitaba toda la fuerza de trabajo disponible y las reservas de dinero. Esta sociedad canalizaba la energía libidinal hacia el trabajo y reprimía la sexualidad, sobre todo en sus formas no ortodoxas. El exceso de inhibición y de represión fabricaba personalidades empobrecidas por la negación de sus deseos. El enseñante que castiga a sus alumnos y el suboficial que maltrata a los reclutas eran entonces las figuras paradigmáticas del mundo social, tanto como pudiera serlo la mujer histérica o «neurasténica» a la que se le habían amputado los deseos. Wilhelm Reich describió en los años veinte la «coraza caracterológica»; por su parte, y como hemos visto, Erich Fromm habló del «carácter anal» del burgués tipo: un individuo que permanece en un estadio en el que todo gira en torno al «dar/retener» y cuya vida está consagrada a la acumulación de objetos y riquezas. La violencia con la que mantiene a distancia los demás deseos lo transforma en un ser rígido (especialmente, en la limpieza obsesiva que desemboca en el culto a la «pureza») y odioso.

Las fases sucesivas de la modernidad han reemplazado poco a poco la represión del deseo por su permanente solicitación para fines mercantiles. El ahorro anal ha dejado su lugar —no completamente, por supuesto— a la avidez oral en cuanto comportamiento socialmente valorizado. La regresión generalizada hacia modos orales de comportamiento —que se remonta pues a la primera fase de la vida, la más «arcaica»— forma parte de una infantilización que constituye uno de los rasgos más destacados del capitalismo posmoderno, y del cual nos ocuparemos en el capítulo siguiente. La organización narcisista de la personalidad es, en muchos sentidos, lo contrario de la organización neurótica. El narcisismo está tan ligado al capitalismo posmoderno, líquido, flexible e «individualizado» —cuya expresión más consumada se encuentra en la «red»— como la neurosis obsesiva lo estaba al capitalismo fordista, autoritario, represivo y piramidal, que hallaba su expresión característica en la cadena de montaje.

Uno de los factores históricos que más ha contribuido al crecimiento del narcisismo ha sido el desarrollo de la tecnología, y sobre todo su aplicación a partir de los años cincuenta a los productos y los procedimientos de la vida cotidiana con el auge de la «sociedad de consumo».[122] Con la tecnología inscrita en la vida cotidiana, los sujetos experimentan permanentemente un enorme poder que no es el resultado de un compromiso individual con la realidad, sino que presenta todos los rasgos de la magia: basta con apretar un botón. La adhesión individual al sentimiento de omnipotencia procurada por la tecnología adopta dos formas: el ejercicio personal de dicho poder —pisando un acelerador o haciendo que una máquina lave los platos— o la identificación con las realizaciones técnicas a gran escala —el entusiasmo por las misiones espaciales o los progresos de la medicina—. Lo que está siempre en juego es la lucha contra los sentimientos de impotencia que reactivan la situación de impotencia del lactante.

Piénsese, a guisa de ejemplo, en la calefacción doméstica: en un contexto campesino tradicional, uno se calentaba —al menos en Francia— cortando leña delante de su puerta. Esto podía resultar muy fatigoso y llevar mucho tiempo, pero uno no dependía más que de sí mismo y de su entorno inmediato. Hoy basta con darle a un botón, lo que pone a todo el mundo en la posición de un mago todopoderoso que no tendría más que decir «yo quiero». Al mismo tiempo, todos nos encontramos en un estado de dependencia creciente: basta con que un potentado de la otra punta del

122 Aunque este término, como ya señaló Henri Lefebvre en los años sesenta, no signifique nada. Él proponía decir «sociedad burocrática de consumo dirigido».

mundo decida reducir los suministros de energía fósil por razones políticas o económicas y nos vemos sin calefacción, sin comprender por qué ni poder volver a la leña. Tal es el resultado de la «creciente integración del mundo», que hace también que uno pueda perder su trabajo porque, por ejemplo, la bolsa de Tokio se ha hundido a causa de unas elecciones locales. La condición del hombre narcisista depende pues de la dialéctica de la omnipotencia y la impotencia. La «complejidad» y la «interdependencia» generalizadas tienen como resultado que ya uno no depende jamás de sí mismo ni de sus propias fuerzas, ni siquiera para las cosas más banales, como abrir una puerta (apretamos un botón) o hablar con el vecino de nuestro rellano (le enviamos un SMS). Incluso la capacidad de reproducirse biológicamente, antaño propiedad inalienable del «proletario», le está siendo hurtada a la humanidad, debido sobre todo a la «reproducción clínicamente asistida». De aquí se deriva un gran sentimiento de degradación, aunque por lo general se mantenga a un nivel inconsciente. A cambio del confort adquirido, aceptamos dependencias muy fuertes de tipo infantil, e incluso una cierta impotencia, y nos encontramos en el «estado de desamparo» del recién nacido, incapaz de sobrevivir ni un solo día sin la ayuda de un tercero. Es la negación de la dependencia la que crea formas de dependencia históricamente inéditas; es la fantasía de omnipotencia la que crea la impotencia.

El paradigma fetichista-narcisista

Basándonos en la crítica del valor y del fetichismo mercantil, podemos llegar a evaluar la importancia del narcisismo de una manera nueva hasta definir un *paradigma fetichista-narcisista*. Parece que hasta ahora nadie ha intentado analizar el vínculo entre el narcisismo y la lógica del valor. Sin embargo, dicho paradigma

promete explicar cantidad de fenómenos del mundo contemporáneo en apariencia muy dispares.

El narcisismo secundario puede ser considerado como una verdadera *ausencia de mundo*. El sujeto afectado por él jamás ha aceptado a un nivel profundo, más allá de los comportamientos aparentes, la separación entre su yo y el mundo. No ha integrado el mundo en su yo; el mundo existe para él como un espacio de proyección y como una concretización momentánea de sus fantasías. No concibe las relaciones entre iguales con las demás personas ni comprende la autonomía de los objetos. Por eso tiende a manipular a los otros y a explotarlos —sobre todo con el fin de que lo admiren—, aunque no quiere verdaderamente a nadie y pasa de una relación a otra. Desde este punto de vista, las «páginas de contactos», especie de vastos «supermercados de las relaciones amorosas», son a la vez el testimonio y el resorte de un narcisismo inédito. Finalmente, a ojos del narcisista —o al menos de su inconsciente— todas las personas valen lo mismo y son intercambiables. No son, en efecto, percibidas como seres autónomos cada uno con su propia historia y a los que habría que respetar para establecer relaciones mutuamente enriquecedoras, sino como figurantes que han de asumir un papel en el guion interior del narcisista. Por eso, como ya hemos dicho, el mundo interior del narcisista es tan pobre: no se interesa por las personas debido a que son diferentes a él, no quiere conocerlas, sino sencillamente utilizarlas, manipularlas y dominarlas. Cuando los objetos dan muestras de ser irreductibles al sujeto y de tener vida propia, el narcisista puede sufrir una crisis de ira y romper el objeto refractario, por ejemplo, una máquina que no funciona o un cajón que se niega a abrirse. Actúa exactamente como lo hace, o quisiera hacerlo, con los humanos que se zafan de su poder y frustran sus expectativas, ya sea su pareja o un inferior jerárquico en el trabajo (se sabe que el lugar por excelencia para encontrar «perversos narcisistas» se encuentran en los niveles de dirección; ciertas inves-

tigaciones empíricas han llegado incluso a demostrar que, entre los dirigentes de las empresas, los narcisistas están ampliamente sobrerrepresentados. Parece que ser un perverso narcisista ayuda mucho a hacer carrera).

Mostramos en el primer capítulo que la filosofía de Descartes contiene una primera formulación del narcisismo y del solipsismo constitutivos de la forma-sujeto moderna. Este discurso puede ampliarse a la sociedad capitalista en general en cuanto sociedad fundada en el valor y el trabajo abstracto, la mercancía y el dinero. En lugar de tratar de establecer una relación en términos de causa y efecto, de base y superestructura o de realidad y reflejo, conviene hablar de *paralelismo* o de *isomorfismo* entre estructura narcisista del sujeto del valor y estructura del valor, que en cuanto tal es una «forma social total» y no un factor simplemente «económico». Si la forma-valor es la «forma básica» o la «célula germinal» de toda la sociedad capitalista, como hemos dicho retomando la fórmula de Marx, pero también un «hecho social total», como hemos dicho retomando la fórmula de Marcel Mauss, esto significa también que el valor, en cuanto forma de síntesis social, posee dos facetas, una faceta «objetiva» y una faceta «subjetiva», por más que estos dos términos —hay que admitirlo— planteen un problema. No se puede atribuir a una de estas facetas prioridad sobre la otra, ni cronológica ni causal.

El valor mercantil consiste igualmente en una especie de «aniquilación del mundo» (aquí no hablamos de sus efectos, sino de su lógica básica). El valor solo conoce cantidades, no cualidades. La multiplicidad del mundo desaparece frente al siempre-igual del valor de las mercancías producido por la faceta abstracta del trabajo. Esta faceta —recordémoslo— implica la eliminación de toda particularidad propia de los trabajos concretos, reducidos a un simple gasto de energía humana medido en tiempo y despojados de sus diferencias específicas. La única diferencia entre dos trabajos, desde el punto de vista de la faceta abstracta, es la

cantidad de valor —y sobre todo de plusvalía— que generan. Que se produzca fabricando bombas o juguetes no tiene ninguna importancia, y esta indiferencia con respecto al «soporte» material del valor es una ley estructural que rebasa completamente las intenciones de los actores. De este modo, las mercancías, en las cuales se «cristaliza» la faceta abstracta del trabajo, se distinguen solamente por la cantidad de valor indiferenciado que representan. Deben tener algún valor de uso y satisfacer alguna necesidad o deseo, pero esos valores de uso son intercambiables. La lógica del valor consiste en una gigantesca *reductio ad unum*, en una eliminación de todas las particularidades que forman el verdadero tejido de la existencia humana y natural. La lógica del valor produce una *indiferencia* estructural con respecto a los contenidos de la producción y el mundo en general. El valor, producido por el trabajo abstracto, pasa de un objeto a otro. De dinero se convierte en mercancía y luego de nuevo en dinero, y así sucesivamente; de capital se convierte en salario y después de nuevo en capital, y así sucesivamente. Una «esencia», una «sustancia» invisible pasa de un objeto a otro sin identificarse jamás con ninguno de ellos.

Cuando Marx describe el fetichismo como un fenómeno *real*, y no como una simple mistificación de la conciencia, está apuntando a este hecho: lo concreto pierde su papel central en la vida y se ve reducido a no ser más que una etapa, un soporte en el automovimiento de una abstracción; por más que esta a fin de cuentas sea extraída de lo concreto. Se trata de una verdadera inversión ontológica. Es un movimiento que va de lo mismo a lo mismo, un movimiento tautológico: el capital se agranda para ser reinvertido, para agrandarse de nuevo, etc. El mundo real y material, la naturaleza, los hombres y sus necesidades y deseos, no aparecen aquí más que como coeficientes de rozamiento, y a menudo como obstáculos que hay que vencer o arrojar lejos. La agresión deliberada contra el mundo, los hombres y la naturaleza que caracteriza al capitalismo no es el resultado de una inclinación por el mal por

parte de los dirigentes —incluso si esto puede añadirse en ocasiones—, sino que es en sí misma consecuencia de esa indiferencia básica. Desde el punto de vista del valor, el mundo y sus cualidades sencillamente no existen.

Esta resumida descripción de la lógica del valor permite captar la semejanza con la lógica narcisista. El narcisista (secundario) reproduce esta lógica en su relación con el mundo. La única realidad es su yo, un yo que (casi) no tiene cualidades propias, porque no se ha enriquecido a través de las relaciones objetuales, de las relaciones con el otro. Al mismo tiempo, ese yo trata de extenderse al mundo entero, de englobarlo y reducirlo a una simple representación de sí mismo, una representación cuyas figuras son inesenciales, pasajeras e intercambiables. El mundo exterior —a partir de su propio cuerpo orgánico— no tiene más consistencia para el narcisista de la que el valor de uso tiene para el valor. En ninguno de los dos casos puede existir una relación pacificada, sino solo dominación y explotación para alimentar un apetito voraz. Si es voraz, es porque es insaciable por naturaleza, lo que nos lleva de nuevo a Erisictón: el valor debe aumentar progresando indefinidamente, pues su fin no es nada concreto. Una sed puede calmarse, una pirámide puede ser terminada, el mundo entero conquistado, pero el proceso por el cual aumentan el valor y el capital jamás llegará a término, a un equilibrio, a una situación estable de satisfacción.

Del mismo modo, como ya hemos explicado, el narcisista nunca está verdaderamente satisfecho. Su cuerpo y, en consecuencia, la satisfacción genital, le resultan extraños. Vive en un mundo de proyecciones y de fantasmas en el que, como Tántalo, no logra «realmente» tocar a los otros. Puede vivir esto como una forma de superioridad nacida del desapego, como una sucesión de situaciones en las que toma más de lo que da. Sin embargo, la sensación de «vacío», que se cuenta entre las principales manifestaciones del narcisismo y que es uno de los raros momentos en los que el narcisista puede sufrir por su condición, muestra el fra-

caso final de esta estrategia. De aquí se deriva una compulsión a la repetición porque, a pesar de todo, el narcisista espera alcanzar un día la satisfacción imaginada.

Si consideramos que todos los valores mercantiles son iguales, que no son más que diferentes cantidades de la misma sustancia fantasmagórica —el trabajo abstracto—, comprendemos mejor el papel de lo ilimitado y lo tautológico en la sociedad contemporánea. El hecho de que en todos lados solo vayamos de lo mismo a lo mismo, sin encontrar alteridad alguna, de suerte que todo es igual a todo, como atestiguan la demolición de las fronteras entre las generaciones y los sexos, la manipulación genética y la reproducción asistida, la posibilidad de elegir el propio cuerpo o incluso el mundo sin cuerpos y sin límites, sin fronteras entre el yo y el no-yo o los videojuegos: parece imposible estudiar estos fenómenos sin tener en cuenta la lógica del valor y la del narcisismo.

Este reduccionismo es uno de los rasgos más característicos de la sociedad mercantil avanzada: por todos lados, la multiplicidad del mundo se ve reducida a una sola sustancia y los objetos, en principio irreductibles los unos a los otros, no son finalmente más que porciones más o menos grandes de esa sustancia sin cualidad. Los códigos de barras son un ejemplo de ello: toda mercancía puede ser identificada mediante una sucesión de rayas más o menos anchas. Los *flashcodes* extienden este procedimiento a cualquier «objeto», material o inmaterial. Forman parte del proceso de «digitalización del mundo», cuyo alcance real apenas comenzamos a medir. En el código binario no existen más que dos situaciones: 1 y 0, circuito cerrado y circuito abierto. Su combinación basta para identificar cada *ens* en el mundo, no solo como género, sino también como objeto individual: los chips RFID (radiofrecuencia) pueden seguir la vida de cada envase de yogur hasta su consumo. El encuentro entre la digitalización del mundo y la genética promete una especie de apoteosis, que será también un apocalipsis. El ADN puede leerse como un código binario: no consiste —o, de forma más precisa, puede

ser interpretado así— más que en la combinación de dos cromosomas, X e Y, que se supone explican la multiplicidad de la vida en la tierra. Evidentemente, existe un vínculo entre la digitalización del mundo a lo largo de las últimas décadas y el enorme auge de las investigaciones genéticas y sus aplicaciones prácticas. El «desciframiento», o más exactamente, la descodificación de los genomas de las especies vivientes, incluido el hombre, ha avanzado —pero no sabemos verdaderamente hasta dónde ha llegado— gracias a la informática que «lee» el genoma como si se tratara de un programa, y lo hace utilizando programas específicos. Por otro lado, el desarrollo de la informática ha obtenido por su parte grandes ventajas, a partir de cierto estadio, del estudio de la genética interpretada como una maravilloso «ordenador», o como un programa, de una complejidad todavía no alcanzada en las construcciones humanas. La bioinformática ha dado sus frutos más preocupantes con los organismos genéticamente modificados (OGM). Pero más que hablar de sus bien conocidos peligros, aquí quisiéramos llamar la atención sobre la base —a la vez epistemológica y ontológica— de estas avalanchas tecnológicas de aspecto apocalíptico: la negación de la multiplicidad del mundo, su reducción a una masa indistinta que tiene como única función estar a disposición del sujeto y procurarle un sentimiento de omnipotencia.

Una cuestión —una objeción— puede surgir espontáneamente frente a la enunciación del paradigma de la constitución fetichista-narcisista. Esta cuestión concierne a la naturaleza histórica del narcisismo. La sociedad capitalista se basa desde sus orígenes en el valor, el dinero y el trabajo abstracto. A partir del siglo XIV, el dinero se convirtió poco a poco en la mediación social principal.[123] Un segundo umbral importante fue franqueado en el

123 Ver Robert Kurz, *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*, Bad Honnef: Horlemann, 2012. [Existe una edición portuguesa: *Dinheiro sem valor. Linhas gerais para uma transformaçao da critica da economia politica*, Lisboa: Antigona, 2014. Traducción de Lumir Nahodil. (N. del t.)].

siglo XVII con las revoluciones científicas y un tercero después, en el siglo XVII, con la revolución industrial. Hemos centrado nuestra atención en Descartes porque su filosofía corresponde al momento histórico en el que la mercancía y, sobre todo, el dinero comenzaron verdaderamente a modelar las relaciones cotidianas. Parece pues, conforme a la argumentación que hemos desarrollado hasta aquí, que la sociedad capitalista (sociedad mercantil o sociedad del valor; estos términos son equivalentes para nosotros) siempre ha sido narcisista, y esto no por accidente, sino en su esencia. ¿Cómo explicar, entonces, que la preponderancia del narcisismo como patología social no aparezca sino después de la Segunda Guerra Mundial? ¿Por qué durante un periodo de tiempo tan largo —siglos, si consideramos el íncipit cartesiano, o al menos un siglo y medio, si hablamos del capitalismo plenamente desarrollado, el de la burguesía en el poder— fue la neurosis obsesiva la que dominaba? ¿Por qué se impusieron el carácter anal, el yo encogido frente a lo colectivo, el superyó institucional, el sacerdote y el maestro que golpea en los dedos, la fábrica-cuartel, la moral de la austeridad y del sacrificio? ¡Son factores muy poco narcisistas! ¿Por qué Freud no creyó necesario dar una importancia central al narcisismo? ¿Por qué hubo que esperar hasta 1970 para observar un muy firme interés por este fenómeno tanto por parte de los investigadores como del público en general?

La respuesta es que hay que distinguir entre el «núcleo» conceptual de un fenómeno histórico y su desenvolvimiento concreto en la realidad empírica. La distinción entre un «Marx exotérico» y un «Marx esotérico» reside en este hecho: tras la abigarrada fachada de la realidad capitalista, Marx descubrió en funcionamiento factores «abstractos» como el valor. Como demostró, en «última

instancia» es la acumulación de trabajo abstracto bajo la forma de valor, y después de dinero, la que explica los fenómenos visibles y dirige su evolución. Sin embargo, hoy podemos reconocer retrospectivamente que este análisis del Marx «esotérico» concernía al núcleo todavía semioculto de esta formación social, que estaba en gran medida recubierto por una realidad social que conservaba numerosos rasgos de las sociedades precapitalistas. Estas dos tendencias en ocasiones podían incluso desarrollarse en direcciones opuestas. El fenómeno puede ocultar durante mucho tiempo la esencia o presentarse como su contrario. Así, desde el punto de vista de la lógica «pura» del valor, el vendedor de la fuerza de trabajo es un vendedor como cualquier otro y tiene derecho a hacer cuanto esté en su mano para obtener el mejor precio para su mercancía. Contribuye a la acumulación del capital en cuanto portador viviente del capital variable. Tiene pues una «dignidad» equivalente a la del capitalista, el portador viviente del capital fijo. Sin embargo, las condiciones efectivas de la reproducción del capital, todavía marcadas en gran medida por elementos feudales, hacían que en la época de Marx los obreros siguieran siendo en gran medida sujetos de un derecho menor, que sus asociaciones y huelgas fueran reprimidas y que su aspiración a realizarse como sujetos mercantiles fueran juzgadas ilegítimas frente a la misma aspiración expresada por otras capas sociales. Era inevitable que ni siquiera el propio Marx consiguiera distinguir siempre entre la «esencia» del capitalismo en cuanto tal y las formas de compromiso que existían en su época entre la lógica pura y la supervivencia de otras formas de síntesis social, sobre todo cuando atribuía a la lucha de clases la función de superar el sistema mercantil como tal. En el siglo posterior a su muerte asistimos a la «integración» gradual del proletariado y al triunfo de la «lógica pura» del valor. Por decirlo con una imagen: se había entendido que un obrero que en lugar de levantarse, boina en mano, cuando entra el patrón, lo tutea, también puede crear plusvalía. En el plano más estructural, en las últimas décadas hemos visto que una plusvalía creada por una «multitud» de trabajadores autónomos, sin patrón ni explotación individual, vale tanto en el mercado como la plusvalía producida en la India en un contexto a lo Dickens. En efecto, el movimiento obrero abandonó su «radicalismo» inicial en el momento en que los representantes del capital se mostraron dispuestos a compromisos y renunciaron a ciertas formas de dominación que a menudo eran irracionales desde el punto de vista del propio capital, y que más bien constituían el fruto de una mentalidad superada.

La historia del capitalismo es pues la historia del proceso por el cual este ha llegado progresivamente a «coincidir con su concepto», por decirlo en términos hegelianos. Este «concepto» —que no se puede observar empíricamente, sino solo discernir a través del análisis— ha terminado por hacerse cada vez más visible y por desprenderse de las escorias heredadas de las formaciones sociales precedentes. Al mismo tiempo, esta afirmación de la forma abstracta «pura» del valor no constituye un triunfo definitivo, sino que indica el comienzo de su definitiva crisis. En efecto, dichas formas puras, que implican la subordinación de todo contenido concreto a la acumulación de una forma vacía y abstracta, son incompatibles con la continuación de la «vida en la tierra»; solo podían regir mal que bien la sociedad cuando aún tenían una «sustancia» residual procedente de las formas precapitalistas. Su victoria total es también su derrota.

El «sujeto automático», el valor autovalorizante en cuanto sujeto, ya está planteado con la propia existencia del trabajo abstracto, el valor y el dinero en cuanto formas de síntesis social. Existe *in nuce* desde hace más de medio milenio. En su naturaleza profunda, el capitalismo no es un régimen de dominación ejercido por personas —«los capitalistas», «los burgueses»—, sino un régimen de dominación anónimo e impersonal ejercido por «funcionarios» de la valorización, los «oficiales y suboficiales del capital», como los llama Marx, «personas solamente en tanto son la perso-

nificación de categorías económicas, portadoras de relaciones de clase e intereses determinados».[124] Se trata, según las palabras de Marx, del «fetichismo de la mercancía». Pero durante siglos esta estructura fetichista anónima se mantuvo casi invisible en lo que respecta a la superficie en la que se agitan las personas de carne y hueso. El papel de estas, no obstante, fue reduciéndose constantemente a lo largo del siglo XX, que vio cómo se establecía el reino del «sujeto automático» (la relación capitalista en cuanto tal), por más que mucha gente todavía no quiera entenderlo y siga atribuyendo todos los males del mundo al «uno por ciento», del mismo modo que antaño se atribuía a las «doscientas familias». Las consecuencias de esta mutación —o, de forma más precisa, de este «devenir-visible»— para la «democracia directa» y otras perspectivas de emancipación se examinarán en el epílogo.

La neurosis clásica era el resultado de la relación con una figura de autoridad en la que se mezclaban el miedo y el afecto, las pulsiones libidinales y las pulsiones agresivas, lo cual produce un superyó personalizado. El narcisismo, por el contrario, es la forma psíquica que corresponde al sujeto automático. Del mismo modo que el sujeto automático necesitó un periodo de incubación muy largo para aparecer en su forma «pura», aunque existiera de forma germinal desde el comienzo, también al narcisismo le llevó mucho tiempo volverse socialmente *in actu* lo que ya era *in potentia*. Con su poder impersonal de igualación, el dinero siempre ha sido un vector del espíritu narcisista. Como es sabido, el enfoque de Marx no se basa en modo alguno en el examen de la psicología de los actores económicos. Sin embargo, en el capítulo final —titulado «Dinero»— de los *Manuscritos de 1844*, que escribió con veintiséis años durante su estancia en París, analiza el dinero —específicamente, mediante una interpretación de ciertos

124 Marx, *El Capital*, op. cit., «Prólogo a la primera edición alemana», p. 18.

pasajes del *Fausto* de Goethe y del *Timón de Atenas* de Shakespeare— como el medio narcisista por excelencia (evidentemente, sin utilizar esta palabra). Otorga un poder absoluto y todas sus cualidades al individuo, transforma la impotencia en omnipotencia, borra las cualidades específicas de los objetos y de las personas.[125]

¿Regresar a la naturaleza, vencer a la naturaleza o vencer a la regresión capitalista?

Ya hemos dicho que durante mucho tiempo la derecha ha hablado de «naturaleza», y sobre todo de «naturaleza humana», y la izquierda de «cultura». Para la derecha, esa naturaleza asigna límites muy estrechos a la posibilidad de transformar la vida; para la izquierda, casi todo es fruto de la sociedad y de la educación, y en consecuencia puede cambiarse. Es el eterno debate entre Hobbes y Rousseau: ¿el ser humano es una bestia incorregible a la que hay que sujetar para limitar los estragos, lo cual legitima el Estado y las demás instituciones represivas, o bien es «bueno» o al menos «neutro» por naturaleza y es la sociedad la que lo corrompe, especialmente después de la aparición de la propiedad privada? Como sabemos, cada una de estas dos hipótesis ha llevado históricamente a la violencia e incluso al totalitarismo: el enfoque hobbesiano justifica todas las violaciones de la libertad individual para luchar contra la mala naturaleza humana presente en cada uno de nosotros, mientras que el enfoque roussoniano puede desembocar en la tentativa de hacer que el individuo «realmente existente» coincida por la fuerza con su supuesta verdadera naturaleza eclipsada por la sociedad, con la

125 Hay que releer íntegramente estas deslumbrantes páginas (Karl Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Moscú: Editorial Progreso, pp. 112-116. Traducción de Lev Vládov).

pretensión de crear un «hombre nuevo» y de eliminar a garrotazos todas las reliquias de la sociedad corrompida. La primera posición —la de la inmutabilidad de los fundamentos de la existencia humana— implica renunciar para siempre a la esperanza del cambio y elevar al sujeto burgués moderno a la categoría de ser humano sin más, algo que contradicen multitud de investigaciones antropológicas, y sobre todo aquellas que han tratado la temática del «don». La segunda posición, la de la plasticidad de dicha naturaleza y la posibilidad de modificar al hombre, entra con demasiada frecuencia en contradicción con la experiencia y acaba a menudo de tal suerte dando argumentos a sus adversarios.

Estas dos posiciones persisten hoy en día. ¿La posición de la izquierda es necesariamente emancipadora? ¿No es, de una manera u otra, compatible con los proyectos tecnocientíficos de remodelación del mundo que desprecian cualquier límite y que vemos en funcionamiento tanto en el consumo a ultranza como en la crisis ecológica? ¿La plasticidad infinita del ser humano no sigue acosando al imaginario contemporáneo «de izquierdas», en particular en su entusiasmo por las técnicas de reproducción asistida? La tecnofilia, sea cual sea su justificación ideológica, refuerza necesariamente el narcisismo.

¿*Tertium datur*? ¿Existe otro enfoque que no se limite a un simple «ni-ni» y a la afirmación banal de que la «naturaleza humana» sin duda es ligeramente modificable, pero no demasiado? Tal enfoque podría consistir en el examen de las soluciones que las diversas culturas humanas han dado a problemas tan extendidos en los contextos culturales y sociales más diversos que puede considerarse que forman parte de una suerte de «condición humana» (expresión que, de todos modos, es preferible a la de «naturaleza humana»). A partir de estos presupuestos se abren perspectivas bastante interesantes: ya no se trata de decidir si el hombre es «por naturaleza» «un tirano goloso, lascivo, duro y ávido», egoísta y avaro, si busca el poder y la riqueza, quiere dominar a su prójimo y

hacer que los otros le sirvan.[126] Para mantener una perspectiva de emancipación tras los naufragios de esta aspiración a lo largo de todo el siglo XX, tal vez no sea necesario insistir en la suposición de que todos los aspectos desagradables que pueden constatarse en los hombres sean fruto de una mala organización social que finalmente podría eliminarse como se quita una capa de moho de un tarro de mermelada. Admitir que a menudo los hombres no se han convertido en dechados de virtudes ni siquiera en medio de una revolución no debe llevarnos necesariamente a afirmar, con resignación o con entusiasmo, que Hobbes tenía razón, para llegar bien a la depresión bien a la paz con el mundo tal como va en nombre del «realismo». No es necesario ni concebir la historia como una «caída» tras un equilibrio original que habría que restablecer ni regocijarse por el «fin de la historia», alcanzado gracias a la difusión universal de la democracia de mercado, que por fin habría renunciado a todas las ilusiones peligrosas y potencialmente totalitarias de poder embridar el «egoísmo natural» del hombre.

Podemos pues convenir, sin ser por ello unos «reaccionarios», que ciertas características de nuestra naturaleza biológica —la «primera naturaleza»—, así como las limitaciones que cualquier cultura impone a las pulsiones agresivas y libidinales, se encuentran en

126 ¿Qué decir frente a la impresión de que el capitalismo consumista y *high-tech* responde a una profunda aspiración de los seres humanos, en vista de que a menudo (¡aunque no siempre, de todos modos!) lo reciben con los brazos abiertos tanto en las sociedades «poscomunistas» como en las selvas vírgenes, como si se esperase su llegada desde hacía tiempo? ¿Cómo explicar que la abolición de la Coca-Cola sin duda provocaría una protesta mundial, incluso entre aquellos que se pasan el día denunciando el «imperialismo estadounidense» y las «cruzadas occidentales»? ¿Cómo explicar que nos encontremos fácilmente con niños de tres años que espontáneamente prefieren jugar con su tableta a hacerlo con otros niños? Uno desearía calificar todos estos fenómenos de «regresión». Pero ¿se puede hablar —otro eterno dilema— de «regresión» sin al mismo tiempo idealizar las sociedades anteriores, «tradicionales»?

todo lugar y época, en toda cultura y en toda sociedad. Las estructuras de parentesco pueden, por ejemplo, variar: en ciertas culturas, la autoridad masculina se encarna en el hermano de la madre, no en el padre biológico (los etnólogos lo llaman «avunculado»). Sin embargo, la angustia que se deriva de la separación de la primera figura maternal, así como alguna forma de castración, sea la que sea —la prohibición del deseo polimorfo—, por parte del entorno, forman parte hasta que se pruebe lo contrario de una condición humana universal. Esto vale también *a fortiori* para factores como el nacimiento prematuro del pequeño humano en comparación con los demás animales. Las consecuencias, tales como la persistencia de la primera figura portadora de la prohibición en la forma de un «superyó» en el que se funden la experiencia individual y la estructura social, parecen tan inevitables como universales.

Podríamos afrontar esta temática examinando las notables diferencias entre las vidas psíquicas en las diferentes culturas: ¿es universal el complejo de Edipo? ¿Tienen inconsciente los japoneses? Jacques Lacan decía dudar de ello. ¿Conocen los samoanos la neurosis derivada de la represión sexual? En los años treinta, la antropóloga Margaret Mead lo negaba. ¿Existe en cualquier parte la esquizofrenia como enfermedad? La etnopsiquiatría y el etnopsicoanálisis desarrollados por Géza Róheim, Georges Devereux y otros lo han puesto en cuestión y han propuesto enfoques útiles para nuestra demostración. Estos autores estudian el modo en que las culturas a lo largo del mundo tratan de forma diferente las patologías psíquicas y ofrecen ejemplos de la conducta que ha de adoptarse frente a ellas, como transformar al psicótico en chamán o exorcizar los miedos colectivos a través de rituales apropiados. Dicha corriente también ha llevado a cabo investigaciones sobre la formación del «yo» en las culturas no occidentales,[127] que han

127 Ver, por ejemplo, los trabajos de los psicoanalistas suizos Paul Parin y Fritz Morgenthaler, especialmente *Les Blancs pensent trop* [1963], Ginebra: Payot, 1966.

de tenerse en cuenta para realizar un examen más amplio del «sujeto», sobre todo si se quiere demostrar que este último es una construcción histórica.[128]

Una de las primeras tentativas emprendidas en esta dirección es la del antropólogo Pierre Clastres, que analizó cómo ciertas sociedades «primitivas» impiden la formación de un poder separado.[129] Según él, el deseo de convertirse en «jefe» puede existir en todas las sociedades, pero algunas de ellas, temiendo la instauración de estructuras duraderas de poder, han intentado y a veces logrado prevenirse contra ello. En el caso de los indios americanos, por ejemplo, las tribus amazónicas se opusieron a las sociedades andinas, que crearon vastos imperios y sociedades muy jerarquizadas. Una de las estrategias más frecuentes para canalizar la ambición de ciertos individuos consiste en atribuirles un «prestigio» sin poder real, imposible de acumular y siempre revocable. En ciertas culturas amerindias, el que disponía de una riqueza más importante adquiría el derecho a... gastar para ofrecer grandes fiestas a la comunidad y ganarse así la gratitud de los demás.[130]

Este enfoque merecería ser retomado sobre bases mucho más amplias. ¿Cómo reaccionan las diferentes culturas ante fenó-

128 En este contexto, tenemos que citar el importante libro de Rudolf Wolfgang Müller *Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätbewusstsein und Rationalität seit der Antike*, Fráncfort y Nueva York: Campus, 1977 (*El dinero y el espíritu. Contribución a la historia de la conciencia de la identidad y de la racionalidad desde la Antigüedad*), por desgracia no traducido y sin continuidad en la propia obra del autor. En él, retomando las ideas de Alfred Sohn-Rethel (ver mi introducción en Alfred Sohn-Rethel, *La pensée-marchandise*, Bellecombe-en-Bauges: Éditions du Croquant, 2010), Müller vincula el nacimiento de la forma-sujeto con el nacimiento de la forma-dinero entre los griegos.

129 Especialmente en *La sociedad contra el Estado* [1974], Barcelona: Luis Porcel Editor, 1978. Traducción de Ana Pizarro.

130 Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, op. cit., p. 167 y ss.

menos que, aunque no caen dentro de la patología individual con respecto a la «normalidad» en el grupo y presentan la apariencia de la normalidad, son consideradas como indeseables? Por retomar la tesis de Lasch, que la angustia original de la separación forme parte de la historia de cada individuo en cualquier contexto sociohistórico y no pueda remitirse a una represión venida del exterior (como es el caso de la entronización del superyó a través de la amenaza de la castración, según los freudomarxistas), y que en consecuencia ninguna reforma de la educación o de la cultura en general pueda garantizar jamás una infancia sin fricciones ni angustias, no significa que dicha angustia deba recibir las mismas respuestas en todas partes. A lo largo de su evolución, la humanidad ha elaborado maneras muy diferentes de hacerle frente, y no todas las soluciones valen lo mismo. Afrontar el trauma, reconocer la separación y aceptar soluciones sustitutivas —los «objetos transicionales», desde el juguete y el objeto artesanal hasta el arte, pero también la amistad y el amor— no son lo mismo que negar la separación y aferrarse durante toda la vida a fantasías que permitan mantener las ilusiones de omnipotencia originales (incluida la fantasía de unirse al padre del sexo opuesto y tener un hijo con él o ella, negar la realidad de la castración y de la diferencia de los sexos, etc.). El recorrido del individuo a este respecto no depende solo de las circunstancias individuales. El entorno puede empujarlo en una dirección o favorecer otra distinta. Pero este entorno no se reduce al medio familiar —como quiere el psicoanálisis «clásico»— ni solo a la clase social, como habría dicho el primer Fromm. También existe una influencia notable —e incluso determinante— de lo que aquí hemos llamado a menudo el «principio de síntesis social» o los «*a priori* sociales».

Ya hemos evocado el peligro de privilegiar las «soluciones regresivas en detrimento de las soluciones evolucionistas» en lo que atañe al problema de la separación del que habla Lasch refiriéndose a Janine Chasseguet-Smirgel. Esta idea merece ser retomada.

Aunque Lasch se mantiene alejado de todo discurso formulado en términos de crítica de la economía política incluso cuando examina el papel de la «mercancía» —que él identifica con su forma «concreta»: el objeto de consumo producido a escala industrial—, comprende bien los efectos psicológicos del consumo de mercancías: «El estado de absoluta dependencia en el que el consumidor se encuentra frente a esos sistemas de asistencia complejos y altamente sofisticados, y en términos más generales de bienes y servicios provenientes del exterior, recrea ciertos sentimientos infantiles de impotencia. Mientras que la cultura burguesa del siglo XIX reforzaba los modos de comportamiento anales —acumulación de dinero y de bienes, control de las funciones fisiológicas y del afecto—, la cultura de consumo de masas del siglo XX recrea los modos orales en un estadio de desarrollo emocional anterior, en el momento en que el niño depende enteramente del pecho materno. El consumidor vive su entorno como una suerte de extensión de ese pecho, una veces satisfactorio y otras frustrante». Ni la realidad ni el yo se presentan como sólidos y duraderos. «El consumidor se encuentra frente a un mundo percibido como el reflejo de sus deseos y de sus miedos: un poco porque la propaganda que rodea a las mercancías las presenta de forma muy seductora como medios para hacer realidad sus sueños, pero también porque la producción de mercancías por su propia naturaleza sustituye el mundo de los objetos duraderos por productos desechables concebidos para una obsolescencia inmediata».[131]

La producción y el consumo de mercancías estandarizadas, sustraídas a cualquier control por parte de los individuos, constituyen pues lo opuesto a esos «objetos transicionales» —los productos de un trabajo «sensato», salido del juego— que, como hemos vistos,

131 Christopher Lasch, *The Minimal Self*, op. cit., p. 34. Es de destacar que esta obra fue escrita entre quince y veinte años antes que *La corrosión del carácter* de Richard Sennett y *Modernidad líquida* de Zygmunt Bauman.

representan para Lasch la única forma posible de establecer una relación «amistosa» con el mundo y de aliviar el peso de la «condición humana».[132] Por imprecisa que sea la concepción que Lasch se hace del capitalismo y por discutibles que sean sus referencias positivas (trabajo, comunidad, familia e incluso religión), aquí despliega un argumento muy potente: el capitalismo ha acarreado una auténtica regresión antropológica. Ha destruido los medios, modestos pero eficaces, con los cuales la humanidad trataba desde hace tiempo de dominar las contradicciones de la vida. El capitalismo los ha hecho pedazos con el solo fin de vender mercancías.

Para Lasch, pues, el conflicto entre pulsiones y civilización no es reductible a las circunstancias históricas, sino que está anclado en la estructura misma de las pulsiones tal como esta se manifiesta ya en el recién nacido. Lo que cambia históricamente, y puede constituir un objeto de crítica, son las respuestas —regresivas o evolutivas— a la angustia original aportadas por las diferentes civilizaciones. Lasch condena la sociedad mercantil —sin nombrarla así—, porque impone respuestas a este problema particularmente regresivas. Es pues en este punto donde su crítica de la sociedad de consumo se encuentra con la de Marcuse, aunque aligerada de algunas ilusiones. En cualquier caso, parece particularmente apropiada para nuestra época, caracterizada por la captación del deseo por la mercancía.

Desde esta perspectiva, se puede calificar de regresión a gran escala el establecimiento de un mundo de mercancías estandarizadas y de usar y tirar, con el cual el sujeto no puede establecer relaciones duraderas y personales. Ya no hay entorno en el que el sujeto pueda reconocerse y que pueda reconocer como fruto de su encuentro con el mundo («la forma de una ciudad cambia más

132 Podríamos establecer un paralelismo con la distinción propuesta por Ivan Illich algunos años antes entre «objetos convivenciales» y «objetos industriales».

rápido que el corazón de un mortal...»). Como hemos dicho, las tecnologías y las mercancías favorecen una relación mágica y todopoderosa con el mundo y contribuyen a mantener al individuo en un estadio precoz de su evolución.

Un discurso similar se aplica a las experiencias fusionales que no son en esencia ni narcisistas ni no narcisistas. La búsqueda de experiencias fusionales en cuanto retorno a la unidad primaria existe también en numerosos contextos no necesariamente narcisistas: el baile y la música, el alcohol u otras drogas, la aspiración mística o la adoración de un ideal, el carnaval y la multitud, por no hablar del amor, son evidentemente experiencias universales. Lo que caracteriza a la sociedad narcisista son la importancia y los rasgos específicos que en ella adopta la búsqueda de una fusión momentánea. Así, la música clásica consiste en una alternancia entre momentos de separación —de tensión— y de armonía y unión feliz. De ahí que Lasch pueda decir que el arte, en cuanto objeto transicional, puede calmar la angustia de separación que nos persigue durante toda nuestra vida: aquí la separación no es negada u ocultada, sino reconocida en primer lugar para después ser superada (en ciertos momentos). La experiencia de la música clásica es por eso muy diferente de la de un concierto de rock, una *rave party* o una *love parade* acompañada de música tecno, que se acercan más bien a la relación que uno puede mantener con las drogas duras.

La educación del gusto de los niños pequeños ofrece otros ejemplos de soluciones «regresivas» o «evolutivas» propuestas por las diferentes culturas a lo que constituye un punto de partida del proceso individual de humanización. Espontáneamente, a los niños pequeños solo les gustan los sabores dulces; rechazan la acidez y aún más el amargor, pero aceptan sin dificultad, pasado algún tiempo, lo salado. Si los adultos no les obligan a probar alimentos amargos, jamás tomarán la iniciativa de hacerlo; pero es de todo punto posible dejarlos en esa condición inicial, algo que en la actualidad es lo más frecuente. Toda una industria multinacio-

nal, desde la comida rápida a los productores de bebidas azucaradas y galletas, despliega medios descomunales para mantener a los «consumidores» en este estado de privación sensorial. Pero más allá del aspecto estrictamente económico, esto forma parte de una infantilización general ligada al narcisismo de la que volveremos a hablar en el capítulo siguiente. Como en cualquier otro caso, una solución «evolutiva» debe reconocer una insuficiencia inicial del ser humano y empujarlo en el sentido de una superación de tal condición, aun a costa de enfrentarse a ciertas resistencias. Al querer pasar furtivamente de lado por estas encrucijadas entre «el ancho camino del vicio y la estrecha senda de la virtud», nos arriesgamos a perder el acceso a regiones completas de una riqueza humana elaborada durante muchas generaciones y, en este caso preciso, a no acceder a la plenitud de la experiencia gustativa.[133]

Como vemos, no se trata en absoluto de proponer un retorno a la naturaleza, como quería Rousseau, ni de entonar el elogio incondicional de la infancia, de moda durante tanto tiempo. El ser humano no nace perfecto para después ser pervertido por la sociedad. Las restricciones que esta última le impone al individuo durante su evolución no son siempre simples emanaciones de un ineludible «principio de realidad», y a las cuales solo podrían oponerse los «utopistas», los «inmaduros», los «fanáticos» o los «ideólogos abstractos». Buena parte de dichas restricciones sirven para hacer que perduren las sociedades fetichistas que las han engendrado. No tendría sentido alguno oponerles una «libertad» de todo punto abstracta, sobre todo cuando hablamos de la infancia. El problema reside menos en el hecho de que se trata de restricciones en cuanto tales que en el hecho de que tales restricciones impiden, más allá de lo que es necesario, el acceso de los individuos a la plenitud de la vida tal como la evolución social y cultural la ha hecho posible. No obstante, las soluciones ofrecidas varían significativamente incluso si todas las culturas que existen o han existido nos parecen de una manera u otra más represivas de lo «necesario», por ejemplo, en lo que atañe al estatus de las mujeres. Pero esto no significa que tales soluciones se pierdan en una noche en la que todos los gatos son pardos ni que se pueda identificar un «progreso» que habría acarreado una ampliación gradual de las libertades y que nos situaría hoy en la cumbre de la historia; ni tampoco a la inversa: en el final de una regresión continua desde que la edad de oro se acabó.

133 ¿Será que tal vez la humanidad en su conjunto se ha cansado de los esfuerzos milenarios para convertirse en adulta y finalmente quiere relajarse abandonándose a las sirenas del infantilismo?

Sería interesante establecer una clasificación de las culturas y las sociedades humanas según las soluciones que aportan a los límites de la condición humana, tales como la angustia de la separación, los deseos incestuosos y las pulsiones destructivas. Quizá la sociedad mercantil figuraría en ella como la sociedad más «regresiva», aquella que más ha contribuido a impedir la maduración de los individuos, aquella que ha renunciado a una gran parte de las conquistas de las sociedades anteriores. Esto permitiría fundamentar la afirmación según la cual el capitalismo entra en el ámbito de una «ruptura antropológica», una «regresión generalizada», una «descivilización», una «barbarización» o una «antropogénesis al revés». Entre los elementos constitutivos de la «condición humana» con los que ha de habérselas toda cultura se encuentra en primer lugar lo que podríamos llamar la «agresividad», la «pulsión destructiva» o la «pulsión de muerte». La agresividad ha sido uno de los principales retos del debate entre la izquierda y la derecha sobre las libertades posibles y las coacciones necesarias. En este punto, los frentes tendían a estar particularmente claros. Para la derecha, la tendencia a la agresividad forma parte de la naturaleza más profunda y más «animal» del hombre, y justifica por sí misma la existencia de instituciones que tienen como objetivo canalizar y limitar lo que nunca se puede suprimir.

Para la izquierda, la agresividad no es más que la consecuencia de circunstancias que, tanto en el plano individual como en el colectivo, producen tensión y frustración; naturalmente, pueden existir posiciones intermedias. La guerra, que según Hobbes, Carl Schmitt o Samuel Huntington, es una invariante antropológica, se explica según la izquierda por la avidez y la rapacidad de las clases dominantes. El enfoque que proponemos aquí no trata, sin embargo, de saber si las sociedades «engendran» necesariamente la agresión y la destrucción, sino cómo las «administran». Hemos visto que la «ausencia de mundo» que caracteriza al valor corresponde al mundo vacío del narcisista; del mismo modo, veremos que la expansión de la «pulsión de muerte» en el mundo contemporáneo es igualmente una consecuencia de la forma-sujeto, y sobre todo de su implosión final.

El atomismo social —es decir, la separación radical entre los miembros de la sociedad causada por el trabajo abstracto en cuanto principio de síntesis social— da lugar a las fantasías de fusión total que caracterizan al narcisista. Este aislamiento es evidentemente un producto de la historia, y no una constante biológica. Lo que engendra las formas contemporáneas de la descomposición individual y colectiva no es, pues —como a menudo se piensa—, una falta de subjetividad —es decir, una acceso insuficiente al estatus de sujeto—, sino más bien un exceso de la forma-sujeto. La constitución fetichista-narcisista es contradictoria en sí misma y, en consecuencia, dinámica; tiende hacia una salida catastrófica tratando de aniquilar lo que se ha proyectado hacia fuera: está animada, en efecto, por una «pulsión de muerte». La razón moderna siempre tiene su reverso oculto e «irracional»; como hemos dicho, Sade es la cara oculta de Kant.

Existe un vínculo entre dos procesos que se desarrollan en paralelo: la disolución del sujeto en el narcisismo —y al mismo tiempo, su constitución a través de él—, que desde su «nacimiento» en el siglo XVII constituía su núcleo, y la disminución del valor

creado a causa de la sustitución del trabajo vivo por las tecnologías. Estas dos trayectorias han entrado en su fase aguda desde hace alrededor de medio siglo. Existe una identidad entre el sujeto moderno y el valor en el nivel más profundo: el de las *formas básicas* que preordenan todo contenido concreto. Estos verdaderos *a priori* conllevan el mismo vacío, la misma indiferencia con respecto al mundo, la misma autorreferencialidad: tal identidad desemboca finalmente en la aniquilación del mundo y de sí mismo. Es la última palabra del sujeto y del valor. Sin duda, los modos de vida precapitalistas estaban lejos de ser perfectos, pero al menos no eran portadores de estas características.

3
EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO FRENTE AL FETICHISMO

A RIESGO DE RESULTAR esquemáticos, podemos distinguir dos fases en la «historia psíquica» del capitalismo de los últimos doscientos cincuenta años: una primera fase «edípica» y una segunda fase «narcisista». La fase «edípica», marcada por estructuras autoritarias y un superyó muy visible y muy «masculino», constituía una continuación directa de ciertas estructuras premodernas. La fase «narcisista» se inauguró de forma limitada en los años veinte, aunque sus premisas pueden encontrarse en la cultura artística bohemia —en especial, la francesa— de la segunda mitad del siglo XIX, cuyo paradigma es Baudelaire, y antes incluso en los románticos. Fue frenada por el ascenso de los totalitarismos y comenzó a imponerse más ampliamente en los países occidentales después de la Segunda Guerra Mundial, efectuando a continuación un verdadero salto cualitativo después de 1968. Como hemos dicho, esta victoria del narcisismo no es otra cosa que el devenir-visible de la esencia oculta, del núcleo de la sociedad mercantil, que se remonta al menos a la época de Descartes.

Evidentemente, la «capa geológica» narcisista no ha sustituido o desplazado simplemente a la capa edípica, pues tanto cada psique individual —y Freud no se cansaba de repetirlo recurriendo a la imagen de Roma y de sus heteróclitas construcciones— como la psique colectiva son mosaicos de elementos que datan de diferentes épocas, que se solapan y se superponen, se amalgaman y se oponen en las más variadas combinaciones. Sería de todo punto erróneo imaginar que la fase autoritaria se halla simplemente detrás de nosotros, ya sea para lamentarlo, como hace el reaccionario, ya para alegrarse, como hace el progresista optimista. El error opuesto es, sin embargo, más frecuente y consiste en seguir identificando el sistema capitalista con las estructuras edípicas, como si nada esencial distinguiese la situación actual de la del siglo XIX. En el llamado pensamiento «posmoderno», las formas narcisistas a menudo se toman equivocadamente incluso por instancias de liberación. En efecto, si identificamos el capitalismo con solo una de sus fases —la fase rígida, piramidal, abiertamente autoritaria—, nos arriesgamos a no comprender gran cosa de su fase «líquida», como la llama Zygmunt Bauman en oposición a la fase «sólida» anterior. La vida posmoderna consiste en hacer de la felicidad individual el fin de la sociedad. Al individuo ya no se le pide que se sacrifique por los intereses del colectivo, y es la satisfacción de sus deseos, y no el cumplimiento del deber, lo que se propone como regla general de vida: de aquí derivan relaciones más distendidas y menos jerárquicas entre las clases sociales, entre los viejos y los jóvenes, los hombres y las mujeres, los blancos y los no-blancos; la movilidad social, la posibilidad de «elegir» el propio destino independientemente de los orígenes de cada cual (sociales, geográficos, sexuales, etc.), en lugar de un guion redactado de antemano y recibido al nacer; la libertad sexual, extendida incluso a las «minorías sexuales»; la educación respetuosa con la personalidad de los

niños, tanto en la familia como en la escuela; la posibilidad para las mujeres de realizar las mismas elecciones que los hombres.

Los espíritus críticos replicarán inmediatamente que no se trata «más que» de una «apariencia», que esto, en el mejor de los casos, solo es verdad muy parcialmente. Hay que continuar luchando para llegar a una igualdad real y al ejercicio de una democracia verdaderamente inscrita en la vida cotidiana, porque tales avances no se han realizado más que a medias en el mejor de los casos. Además, están permanentemente amenazadas de abolición; las fuerzas reaccionarias están siempre al acecho para anular dichas conquistas y volver a la sociedad de antaño. Sin duda, no faltan los ejemplos susceptibles de confirmar esta visión de los hechos. La sociedad «líquida» es en efecto una tendencia, muy fuerte desde luego, pero que no ocupa la totalidad del campo social. Es cierto que incluso los reaccionarios de hoy son necesariamente posmodernos y «líquidos», y que ya ni siquiera los neofascistas marchan marcando el paso de la oca. Pero todo esto no basta para explicar por qué la visión maniquea de una lucha entre progreso y reacción, tinieblas y luces, termina por avalar, sin quererlo siempre, las formas de dominación más recientes, que son también las más insidiosas, de la sociedad capitalista.

Desde finales de los años noventa, una serie de autores —psicoanalistas de profesión o no— que tienen como referente el pensamiento de Jacques Lacan han estado llevando a cabo, a través de las categorías del psicoanálisis, un estudio de la forma-sujeto que corresponde a la realidad «líquida». La crítica que estos autores hacen al «delirio occidental» se encuentra entre las tentativas más importantes de comprender las evoluciones más recientes de la forma-sujeto, sobre todo en su dimensión cotidiana.[1] Su análisis de las

1 Su enfoque presenta algunas afinidades con la crítica elaborada en el mismo momento por Jean-Claude Michéa, que ya hemos analizado en «¿*Common decency*

formas de subjetividad que se han establecido con el neoliberalismo —hablan en efecto de (neo)liberalismo más que de capitalismo, como veremos de forma más precisa— se apoya en la constatación de una *abolición de todos los límites*. Uno de los primeros libros de esta tendencia, publicado en 1997 por Jean-Pierre Lebrun,[2] llevaba por cierto el título de *Un mundo sin límite*. El psicoanalista Charles Melman recuerda en su libro de entrevistas con Jean-Pierre Lebrun, *El hombre sin gravedad*,[3] que, durante dos siglos, Hilbert, Gödel, Marx y Freud se dedicaron a detectar los *límites*. Pero «el siglo que se anuncia será el de su cese: ya no hay imposible», y los iniciadores de este viraje fueron «Foucault, Althusser, Barthes, Deleuze, que proclamaron el derecho no a la felicidad, sino al goce». Dany-Robert Dufour ha anunciado que uno de los diez mandamientos de la economía psíquica del liberalismo triunfante proclama: «¡Liberarás tus pulsiones y buscarás un goce sin límites! (Lo cual desemboca en la destrucción de una economía del deseo y en su sustitución por una economía del goce)».[4]

En una serie de libros publicados sucesivamente después de 2000, Dufour ha analizado con un talento innegable los orígenes, la historia y el presente de la economía psíquica del mercado ilimitado. Dufour dice estar de acuerdo con Melman y Lebrun cuando afirman que el paso de la economía del deseo a la economía del

o corporativismo?», en *Crédito a muerte*, Logroño: Pepitas, 2011. Traducción de Diego Luis Sanromán.

2 Jean-Pierre Lebrun, *Un mundo sin límite: ensayo para una clínica psicoanalítica de lo social* [1997], Barcelona: Ediciones del Serbal, 2003. Traducción de Esther Rippa.

3 Charles Melman, *L'Homme sans gravité. Jouir à tout prix*, París: Denoël, 2002 [*El hombre sin gravedad: gozar a cualquier precio*, Universidad Nacional de Rosario, 2005].

4 Como el propio Dufour resume en una entrevista publicada en el sitio psychasoc.com (www.psychasoc.com/layout/set/googlesitemap/Kiosque/Le-Divin-Marche).

goce es una reverberación «en la economía psíquica de las modificaciones que se han producido en la economía mercantil con la extensión del liberalismo».[5] Estos autores constatan, pues, que el inconsciente se ha modificado mucho desde la época de Freud y que sus formas actuales —que consideran como muy negativas— son una consecuencia de los cambios que se han dado en las otras esferas, y en especial el paso hacia la economía liberal.[6] Dufour recorre las numerosas etapas de la instauración del espíritu liberal y le reserva un puesto de «honor» a Bernard de Mandeville y su *Fábula de las abejas* (1714). Desde su punto de vista, el liberalismo consiste en la abolición de todo lo que a partir de la infancia limita las pulsiones y las pasiones espontáneas del ser humano; se presenta como una liberación del individuo, y desde este punto de vista parece haber ganado completamente la partida durante los últimos decenios. En realidad, esta liberación tenía otro objetivo, según Dufour: transformar a los sujetos autónomos en consumidores dóciles, en un rebaño de «egogregarios»[7] fáciles de gobernar y dispuestos a tragarse todo lo que la industria les ofrezca. La «autonomía» del sujeto anterior habría sido fruto de una interiorización de la necesidad de remitirse a un gran «Otro», una necesidad

5 Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale*, París: Denoël, 2007, p. 304.

6 Los tres autores que analizamos aquí —Dufour, Lebrun y Melman— no coinciden en todo; además, los dos últimos se limitan sobre todo al ámbito clínico. No obstante, a efectos de nuestro discurso, no tendremos en cuenta más que aquello que tienen en común, de ahí que los llamemos sencillamente los «neolacanianos», sin querer definir una escuela ni nada por el estilo.

7 En lugar de hablar de «narcisismo» o de individualismo, Dufour prefiere el término «egoísmo», y sobre todo «egoísmo gregario». Dufour le reprocha a Christopher Lasch que olvide que la sociedad actual conlleva una *falta* de narcisismo primario, de amor propio. Ver Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché*, op. cit., p. 24.

que en último término se remontaría a la *neotenia*:[8] «El hombre es un animal que viene al mundo inacabado, no finalizado y, en consecuencia, privado de objetos que, en el caso de los demás animales, están prescritos por el código genético. Sin duda, la naturaleza fluye dentro del hombre y lo empuja con mucha fuerza hacia... pero él no sabe qué».[9] De ahí que, por su propia esencia, necesite un gran Sujeto, aunque sus figuras puedan cambiar históricamente: tótem, *physis*, dios, rey, pueblo, raza, nación, proletariado... Cuando un ídolo ya no sirve, se le mata y se crea otro, por más que uno se considere ateo.[10] En el antiguo orden patriarcal y religioso, ese Otro que permitía acceder al estatus de sujeto era una figura exterior; más tarde, Kant y Freud transfirieron al «padre», y la autoridad en general, durante mucho tiempo sinónimos de sometimiento, al interior del individuo, creando así un «sujeto fuerte». Según Kant, es la figura del amo la que «permite someter al hombre a las leyes de la humanidad (que el hombre no lleva dentro de sí mismo, sino que ha de elaborarlas)»,[11] a condición de que el amo permita al sujeto prescindir de él.[12]

8 Resulta bastante curioso que el concepto de neotenia fuera ya utilizado en 1963 por el sociólogo Georges Lapassade en su libro *L'Entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme*, París: Minuit, 1963, con una intención diametralmente opuesta a la de Dufour: mientras que para este último la neotenia explica la necesidad de que el pequeño humano sea guiado y «completado» durante mucho tiempo por un adulto, Lapassade obtenía de ella la justificación de una rebelión juvenil permanente contra los peligros de la esclerosis social.

9 Dany-Robert Dufour, *Le délire occidental et ses effets actuels dans la vie quotidienne : travail, loisir, amour*, París: Les Liens qui libèrent, 2014, p. 169 [*El delirio occidental y sus efectos actuales en la vida cotidiana: trabajo, amor y ocio*, Barcelona: MRA Ediciones, 2015. Traducción de Montserrat Nofre].

10 Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché*, op. cit., p. 99.

11 Ib., p. 100.

12 Ib., p. 188.

El trascendentalismo de Kant y el psicoanálisis freudiano serían, pues, los grandes adversarios del liberalismo. En realidad, el psicoanálisis concuerda con el liberalismo en la afirmación de que la pulsión es egoísta por naturaleza y no aspira más que a su propia satisfacción; pero Freud también sabía que «hay que realizar una sustracción de goce en esa pulsión liberada, y esto desde la formación del individuo, si no después es demasiado tarde»; una convicción que procedería de su formación kantiana.[13] Dufour recuerda que, según Freud, el imperativo categórico de Kant era heredero directo del complejo de Edipo, añadiendo así a la moral kantiana el dispositivo inconsciente que conduce al sujeto a la conciencia. En efecto, para poder funcionar, la ficción paterna —de la que existen numerosas variantes en la historia— debe permanecer inconsciente y no ser reconocida como una ficción,[14] sin lo cual ninguna cohesión social sería posible.

A través de la educación y de la autoeducación, el hombre se convierte en dueño de sí mismo. Aprende, en efecto, a dominar sus pasiones y a aceptar los límites, de los cuales los primeros son siempre la renuncia a la madre y la aceptación de la diferencia de los sexos y las edades, así como la prohibición del incesto que resulta de ello. Toda la cultura humana se basa en esta aceptación. El liberalismo de mercado ha hecho volar en pedazos estas construcciones seculares y milenarias con el solo fin de vender más mercancías: el *deseo* —que a menudo se contenta con un sustituto (la neurosis lo es, y también la sublimación) o con una representación en general, con una metáfora— es reemplazada por el *goce directo*. Así, hoy en día se proclama un derecho universal e ilimitado al goce, que se manifiesta en un consumo desenfrenado de mercancías y en una pérdida completa de autonomía con res-

13 Ib., p. 309.

14 Ib., p. 318.

pecto a las propias pulsiones. Dufour constata que «la explotación a ultranza de la pulsión, especialmente con fines mercantiles, destruye al sujeto que es su fuente», y señala que entre las consecuencias más visibles del liberalismo se encuentra la difusión masiva de la pornografía.[15] Esto constituye la condición ideal para una nueva forma de tiranía. La abolición de la figura del maestro y de la propia idea de educación, combinada con el rechazo de toda regla en nombre de la libertad, fue defendida ardientemente por Michel Foucault, Roland Barthes, Gilles Deleuze y Pierre Bourdieu: «El cuento chino de las filosofías posmodernas [...] consistió en creer que el pequeño sujeto habría podido apañárselas perfectamente por sí solo si las instituciones y los grandes Significantes despóticos no se hubiesen empeñado en alienarlo».[16] El verdadero objetivo de la escuela debería ser, según Dufour, permitir a los jóvenes que controlen sus pasiones (en el sentido etimológico del término). En la Antigüedad, la música, la danza, la poesía y la gramática enseñaban el dominio de sí y la armonía con el fin de transformar la pasión (en la cual el sujeto permanece «pasivo») y el grito en expresión, transformando la desmesura en mesura.[17]

Dufour asume plenamente la tesis —que también es la nuestra— según la cual el abandono de lo religioso producido por la modernidad solo es aparente, porque vino seguido de la aparición de una nueva divinidad: el Mercado.[18] Sin embargo, el mercado jamás podrá sustituir realmente a la religión: solo funciona en pre-

15 Desde su título mismo, *Le Divin Marché* es una comparación entre las palabras del «divino marqués», Sade, y la lógica capitalista, que responde a las consideraciones que hemos desarrollado en el primer capítulo.

16 Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché*, óp. cit., p. 187.

17 Ib., p. 191.

18 No estamos saliendo de la religión y la trascendencia, sino de lo trascendental de Kant y Freud, es decir, de la razón y la Ilustración (ib., p. 118).

sente y «no provee a los hombres en la ficción de aquello que les falta en lo real». Deja que los «pequeños sujetos» se las arreglen con su «necesidad de origen». El Mercado «ya no viene a completar la naturaleza en aquello que esta no ha realizado», mientras que la neurosis clásica «implica esa estructura de alienación del Otro que representa el origen».[19] Para salir de verdad de la religión, habría que salir del «liberalismo total», que cree en un espíritu oculto que vela por la armonización espontánea de los intereses y los vicios privados, y reintroducir la regulación en todas las economías humanas.[20] Dufour recuerda que Adam Smith también era teólogo y que quería establecer el libre mercado y la «mano invisible» como una nueva forma de providencia. Para Smith, que tomó lo esencial de su argumentación de Mandeville —sin sus aspectos más provocadores—, era posible sustraerse a toda moral.[21] Kant y Smith se proponían aplicar la lección de Newton a la vida social,[22] y el «interés egoísta» desempeñó en la obra del segundo el mismo papel que la «atracción» en la teología científica de Newton. No obstante, según Smith, había que *desregular* todo lo posible para que el designio divino se realizase, mientras que, según Kant, había que *regular*. Toda la modernidad consistía en un equilibrio entre estas dos tendencias, pero la desregulación moral, política y económica pronto se hizo con todas las esferas de la vida. No se trata solamente de «desregulación», económica: Dufour ve en Foucault a un profeta de la desregulación debido a su elogio de la locura, lo que explicaría por qué también es apreciado por la

19 Ib., p. 191.

20 Ib., p. 337.

21 Ib., p. 103.

22 Ib., p. 134.

derecha.[23] Del mismo modo, el sujeto «esquizo» de Deleuze es el sujeto ideal del mercado, como lo es el *hacker* o el *raider* (predador empresarial).[24] Al quebrar los «significantes despóticos» de los que habla Deleuze, finalmente es el mercado el que se impone como amo. Según Dufour, Deleuze va incluso más allá del liberalismo: para el autor del *Anti Edipo*, puesto que toda identidad es paranoica, hay que estar inventando de nuevo todo el tiempo. Algo que, como observa Dufour, responde perfectamente al nuevo espíritu del capitalismo, al que no le gustan los sujetos propietarios de sí mismos.[25] Deleuze quería ir más rápido que el propio capitalismo introduciendo el lenguaje de la economía en el análisis de los procesos simbólicos.[26] Su elogio del «nomadismo» y de la «máquina» ha sido plenamente recuperado por las estrategias más recientes del *marketing*.[27]

A pesar de las intenciones expresas de estos autores, según Dufour, sin duda existe un riesgo de reforzar la barbarie capitalista como consecuencia del «hundimiento posmoderno de las dos re-

23 Ib., p. 127. Dufour cita a François Ewald y Blandine Kriegel como intérpretes «de derechas» de Foucault.

24 Ib., p. 109.

25 Ib., pp. 171-172.

26 Ib., p. 175.

27 Incluso Slavoj Žižek, por lo general admirador de Deleuze, lo dice: «Imitación impersonal de los afectos, [...] comunicación de intensidades afectivas por debajo del nivel del significado, [...] explosión de los límites de la subjetividad auto-contenida y acoplamiento directo del hombre a la máquina, [...] necesidad que uno tiene de reinventarse sin tregua, abriéndose a los innumerables deseos que nos empujan hasta el límite. *Hay, efectivamente, algunas características que justifican llamar a Deleuze el ideólogo del capitalismo tardío*» (*Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia: Pre-Textos, 2006. Traducción de Antonio Gimeno. Citado por Maxime Ouellet, «Les "anneaux du serpent" du liberalisme culturel: pour en finir avec la bonne conscience», disponible en www.palim-psao.fr.)

ferencias simbólicas fundadoras mediante las cuales se regulaba el nudo edípico, identificado por Freud como el núcleo del proceso civilizatorio».[28] Es algo que se puede constatar, prosigue Dufour, en el aumento del incesto y de las violaciones de niños, que expresan la negación de la diferencia generacional. Antes había deseos prohibidos —el deseo por la madre, clásicamente—, a los que en consecuencia había que renunciar. No existía un psicoanálisis —de tipo deleuziano, dice Dufour— que alentase a nadie a considerar su realización y escapar del nudo edípico, por ejemplo, cambiando de sexo *realmente*.[29] Esto todavía no permite, sin embargo, hacer niños. Pero pronto se creó un *mercado de niños*, que una vez más ha permitido al capitalismo salir del apuro.

También para Charles Melman, el inconsciente del «hombre liberal» es diferente del de Freud. El «liberalismo psíquico» ofrece la posibilidad de tener múltiples vidas, de experimentar goces plurales, de explorar todas las situaciones, incluso en lo que atañe a las identidades sexuales. Esto «en ocasiones [conlleva] evidentemente efectos de desrealización. No es la poligamia, sino la polisubjetividad», en la que el sujeto intenta simultánea o sucesivamente «varios recorridos totalmente diferentes desde un punto de vista subjetivo».[30] La nueva economía psíquica no nos hace adultos al emanciparnos del padre, sino que nos convierte en niños de pecho, enteramente dependientes de la satisfacción. La nueva economía psíquica es la ideología del mercado. «Es anónima, no

28 Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché*, óp. cit., p. 85.

29 Melman, por su parte, observa que el derecho —que se propone «seguir la evolución de las costumbres»— ahora se niega a reconocer la diferencia sexual y quiere imponer una igualdad perfecta en todas partes. De tal modo, la sociedad prolonga la negación infantil de la diferencia sexual (*L'Homme sans gravité*, óp. cit., p. 2002).

30 Ib., p. 117.

tiene responsable, y esto es lo que la hace desconcertante».[31] El discurso de Melman se presenta como una crítica radical de la mercantilización: «El proceso no depende de nadie, dicho de otro modo, no depende de ninguna ideología. Depende únicamente de los pueblos cuya expansión económica acelerada, magnífica, globalizada, para alimentarse necesita ver cómo se rompen las timideces, los pudores, las barreras morales, las prohibiciones. Y esto con el fin de crear poblaciones de consumidores ávidos de un goce perfecto, adictos y sin límites. Ahora nos encontramos en una situación de adicción con respecto a los objetos».[32]

Al igual que Dufour, Melman constata una desimbolización general: ya no se trata, como antes, de un «enfoque organizado por la representación, sino de ir al objeto mismo»;[33] lo que se espera son satisfacciones de objeto, no representaciones.[34] Lo que liga la nueva economía psíquica a la nueva economía sin más es «que en cierto modo se trata de una nueva relación con el objeto, que hace que este valga no por lo que representa, por aquello de lo que es representante, sino por lo que es».[35] Los anuncios publicitarios que hacen explícitas las fantasías impiden fantasear y la literatura que renuncia a la metáfora en provecho de un lenguaje supuestamente directo impide imaginar. Hasta el poder político se hunde en la barbarie cuando ya no es simbólico y «busca defender y proteger únicamente su existencia en cuanto poder».[36]

31 Ib., p. 224.

32 Ib., pp. 69-70.

33 Ib., p. 24.

34 Ib., p. 34.

35 Ib., p. 68. Se trata, pues, de una crítica inversa a la crítica del espectáculo, según la cual la representación ha sustituido a la realidad.

36 Ib., p. 80.

¿Invocar la autoridad para escapar del mercado?

Nos parece que estos análisis dan cuenta de ciertos aspectos de la subjetividad contemporánea que poca gente quiere ver, especialmente aquellos que no entran en el esquema convencional del progreso y la reacción. En ellos se expresa una decidida oposición a la *French Theory* y al panteón donde ahora están alojados los eternos Foucault, Deleuze, Althusser, Barthes, etc., que a menudo pasan por el *nec plus ultra* de la contestación intelectual. Es evidente que Dufour, Melman y Lebrun no le bailan el agua a un público deseoso de ver reconocidas ciertas actitudes —tales como la fascinación por las formas no ortodoxas de sexualidad y de filiación— como las nuevas fronteras de una civilización emancipada en vías de realización.

No obstante, hay ciertos límites de su discurso que pronto se hacen patentes. Para empezar, como en casi todos los autores contemporáneos, su crítica del «capitalismo» se limita solo a la del neoliberalismo, incluso cuando lo llaman «hipercapitalismo» o «capitalismo posmoderno». Implícita o explícitamente, se oponen las «derivas» de un capitalismo «malsano», que se habría establecido después de 1970, al capitalismo más «sólido» del pasado. Dufour, por ejemplo, lamenta el paso del «capitalismo de los empresarios» al de los accionistas y, en consecuencia, la financiarización de la economía.[37] Cree ver en él la «tiranía sin tiranos» de la que hablaba Hannah Arendt,[38] como si esta no hubiese existido previamente. En su crítica de las grandes instituciones financieras internacionales como el FMI, o en sus ilusiones con respecto

37 Ib., p. 146.

38 Ib., p. 150.

a la democracia, los ciudadanos o la economía «participativa»[39] —ya sea en la fábrica o a través de las redes[40]—, o bien en sus propuestas sobre un «mejor reparto del trabajo»,[41] Dufour se muestra muy poco original.

La nostalgia del capitalismo supuestamente «sano» del orden keynesiano-fordista está bastante extendida hoy en día, sobre todo en Francia. En el caso de los neolacanianos viene acompañada de la nostalgia del «sujeto fuerte» y las «realidades sólidas» como el trabajo, la escuela «republicana» y la familia. La nueva economía psíquica aparece así como una especie de réplica psíquica de la financiarización.[42] Sin embargo, no establecen vínculo alguno con las estructuras fundamentales del capitalismo (el valor y el trabajo abstracto). En lugar de hacer la crítica del sujeto, se deplora su *declive*. A Kant se lo presenta como aquel que opuso la «dignidad» al «precio» de una cosa y que, en consecuencia, dio fuerzas al individuo para resistir a la permanente seducción efectuada por el consumo. Su papel de adalid del espíritu abstracto y puramente formal que caracteriza a la sociedad mercantil queda silenciado. La interiorización de las normas sociales, en la que Dufour ve el gran mérito de Kant, tiene un reverso que Dufour deja por completo de lado: tales normas no son neutras, no representan «la cultura» en cuanto tal, frente a la cual no existiría más que la barbarie. Bien al contrario, las normas específicas defendidas por Kant son en sí

39 Dany-Robert Dufour, *Le délire occidental*, óp. cit., p. 160.

40 Ib., p. 228.

41 Ib., p. 312.

42 Lebrun considera que «es en este preciso lugar en el que *la subjetividad de nuestra época* anuda lo que Freud llamaba preedípico —que ahora incluye a los dos sexos— y el neoliberalismo», antes incluso de hablar de «la subjetividad neoliberal, que interioriza psíquicamente el modelo del mercado» (Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limites*, óp. cit., p. 16-17).

mismas, como hemos visto, posibles vehículos de la barbarie, sobre todo en su promoción de «leyes» sin contenido a las que habría que obedecer sin preguntar.

Una gran parte de los fenómenos sociales y psicológicos descritos por Dufour, Melman, Lebrun y otros existían mucho antes de la era neoliberal, por más que esta los haya exacerbado. La fractura civilizatoria no se sitúa en el pasado reciente, entre el capitalismo sólido y su triste degeneración —lo que haría que el capitalismo clásico y todas sus categorías básicas formaran parte de la «civilización»—, sino que tuvo lugar algunos siglos antes. El «hipercapitalismo» contemporáneo, basado en las finanzas y la mercantilización a ultranza de todos los aspectos de la vida, no ha hecho más que desarrollar completamente y hasta el extremo lo que ya estaba contenido en los estadios anteriores. ¡La lógica capitalista ha sido siempre incompatible con la dimensión humana!

Esta nostalgia del sujeto perdido tiene al menos dos consecuencias problemáticas: por un lado, una valoración positiva de las formas históricas de ese sujeto perdido, como la religión o el patriarcado. A pesar sus afirmaciones en contra, estos autores se ven tentados de entonar el elogio de la autoridad, los estadios anteriores del capitalismo y las estructuras edípicas. Sin ir más lejos, en su libro de entrevistas, Lebrun se ve obligado a preguntarle a Melman: «Hay una crítica que se dirige contra los psicoanalistas, y sobre todo contra la obra de Lacan: se dice que, con el pretexto de invocar las leyes del lenguaje o el orden simbólico, se trataría de preconizar un retorno al patriarcado. ¿Cómo responde usted a esta crítica?».[43] Melman niega sentir la más mínima nostalgia del antiguo orden patriarcal y religioso: «La única forma de ser humano consiste en tener en cuenta ese determinismo que nos imponen las leyes del lenguaje. Pero en modo alguno para celebrarlas, vene-

43 Charles Melman, *L'Homme sans gravité*, óp. cit., p. 92.

rarlas o emprender el camino del escepticismo o la resignación», sino para ver qué puede hacerse con ellas una vez las hemos reconocido.[44] A pesar de su afirmación de no querer volver atrás, Melman considera la religión como un mal menor: se pregunta si «para muchos será posible continuar respetando esa deuda que permite la subjetivación, las consecuencias de esa relación con el Otro, sin creer en un cielo habitado».[45] El «cielo vacío» sería incluso la causa de la debilidad de los individuos frente a las sirenas del consumo, o del «objeto», como lo llama Melman. El propio Lebrun recuerda en su prólogo a la reedición de 2011 de *Un mundo sin límite* que hay que distinguir el «declive de la función paterna» del «declive de la función patriarcal» mejor de lo que él lo había hecho quince años antes.[46] Dufour se plantea la misma pregunta: «¿Cómo desembarazarse de la ideología patriarcal sin hacer pedazos al mismo tiempo la función paterna?».[47] A lo que responde sugiriendo revalorizar el sujeto kantiano-freudiano. La resistencia del neurótico —depresión incluida—, la negativa a renunciar a sus síntomas, son las mejores resistencias contra el liberalismo. Las neurosis obligan al sujeto a buscar satisfacciones diferentes a las satisfacciones pulsionales —y, en consecuencia, a tomar el camino de la «civilización»— con respecto a sus deseos insatisfechos, prohibidos por el «nombre del padre». Se trata, pues, para el sujeto, de un trabajo de sublimación; una conclusión próxima a la de Lasch.

Su inquietud ante la pérdida de la autoridad —aunque pretendan ser refractarios a todo autoritarismo—[48] lleva a estos autores

44 Ib., p. 135.

45 Ib., p. 80.

46 Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limites*, óp. cit., p. 11.

47 Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché*, óp. cit., p. 325.

48 Melman sostiene que el derecho de cada cual a la plena satisfacción de sus deseos

a sostener puntos de vista muy unilaterales sobre las libertades contemporáneas. Y por eso asumen como tales las apariencias de libertad. Hoy, dice Melman, «cada cual puede satisfacer públicamente todas sus pasiones y, lo que es más, pedir que sean socialmente reconocidas, aceptadas, incluso legalizadas, incluyendo entre ellas los cambios de sexo».[49] «Ya no se puede negar a nadie la legitimidad de su satisfacción, ni al transexual ni a la mujer mayor que quiere tener un niño».[50] Melman olvida así que esto no se aplica —como mucho— más que a la esfera familiar y sexual. Y que, por ejemplo, la exigencia de vivir sin un temor permanente por la supervivencia material o de tener papeles cuando uno ha nacido más allá de las fronteras del país en el que reside no se tiene socialmente en cuenta en absoluto. La crítica contra la idea de que hoy en día cualquier deseo podría aspirar públicamente a su satisfacción no distingue entre reivindicaciones justificadas —porque pertenecen al orden de lo que la sociedad ha hecho y en consecuencia puede deshacer— y las reivindicaciones discutibles —porque afectan a una esfera que podría llamarse «natural»—. Es ciega al hecho de que, en ciertos aspectos, hoy existen más límites, más muros,

no hace más fuerte al sujeto, sino más débil, pues lo priva de cualquier posición «desde la que podría ofrecer una oposición» (Charles Melman, *L'Homme sans gravité*, óp. cit., p. 47).

49 Ib., p. 141

50 Según Melman, hay que «pensar en un cambio de grandes dimensiones con consecuencias antropológicas incalculables», que pone de manifiesto el vínculo entre una economía liberal descontrolada y una subjetividad que se cree liberada de toda deuda con respecto a las generaciones anteriores; dicho de otro modo, «que "produce" un sujeto que cree poder hacer tábula rasa de su pasado». Melman cita después a Marcel Gauchet que, en su libro de 1998 *La religión en la democracia*, afirmaba: «Estamos asistiendo a una verdadera interiorización del modelo de mercado, un acontecimiento de consecuencias antropológicas incalculables que apenas comenzamos a entrever» (Charles Melman, *L'Homme sans gravité*, óp. cit., p. 13).

más barreras electrónicas, más prohibiciones, más «medidas de seguridad», más estados de excepción que nunca.

Por otro lado, la nostalgia de un sujeto perdido, y que además se habría perdido recientemente, produce una curiosa incoherencia: al tiempo que insisten, a menudo con razón, en la «revolución antropológica en curso», Dufour y Melman explican este acontecimiento de gran alcance mediante factores de todo punto contingentes.[51] Si nuestra forma de inconsciente se remonta hasta la aparición de la neotenia —o al menos hasta la Antigüedad romana, como piensa Melman—, si es pues varias veces milenaria, resulta curioso que una ruptura de tal importancia pueda ser consecuencia de la financiarización reciente o de trastornos sufridos por los sistemas educativos durante las últimas décadas. Lebrun, por su parte, atribuye la nueva economía psíquica a la «conjunción del desarrollo de las tecnociencias, la evolución de la democracia y el auge del liberalismo económico»,[52] el cual comenzaría, en su opinión, con la caída del muro de Berlín.

Aunque la palabra «economía» aparece bastante a menudo en la obra de los neolacanianos —principalmente en la expresión «economía psíquica» o «nueva economía psíquica»—, lo hace, como en el caso del propio Freud, de manera en gran medida metafórica. Desde su perspectiva, la economía en sentido restringido se disuelve en una «economía simbólica» de contornos muy vagos que estaría más bien anclada en una ontología del lenguaje. El verdadero motor del cambio, a fin de cuentas, se hallaría siempre en las estructuras familiares (que, evidentemente, siguen estando en el centro de la visión psicoanalítica del mundo). Limitar es la función del padre, y eso que ellos consideran un «retorno contemporáneo al matriarcado»[53] —por ejemplo, en la familia monoparental— constituye a sus ojos una invitación a permanecer en lo «ilimitado» del régimen maternal inicial.[54] La pérdida de los límites se debería pues, en cierta manera, al papel preponderante de las madres en la sociedad contemporánea y a la pretensión de alcanzar la igualdad entre los sexos...

No obstante, también el consumo desenfrenado desempeñaría un papel en esta pérdida de los límites: «Ya no hay piloto en el avión en el que estamos todos embarcados; en su lugar, en el sillón —¿resulta tranquilizador?—, el objeto. Después del Dios con rostro animal, y más tarde humano, adivino el objeto: es él el que está investido de la autoridad en nuestra actual tercera fase».[55] Dicho objeto promete un goce ilimitado, un «plus de gozar», «del cual la droga sería el ejemplo más notable», añade Melman. Podría pensarse que aquí se hace referencia al «sujeto automático», pero este «objeto» no es en realidad más que la simple mercancía de consumo codiciada por los sujetos. Su papel de portadora de un valor producido por el trabajo abstracto queda completamente fuera de sus consideraciones. Dufour se inscribe también en la estirpe de los críticos de la «proletarización del consumidor», que según él incluiría a Guy Debord, Jean Baudrillard, Christopher Lasch, George Ritzer y Bernard Stiegler. En consecuencia, apenas resulta sorprendente que muestre nostalgia por el «verdadero trabajo» (artesanal, controlado por el obrero, lleno de sentido) y la «verdadera moneda», no basada en el especulación.

---

51 Hemos tenido que hacerle el mismo reproche a Christopher Lasch.

52 Charles Melman, *L'Homme sans gravité*, op. cit., p. 10. (Introducción de Jean-Pierre Lebrun).

53 Que el matriarcado haya existido históricamente o no, no es algo que se cuestionen. Hablan más bien de un matriarcado ligado a la primerísima infancia.

54 Ver también Michael Schneider, *Big Mother*, París: Odile Jacob, 2003.

55 Charles Melman, *L'Homme sans gravité*, op. cit., p. 265.

Concebir la existencia de diversas «economías humanas»[56] permite a Dufour reconocer que los cambios que se producen en ellas contribuyen a una redefinición del inconsciente.[57] En consecuencia, reprocha a los psicoanalistas creer demasiado en la «extraterritorialidad» del inconsciente y olvidar que este está sometido a las variaciones históricas. Uno se pregunta, no obstante, si los recientes cambios en la economía psíquica manifiestan un peligroso alejamiento de una «esencia» del hombre descrita por Freud y —según estos autores— por Lacan o si, por el contrario, demuestran que las concepciones del psicoanálisis clásico no se referían más que a una breve fase de la historia psíquica del hombre. Para los lacanianos existe una ley eterna: la del lenguaje. Pero —admite Melman— dicha ley evoluciona y no adopta necesariamente la forma del complejo de Edipo. El inconsciente «clásico», en el que el padre prohíbe el deseo y de tal manera introduce en el deseo, no sería así más que *una* de las formas posibles de esa prohibición, de esa «caída» que «incluye el propio funcionamiento de la cadena del lenguaje» y que, en consecuencia, es el destino de todo «ser hablante».[58] Han existido formas diferentes de inconsciente en el pasado y en otras culturas, y otras existirán en el futuro.

El discurso de Dufour, que es también el de una gran parte del psicoanálisis, se basa en un presupuesto central: las imperfecciones del ser humano no son solo fruto de un mal orden social, sino

56 Dany-Robert Dufour cita seis: «la economía mercantil, la economía política, la economía del ser vivo, la economía simbólica, la economía semiótica y la economía psíquica» (Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché*, op. cit., p. 299).

57 Coincide así con uno de los conceptos clave de Marcuse (aunque sin citarlo), y con la idea de distinguir entre una parte de represión inevitable (para mantener la cultura) y una parte de sobrerrepresión evitable (porque está solamente al servicio de una forma específica de dominación social).

58 Charles Melman, *L'Homme sans gravité*, op. cit., p. 167.

sobre todo del carácter *naturalmente ilimitado* de sus pulsiones y sus pasiones, especialmente en los ámbitos de la libido y la agresividad. Thomas Hobbes es verdaderamente el padre de la ideología burguesa, incluso en su afirmación de que los deseos son infinitos por naturaleza.[59] La necesidad de educar a los «pequeños sujetos» —los individuos reales, en la terminología de Dufour— es evidentemente una consecuencia de ello. Dufour atribuye un lugar importante a la «pleonexia»,[60] es decir, la avidez, la insaciabilidad, el deseo de tener cada vez más y, sobre todo, más que los demás. Pero ¿la avidez es «natural» hasta el punto de que la cultura deba servir de necesaria barrera? Esta es una gran pregunta, que también atraviesa nuestro libro. Sin postular una «inocencia originaria» del hombre, se podría no obstante sugerir que la gran fuerza de las pulsiones —que nos parece una evidencia— podría ser también una condición específicamente moderna. La observación de ciertas sociedades «primarias» sugiere más bien que la búsqueda de la riqueza material y la satisfacción sexual es en ellas mucho menos compulsiva que en las sociedades más «evolucionadas». Aristóteles decía en su *Política* que el hombre sin virtud es «el más impío y salvaje de los animales, y el peor en lo que respecta a los placeres sexuales y de la gula».[61] La concepción occidental del hombre se basa en gran medida en esta asunción, pero podría

59 «La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. [...] De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte» (Hobbes, *Leviatán*, citado por Alain Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme* [2000], París: La Découverte, 2007, p. 259).

60 Que también da título a un libro reciente de Dany-Robert Dufour (*Pléonexie*, Lormont: Le Bord de l'eau, 2015).

61 Aristóteles, *Política* I, 2, 1253a 31-39.

interpretarse también como un rasgo distintivo de Occidente que explicaría su enorme agresividad y su deseo de conquista.

El recurso a la categoría psicológica y ética de la «avidez» presenta también otro límite: cuando Dufour escribe, por ejemplo, que «el aumento indefinido de la riqueza [es] la única verdadera aspiración del capitalismo»,[62] no distingue entre riqueza abstracta y riqueza concreta.[63] Como hemos dicho, en la sociedad mercantil la riqueza concreta es de todo punto secundaria con respecto a la cantidad de tiempo abstracto que ella representa. La bulimia del sujeto capitalista no deriva de sus pasiones naturales insaciables. Montaigne menciona a un personaje de la Antigüedad, Feraulos, un protegido del rey persa Ciro, que «había pasado por las dos situaciones y habíase percatado de que el aumento de fortuna no hacía que le aumentase el apetito de beber, comer, dormir y abrazar a su mujer»,[64] y en consecuencia juzgaba que «en el trono más elevado del mundo seguimos estando sentados sobre nuestras posaderas».[65] Todo deseo encuentra sus fronteras en la capacidad limitada de nuestro cuerpo para asimilar lo que le procura placer. En las ingenuas representaciones tradicionales, los reyes y los héroes comen de forma desproporcionada o tienen harenes a

62 Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché*, óp. cit., p. 177.

63 Del mismo modo, la denuncia dufouriana de la degradación del trabajo provocada por el capitalismo (sobre todo en *El delirio occidental*, óp. cit.) está bien encaminada (y también por lo que respecta a la ceguera de los marxistas frente a la deshumanización producida especialmente por el taylorismo), pero no reconoce el vínculo entre la doble naturaleza del trabajo y la pérdida del control del obrero sobre su obra.

64 Montaigne, *Ensayos* I, cap. XIV, «Que el gusto de los bienes y los males...», Madrid, Cátedra, 1992, p. 108. Traducción de Dolores Picazo y Almudena Montojo (La fuente de Montaigne es Jenofonte, *Ciropedia*, VII, 3).

65 Montaigne, *Ensayos* III, cap. XIII, «De la experiencia», óp. cit., p. 402.

su disposición. Pero la posibilidad de superar a los demás en estos ámbitos sigue siendo muy restringida. La tristeza de los reyes que ya no saben qué hacer con su poder[66] ni cómo aprovecharse de él también es objeto de leyendas, como Cleopatra disolviendo las perlas en el vinagre o Calígula acariciando el cuello de sus amantes mientras les anuncia su inmediata decapitación.

En su genealogía lógica e histórica del dinero, Marx había demostrado que el atesoramiento, que era la forma predominante de acumulación de riquezas en las sociedades precapitalistas, era una primera manifestación, aunque muy imperfecta, de la naturaleza del dinero. Contiene ya *in nuce* la ilimitación: «El instinto de atesoramiento es inmenso por naturaleza. Cualitativamente o por su forma, el dinero carece de límites, es decir, es el representante general de la riqueza material porque puede cambiarse directamente por cualquier mercancía. Pero, al mismo tiempo, toda suma real de dinero es cuantitativamente limitada, y, por tanto, solo es un medio de adquisición de eficacia limitada. Esta contradicción entre la limitación cuantitativa del dinero y su carácter cualitativamente ilimitado impulsa incesantemente al atesorador al trabajo de Sísifo de la acumulación. Le ocurre lo que al conquistador del mundo, que con cada país nuevo solo conquista una nueva frontera».[67] Es precisamente este *desapego* del dinero con

66 «El demonio de nuestro tiempo se parece al rey de África de la leyenda. Era muy gordo, de cien codos de altura, peludo; subió a la torre más alta con doce mujeres, doce cantantes y veinticuatro odres de vino. Toda la ciudad se vio agitada por la danza y los cantos; las barracas más viejas se vinieron abajo. Al principio el rey bailó, luego se sintió cansado, fue a sentarse sobre una piedra y se echó a reír; luego se cansó de reír, se puso a bostezar y, para pasar el tiempo, arrojó desde lo alto de la torre a las doce mujeres, después a los cantantes y finalmente los odres vacíos. Pero no tranquilizó así su ánimo, y se puso a llorar con la pena inconsolable de los reyes». (Nikos Kazantzakis, *Carta al Greco. Recuerdos de mi vida* [1957], Buenos Aires: Lohlé-Lumen, 1995, p. 268. Traducción de Delfín Leocadio Garasa).

67 Marx, *El Capital*, óp. cit., p. 180. Marx habla más ampliamente de ello en *Contribu-*

respecto a todas las necesidades naturales el que lo hace ilimitado: «Todas las demás mercancías se acumulan [...] como valores de uso, y entonces su modo de acumulación está determinado por la particularidad de su valor de uso. Por ejemplo, la acumulación de cereales requiere instalaciones especiales. Acumular ovejas me convertirá en pastor, la acumulación de tierras y esclavos torna necesarias las relaciones de señorío y esclavitud, etc. La formación del acopio de una riqueza en particular requiere procesos particulares, a diferencia del simple acto de la propia acumulación, y desarrolla aspectos particulares de la individualidad. [...] El oro y la plata son dinero no en virtud de alguna actividad desarrollada por parte del individuo que los acumula sino como cristalización del proceso de circulación, que se desarrolla sin intervención de su parte. Todo cuanto tiene que hacer es apartarlos y acumularlos peso sobre peso, actividad esta totalmente carente de contenido, la cual, aplicada a otras mercancías, las desvalorizaría. [...] En su ilimitada avidez de placeres imaginarios [nuestro atesorador] renuncia a todos los placeres. Puesto que pretende satisfacer todas las necesidades sociales, apenas si satisface sus necesidades naturales. Al conservar la riqueza en su corporeidad metálica, esta se le evapora, convirtiéndosele en simple quimera».[68]

Solo cuando se convierte en «dinero en cuanto dinero», listo para ser reinvertido en un ciclo ampliado de producción a través de la creación de plusvalía obtenida con el plustrabajo no pagado, el dinero comienza a «coincidir con su concepto» y a desplegar todo su potencial. Como hemos dicho, lo ilimitado no se convierte en verdaderamente ilimitado hasta que la multiplicación del valor a través de la multiplicación del trabajo abstracto se convierte en

---

ción a la crítica de la economía política de 1859, México: Siglo XXI, 1980, pp. 121-123. Traducción de Jorge Tula *et al.* Ver Anselm Jappe, *Las aventuras de la mercancía*, Logroño: Pepitas, pp. 113-114. Traducción de Diego Luis Sanromán.

68 Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit., p. 122-123.

el principio de síntesis de la sociedad. El crecimiento de lo abstracto, del puro número, no conoce límite alguno. Esto constituye, en consecuencia, más o menos lo contrario de una «pleonexia» natural. Del mismo modo que el narcisismo es la forma psíquica que corresponde a la sociedad fetichista mercantil, el «mundo sin límites» es efectivamente un rasgo esencial de nuestra época, aunque sin embargo produzca de rebote la multiplicación de las fronteras y los muros. Como en el caso del narcisismo, no se trata de un elemento eterno de la vida humana ni de una reacción puramente contemporánea a los cambios económicos y políticos recientes. Es el núcleo del régimen mercantil que ha terminado por eliminar todas las reliquias de los antiguos regímenes y, sobre todo, los límites que estos ponían o respetaban.

Del idealismo y el materialismo

El punto débil de los neolacanianos sigue siendo su incapacidad para comprender las *causas* de los fenómenos. Bien atribuyen la mayor revolución antropológica desde hace milenios a una fase específica del capitalismo que data de hace apenas treinta o cuarenta años, bien le atribuyen la responsabilidad a ciertos intelectuales (sin plantearse los motivos de su recepción), o bien, al buscar raíces más remotas, atribuyen los cambios en la esfera de la producción a los cambios en la esfera simbólica (sobre todo, filosófica). De ahí que Dufour consagre algunas páginas —a menudo notables— a Pascal y a Descartes, a la *Lógica de Port-Royal*, a Mandeville y a Adam Smith, a Kant y a Sade. Se trata de autores que hemos analizado en gran parte en este libro, y nuestras conclusiones a veces se asemejan. Sin embargo, la idea que Dufour se hace del nacimiento del capitalismo a partir del espíritu de la metafísica —es decir, en cuanto secularización de la religión— es de todo punto diferente de la nuestra. Descartes, por ejemplo,

aparece en nuestro libro como *testigo* de un cambio que se produjo en la esfera de los intercambios cotidianos, y de forma particular en el trabajo y en la circulación del dinero. Por alejado que se encuentre nuestro enfoque del «materialismo histórico», sigue siendo una forma de materialismo, para el cual lo esencial reside en los actos inconscientes o semiconscientes realizados cada día incontables veces. A la postre, la explicación de Dufour es «idealista» en el sentido banal del término; un defecto que comparte con Serge Latouche, cuyos análisis sobre el nacimiento de la economía son interesantes en múltiples aspectos, con Louis Dumont y sus análisis de la génesis y la eclosión de la ideología económica, y finalmente con Cornelius Castoriadis y su estudio sobre la institución imaginaria de la sociedad.[69] Para ellos, la modernidad, el utilitarismo y el economicismo son esencialmente una cuestión de imaginario y de ideología, y no de historia *real*, de esa historia real del capitalismo que comenzó con la introducción de las armas de fuego al final de la Edad Media y se prolongó a través de la competencia entre los detentadores de capital, muy pronto erigida en principio social general. Esto, por cierto, demuestra que ese «nuevo imaginario» que tanto ansían, aunque sin duda es necesario, no resulta suficiente. Volvemos una vez más a la historia del filósofo que piensa que basta con liberarse de la *idea* de gravedad para no ahogarse...

Esta dificultad para describir las causas de los fenómenos es claramente una consecuencia de la ausencia casi total de referencia a la crítica de la economía política y a sus categorías.[70] A

69 Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad* [1975], Buenos Aires: Tusquets Editores, 2007. Traducción de Antoni Vicens.

70 Podríamos pues citar a este respecto la vieja frase: «Lo que les falta a todos estos señores es la dialéctica», como decía Friedrich Engels refiriéndose a ciertos autores de la época en una carta de 1890 dirigida al socialista alemán Conrad

pesar de la intención de Dufour de «decirlo todo», de denunciar la «parcelación de los saberes»,[71] a pesar de sus referencias al concepto de «transducción»,[72] comparte —como, por otro lado, todos los autores aquí considerados— con el pensamiento posmoderno —al que por lo demás critican tan elocuentemente— el mismo horror por toda explicación «unilateral», sobre todo cuando se trata de lo que ellos llaman «la economía». Estos autores no logran distinguir entre «economía» y crítica de la economía política. Cuando Dufour habla del peligro de reducir las diferencias económicas humanas solo a la economía mercantil, parece identificar un eventual reduccionismo abusivo en el nivel de la teoría con la reducción *real* llevada a cabo por la sociedad mercantil; una diferencia a la que ya hemos vuelto en varias ocasiones. Dufour afirma que «el uso de la economía en este campo lingüístico, estético y simbólico equivalía a repetir el error que la economía comete cuando aborda la cuestión de los intercambios de bienes entre los hombres. Postula sujetos racionales que defienden sus intereses y no se pregunta jamás por la producción de dichos sujetos, es decir, por la economía simbólica, que remite a una economía de las personas irreductibles a la economía de los bienes».[73] Atribuir a todos los sujetos, por principio, la búsqueda de un interés racional y consciente es sin duda un error que el marxismo comparte con los enfoques utilitaristas y liberales; pero hay que reconocer que el «economicismo realmente existente» trata efectivamente

Schmidt; una frase que volvería a aparecer en la portada del n.º 8 de *La Révolution surréaliste* y más tarde, aunque modificada, en una obra de Man Ray y en un artículo de Guy Debord para la revista *Potlach*.

71 Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché*, óp. cit., p. 13.

72 Tomado del filósofo Gilbert Simondon, y que indica la posibilidad de que las lógicas de ciertos órdenes de la realidad influyan en los demás órdenes.

73 Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché*, óp. cit., p. 213.

de imponer tales comportamientos a todos los sujetos y que no constituye una simple ilusión.

A pesar de sus repetidas referencias a Marx,[74] Dufour subestima la contribución de este para llegar a definir ese «fondo común» de los diferentes desajustes que describe tan eficazmente. Más bien se complace con la oposición banal y falsa entre un joven Marx humanista, crítico de la alienación, y un viejo Marx economista, preocupado únicamente por la explotación económica.[75] En su opinión, la crítica del valor afirma que «la fuerza productora de trabajo ya no sería el trabajo, sino las nuevas formas de cognición y de automatización autorizadas por la informática»,[76] citando el «Fragmento sobre las máquinas» incluido en los *Grundrisse* de Marx. Aquí Dufour atribuye de forma errónea a la crítica del valor la posición de los posobreristas a lo Toni Negri y los partidarios del

74 Que, por otro lado, también tienen sus límites al nivel de la comprensión: ofrece una cita errónea de *El Capital* sobre el «sujeto automático», al que cita como «sustancia automática». (Ib., p. 295). Del mismo modo, hablar de «la parte de trabajo abstracto que disminuye en la producción de la riqueza en proporción al aumento producido por la ciencia y la tecnología» (*Le Délire occidental*, óp. cit., p. 144) no tiene sentido: es el trabajo *vivo* el que disminuye, no el trabajo abstracto. Como no hemos dejado de recordar, el trabajo abstracto no puede, en cuanto otro lado del trabajo, ni disminuir ni aumentar con respecto al trabajo concreto. Además, el discurso de Dufour sobre las diferentes «economías» lo lleva a tomar atajos inconsistentes que no se basan más que en la analogía. Así afirma, por ejemplo, que a la caída tendencial de la tasa de ganancia el capitalismo responde con la proletarización de los consumidores y una «caída tendencial de la tasa de subjetivación» (Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché*, óp. cit., p. 328).

75 Él mismo cita (Dany-Robert Dufour, *Le Délire occidental*, óp. cit., p. 175) un pasaje de *Salario, precio y ganancia* (1865) —que, desde luego, pertenece a la fase del Marx «economista»—, donde Marx denuncia la reducción del obrero a una «bestia de carga» cuando no dispone de ningún tiempo de ocio. A pesar de esto, Dufour afirma que después de 1847 Marx estaba «dispuesto a consentir el trabajo alienado siempre y cuando pudiera ponerse al servicio de la revolución». (Ib., p. 179).

76 Dany-Robert Dufour, *Le Délire occidental*, óp. cit., p. 143.

«capitalismo cognitivo» reunidos en torno a la revista *Multitudes*, que en realidad se sitúan en las antípodas de la crítica del valor.[77] La crítica del valor no propone en modo alguno un «esquema de emancipación [que] privilegia las tecnociencias (convertidas en las principales productoras de la riqueza)».[78] Considera —al contrario del optimismo beato de los posobreristas cognitivos, para los cuales ya nos estamos deslizando suavemente hacia una sociedad del posvalor— que el muy creciente papel del «*general intellect*» en la producción de mercancías *disminuye* el valor de estas, y de tal modo refuerza la crisis de este modo de producción.[79]

Dufour escribe que «la propuesta originada en la crítica del valor es potente y no podemos más que suscribirla»,[80] pero comparte un malentendido muy extendido cuando a continuación afirma que la crítica del valor piensa que «el capitalismo va a hundirse por sí mismo»[81] o, peor aún, que de acuerdo con ella sería necesario esperar el pleno desarrollo del capitalismo hasta en los lugares más atrasados del mundo antes de poder pensar en su

77 La confusión aumenta cuando Dufour escribe que «esta crítica del valor ha dado lugar a otra corriente desarrollada en Francia por André Gorz al final de su vida, luego por Hardt y Negri, y finalmente por algunos autores de la revista *Multitudes*». (Ib., p. 147). Las teorías de Negri y de *Multitudes* (ante las cuales Dufour reconoce su gran perplejidad) tienen orígenes completamente independientes de la crítica del valor; André Gorz, tras haber estado próximo a la corriente de Negri, se acercó mucho a la crítica del valor durante los últimos años de su vida (ver nuestro ensayo «André Gorz et la critique de la valeur», en Alain Caillé y Christophe Fourel (dir.), *Sortir du capitalisme. Le scénario Gorz*, Lormont: Le Bord de L'eau, 2013, p. 161-170).

78 Dany-Robert Dufour, *Le Délire occidental*, óp. cit., p. 146.

79 Ver Anselm Jappe (con Robert Kurz), *Les Habits neufs de l'Empire. Remarques sur Negri, Hardt et Rufin*, París: Lignes, 2003.

80 Dany-Robert Dufour, *Le Délire occidental*, óp. cit., p. 144.

81 Ib., p. 145.

abolición, y finalmente que todo esto expresa una forma de «optimismo» excesivo. Hay que eliminar este equívoco. Aunque el capitalismo ya haya sobrevivido a varias crisis, esto no quiere decir que sobreviva «alimentándose de sus propias debilidades»[82] o que «encuentre en las crisis el medio de regenerarse mediante la conquista de nuevos mercados».[83] Existe una buena diferencia entre las crisis cíclicas propias de la fase de crecimiento del capitalismo y los límites absolutos que ha alcanzado hace algunas décadas y que se deben a la disminución de la masa de valor producida por el trabajo vivo en su conjunto.

El discurso de Dufour resulta saludable frente a la negación posmoderna de las bases naturales de la existencia humana y las tentativas de considerarlas como meras «construcciones», pero, por otro lado, sus semejanzas con el discurso reaccionario clásico sin duda pueden irritar a más de uno. ¿No decía ya el filósofo francés Maine de Biran en 1816 ante la Cámara de Diputados para defender los principios de la Restauración: «Si se quiere devolver al pueblo las costumbres morales análogas a su posición haciendo que conozca y ame sus deberes en lugar de seguir entreteniéndolo con derechos quiméricos; si los dulces sentimientos de la familia, las relaciones de vecindad, los gustos sencillos y moderados son los primeros bienes del hombre en cualesquiera condiciones y las únicas compensaciones a los sinsabores que tan a menudo abruman a las clases más bajas, guardémonos de echar a perder tales bienes»?[84]

Este discurso corre, pues, el riesgo de deslizarse hacia una defensa del «realismo» más banal y de todas las obligaciones que

82 Ib., p. 146.

83 Ib., p. 186.

84 Maine de Biran, *L'Homme public au temps de « la » légitmité 1815-1824, Oeuvres XII/2*, París: Vrin, 1999, p. 469.

habría que asumir. La alternativa al narcisismo no puede consistir en la aceptación de las realidades dadas y la eliminación de uno mismo frente a lo que es en una adhesión unilateral al principio de realidad a expensas del principio del placer.[85] Al considerar que toda tentativa de cambiar radicalmente las condiciones de la vida en sociedad incurre en el narcisismo y las fantasías de omnipotencia llegamos a la ecuación liberal: utopía = totalitarismo. No se puede tachar de «narcisista» toda búsqueda del absoluto, de fantasías de omnipotencia a todas las grandes ambiciones y los proyectos grandiosos del pasado y del presente, de forma que solo la rutina cotidiana y el reformismo «realista» escaparían al narcisismo. La invitación que Freud dirigía a los hombres para que se contentasen con la «desgracia ordinaria» que representan la familia y el trabajo no puede ser la última palabra, incluso si dice más verdad sobre la sociedad burguesa que todas las recetas para la felicidad, por muy sazonadas que estén con la salsa psicoanalítica. De tal modo, volvemos una vez más a la pregunta: ¿qué hacer hoy con el superyó, fruto del complejo de Edipo? ¿Es positivo su declive? ¿Significa una forma de mayor libertad individual, el fin del patriarcado e incluso del trabajo? ¿O bien ha dado lugar a una nueva forma de fetichismo, todavía más difícil de comprender, nombrar y combatir porque está bien instalada en el interior de los individuos y parece estar de acuerdo con su deseo de «goce»?

85 Boltanski y Chiapello aluden al papel del lacanismo para liberar a los ejecutivos, en nombre del «realismo», de las obligaciones morales que limitaban las posibilidades de ganancia. (Luc Boltanski y Ève Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo* [1999], Madrid: Akal, 2002. Traducción de Alberto Riesco, Marisa Pérez Colina y Raúl Sánchez Cedillo).

El nuevo espíritu del capitalismo de los sociólogos Luc Boltanski y Ève Chiapello, publicado en 1999, se convirtió rápidamente en un texto de referencia, y por una vez es merecido. Su tesis de fondo es clara y está bien argumentada. El espíritu «clásico» del capitalismo, basado en la pequeña empresa patriarcal y burguesa, es el que describió Max Weber a comienzos del siglo XX. El segundo espíritu del capitalismo conoció su apogeo entre 1930 y 1960, con las grandes organizaciones en su núcleo. El tercer espíritu se inició después de 1968 y perdura hasta hoy. Lo que caracteriza a estos diferentes «espíritus» no son solo los factores sociales, económicos o tecnológicos, sino también los sistemas de *justificación*. La justificación no consiste únicamente en una ideología, sino también y sobre todo en la motivación cotidiana de los actores y en los parámetros que miden el «tamaño» relativo de estos. Este aspecto es muy importante porque, como admiten los autores desde el comienzo, «el capitalismo es, en muchos aspectos, un sistema absurdo»[86] y, en consecuencia, debe recurrir a numerosas justificaciones para arrastrar a los actores a un juego en el que sus posibilidades de éxito son escasas. Max Weber había desarrollado la idea según la cual «las personas necesitan poderosas razones morales para adherirse al capitalismo»,[87] hasta tal punto es contrario a las tradiciones. Por sí mismo, el salario no lleva a comprometerse verdaderamente con el trabajo, y la simple coacción tampoco basta. El capitalismo moderno demanda una adhesión activa. Necesita sobre todo movilizar las energías del personal superior —los ejecutivos y los gestores—, presentándose ante ellos no solo como un sustento, sino también como una posibilidad de libertad y autorrealización.

Boltanski y Chiapello distinguen seis «ciudades» (o «lógicas») en la sociedad contemporánea, que se remontan a diferentes épocas históricas y forman la totalidad de las «justificaciones» que pueden proveer de motivaciones a los actores sociales: *inspirada* (el santo, el artista); *doméstica* (posición jerárquica en una cadena de dependencias personales); *del renombre* (opinión de los otros); *cívica* (donde el «grande» es el representante de un colectivo cuya voluntad general expresa); *comercial* (proponer las mercancías deseadas); *industrial* (eficacia, capacidades profesionales). El primer espíritu del capitalismo consistía sobre todo en un compromiso entre ciudad doméstica y ciudad comercial; el segundo, entre ciudad industrial y ciudad cívica. El «tercer espíritu» se caracteriza por la «ciudad por proyectos», en la que la grandeza se basa en la actividad del «mediador» y el equivalente general es la «actividad», que supera las oposiciones entre trabajo y no trabajo, trabajo estable y trabajo inestable, asalariado y no asalariado.[88] Cada ciudad impone coacciones específicas a la acumulación y límites reales que no están solo destinados a ocultar la realidad de las fuerzas económicas.

Lo que resulta verdaderamente interesante e innovador en el enfoque de Boltanski y Chiapello, a pesar de la debilidad teórica

86 Ib., p. 40. Los autores se inscriben ellos mismos en la crítica de lo ilimitado: «Este desapego que muestra el capital por las formas materiales de la riqueza le confiere un carácter verdaderamente abstracto que contribuye a perpetuar la acumulación. En la medida en que el enriquecimiento es evaluado en términos contables y el beneficio acumulado en un periodo se calcula como la diferencia entre los balances de dos épocas diferentes, no existe límite alguno, no hay saciedad posible, justo lo contrario de lo que ocurre cuando la riqueza se orienta a cubrir las necesidades de consumo, incluidas las de lujo». (Ib., pp. 35-36. Los autores añaden en nota al pie: «En efecto, como señala Georg Simmel, únicamente el dinero no decepciona nunca, siempre y cuando no sea destinado al gasto, sino a la acumulación como un fin en sí mismo»).

87 Ib., p. 43.

88 Ib., p. 164.

de su concepción del capitalismo,[89] es la atención que prestan a la recuperación de las críticas dirigidas a cada uno de los «espíritus» del capitalismo, que a continuación fueron puestas en práctica para construir el espíritu siguiente, transformando la respuesta a las antiguas debilidades en nuevos puntos fuertes: «La noción de espíritu del capitalismo nos permite asimismo asociar en una misma dinámica la evolución del capitalismo y las críticas que se enfrentan a él. En efecto, en nuestra construcción haremos jugar a la crítica un papel central en los cambios del espíritu del capitalismo».[90] El capitalismo debe recurrir, pues, a motivaciones extraeconómicas, que incluso pueden haber sido al principio motivaciones antieconómicas: «Así pues, para mantener su poder de movilización, el capitalismo debe incorporar recursos que no se encuentran en su interior, acercarse a las creencias que disfrutan, en una época determinada, de un importante poder de persuasión y tomar en consideración las ideologías importantes —incluidas aquellas que le son hostiles— que se encuentran inscritas en el contexto cultural en el cual se desarrolla. De este modo, el espíritu que, en un momento determinado de la historia, posibilita el proceso de acumulación se encuentra impregnado por producciones culturales contemporáneas a él, pero que han sido desarrolladas en la mayoría de los casos con fines totalmente ajenos a la justificación del capitalismo». Si el capitalismo es tan robusto es porque «el capitalismo ha encontrado en sus críticas la manera de garantizar su supervivencia. [...] Probablemente, esta sorprendente capacidad de supervivencia, gracias a la asimilación de una parte

89 Se refieren así a la distinción, introducida por Karl Polanyi y Fernand Braudel, entre el *mercado*, que sería una categoría histórica muy amplia y sujeta a numerosas regulaciones, y el *capitalismo*, que sería el caso específico y reciente de un *mercado no regulado*. Por razones evidentes, nos parece imposible hablar de un «mercado» antes del capitalismo y la autonomización del dinero.

90 Ib., p. 71.

de la crítica, ha contribuido a desarmar a las fuerzas anticapitalistas», con un resultado paradójico: una fragilidad que surge, precisamente, cuando los competidores reales han desaparecido[91] y el capitalismo parece haber triunfado, como es actualmente el caso.

La crítica puede tener tres efectos principales: deslegitimar los espíritus anteriores, ayudar al capitalismo a incorporar parte de los valores de los contestatarios y empujarlo a volverse más ilegible. Las consecuencias para la crítica resultan desoladoras: «A no ser que logre una salida completa del régimen del capital, el único destino posible de la crítica radical [...] parece ser su utilización como fuente de ideas y de legitimidad para salir de un marco demasiado normativizado, y para determinados actores demasiado costoso, heredado de una etapa anterior del capitalismo».[92] La crítica y el capitalismo vuelven a reactivarse y a menudo los cambios conseguidos por la crítica crean problemas nuevos que suscitan otro tipo de crítica.

Boltanski y Chiapello introducen, por cierto, una distinción entre «crítica social» y «crítica artista» que ha cosechado cierto éxito. Desde sus comienzos, la indignación contra el capitalismo se ha nutrido de cuatro grandes fuentes: el desencantamiento y la inautenticidad; la opresión por el mercado y la condición salarial; la miseria y las desigualdades; el oportunismo y el egoísmo. La crítica artista bebe de las dos primeras; la crítica social, de las dos últimas. Estos dos tipos de crítica no siempre han estado de acuerdo: la primera ha acusado a menudo a los artistas de inmoralismo y egoísmo, y los artistas han acusado a la crítica social de conformismo y de estrechez de miras. Las relaciones entre el PCF y las vanguardias artísticas son un ejemplo de ello. Por otro lado, cada

91 Ib., p. 72.

92 Ib., p. 82.

crítica puede presentarse como la más radical, y cada una de ellas tiene una faceta modernista y una faceta antimodernista.

Después de 1968, y frente a la imposibilidad de frenar la protesta entre los trabajadores mediante aumentos de salario y concesiones a los sindicatos, los gestores optaron por otra estrategia: aceptar las exigencias de autonomía personal que se habían difundido sobre todo entre las capas medias y superiores de los asalariados.[93] «La nueva gestión empresarial trata de responder a las demandas de autenticidad y libertad, enarboladas históricamente de forma conjunta por lo que hemos denominado la «crítica artista», dejando de lado las cuestiones del egoísmo y de las desigualdades, tradicionalmente asociadas a la «crítica social». De este modo, el cuestionamiento de las formas de control jerárquico hasta entonces dominantes y la obtención de un mayor margen de libertad son presentadas [...] como una respuesta a las demandas de autonomía emanadas de los asalariados más cualificados, [...] que, formados en un entorno familiar y escolar más permisivo, soportan con dificultad la disciplina de la empresa».[94]

Fue un éxito: no solo el número de jornadas de huelga se dividió por ocho entre 1972 y 1992,[95] sino que las concesiones hechas al tipo de reivindicaciones (autenticidad, libertad) que tradicionalmente emanaban de los medios artísticos, y que después de 1968 se convirtieron en un fenómeno de masas, han dado un renovado impulso a las modalidades de acumulación y a las justificaciones que las acompañan. «Las cualidades que en este nuevo espíritu son garantes del éxito —la autonomía, la espontaneidad,

93 Boltanski y Chiapello lo demuestran a través de una detallada lectura de las revistas de gestión de la época.

94 Ib., p. 149.

95 Ib., p. 244.

la movilidad, la capacidad rizomática, la pluricompetencia, [...] la convivencialidad, la apertura a los otros y a las novedades, la disponibilidad, la creatividad, la intuición visionaria, la sensibilidad ante las diferencias, la capacidad de escucha con respecto a lo vivido y la aceptación de experiencias múltiples, la atracción por lo informal y la búsqueda de contactos interpersonales— están sacadas directamente del repertorio de mayo de 1968»,[96] pero ahora se encuentran al servicio de la causa contraria. La crítica de la jerarquía y de la vigilancia se halla así desvinculada de la crítica de la alienación mercantil. La crítica de la inautenticidad también es recuperada con la convivencialidad, y enfrentada al formalismo burocrático que trata de erradicar todo lo que no es racional.

Sin embargo, multitud de críticos declarados del capitalismo no comprendieron o no quisieron comprender este cambio: para ellos, no se trataba más que de concesiones hechas a regañadientes por una dominación que, en lo esencial, seguía siendo la del siglo XIX y que siempre había tendido a «demoler» las «conquistas» sociales y societales.[97] El retrato que de ellos ofrecen Boltanski y Chiapello es eficaz: «La mayoría de los intelectuales no le dieron importancia alguna y continuaron [...] considerando transgresoras unas posiciones morales y estéticas que estaban ahora incorporadas a las mercancías y ofrecidas sin restricciones para el público en general. El tipo de inquietud que esta mala fe más o menos consciente estaba destinada a provocar encontró una válvula de escape en la crítica a los medios de comunicación y la mediatización como la des-realización y la falsificación de un

96 Ib., p. 149. Los autores citan a este respecto algunos pasajes del *Tratado del saber vivir* de Raoul Vaneigem, que «podrían figurar perfectamente en nuestro corpus de nueva gestión empresarial». (Ib., p. 150)

97 Ya hemos mencionado en otro lugar (ver «La Princesa de Clèves hoy», en Anselm Jappe, *Crédito a muerte*, óp. cit.) esta obstinación difusa en considerar el capitalismo posmoderno como si se tratase todavía de las formas antiguas.

mundo en el que seguían siendo los guardianes exclusivos de la autenticidad».[98] La crítica artista se vio entonces debilitada por la eliminación de la oposición entre los intelectuales y los artistas (los representantes del idealismo) y las elites económicas (los representantes del realismo). El artista contemporáneo se ha convertido en una microempresa, mientras que el gestor se presenta a su vez como un «creativo» que pasa de proyecto en proyecto. Una vez que autores como Bourdieu, Derrida y Deleuze negaron la propia concepción de un sujeto que se encontraría frente a la alternativa existencial entre autenticidad e inautenticidad, dejó de existir un posible punto de vista exterior para denunciar el «espectáculo».[99] Las diferentes críticas del concepto de autenticidad han desvalorizado el rechazo «artista» de los bienes de consumo, del confort y la mediocridad cotidiana y han liberado a una gran cantidad de intelectuales del desprecio por el dinero. Al afirmar que el artista no es sino un trabajador como los demás, cierta sociología del arte ha contribuido a que este pierda su «aura».[100]

Boltanski y Chiapello subrayan el progresivo deslizamiento del significado de la palabra mágica «liberación»: El capitalismo «se ha ido alimentando de la confusión entre las dos interpretaciones posibles del significado del término *liberación*, que puede ser entendido como *independencia* [*délivrance*] con respecto a una situación de *opresión* padecida por un *pueblo* o como *emancipación* con respecto a cualquier forma de *determinación* con capacidad de limitar la definición de sí y la autorrealización de los *individuos*».[101] El primer término alude a la alienación propia de un grupo —por

98 Luc Boltanski y Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, óp. cit., p. 419.

99 Ib., pp. 573-577.

100 Ib., p. 590.

101 Ib., p. 545.

ejemplo, los obreros—; el segundo es más característico de la crítica artista y da cuenta de las alienaciones específicas que derivan de toda forma de necesidad, de arraigo o de inscripción en una nación, un oficio, un sexo, etc. (lo que da lugar, por ejemplo, a la lucha contra los «estereotipos»). El legado de las vanguardias artísticas y su búsqueda de una vida no burguesa han desempeñado un importante papel en esta redefinición de la libertad: «Las demandas de autonomía y de autorrealización adoptan aquí la forma que les confirieran los artistas parisinos de la segunda mitad del siglo XIX, que convirtieron la *incertidumbre* en un estilo de vida y en un valor: el de la posibilidad de disponer de *varias vidas* y, correlativamente, de una *pluralidad de identidades*, lo que supone también la posibilidad de liberarse de toda *dotación* y el rechazo de toda *deuda original*, con independencia de su naturaleza».[102] Las actividades artísticas y literarias se habían mantenido al margen del capitalismo debido a la indistinción entre actividad profesional y actividad personal, división que, en el caso de las demás, se reveló fundamental para la venta de la fuerza de trabajo o la titulación.

Hoy, por el contrario, los rasgos característicos de la vida de artista del siglo XIX —«indiferenciación entre el tiempo de trabajo y el tiempo de no trabajo, entre las amistades personales y las relaciones profesionales, entre el trabajo y la persona que trabaja»— se han generalizado. También engendran angustias propias del «mundo conexionista».[103] En efecto, en el mundo conexionista, que Boltanski y Chiapello llaman también «ciudad por proyectos», y al análisis del cual consagran muchas páginas, la incapacidad para establecer relaciones duraderas de familia, de amistad o de trabajo es vivida como un fracaso personal y conduce a una desvalorización de sí que hace más difícil la formación de nuevos víncu-

102 Ib., p. 546.

103 Ib., p. 494.

los. «Cada ser [...] existe más o menos en función del número y del valor de las conexiones que pasan por él».[104] El mundo conexionista genera nuevos sufrimientos y, en consecuencia, suscitará nuevas críticas. Del mismo modo que el surgimiento del segundo espíritu del capitalismo tuvo parcialmente en cuenta las críticas dirigidas contra el primer espíritu (más seguridad para los asalariados quiere decir también más libertad), después de 1968 se afirmó que esa libertad se había convertido en una nueva opresión (la burocracia, las reglas). El tercer espíritu incorporó dicha crítica. «¿Es posible volver a demostrar que las promesas han sido traicionadas y que han surgido nuevas formas de opresión?».[105] El aumento de las obligaciones, de los ritmos de trabajo y de las responsabilidades es una no libertad, del mismo modo que el control recíproco de los obreros en los equipos, el «control por parte del mercado y el control informático en tiempo real aunque a distancia».[106] En el mundo conexionista, nos dicen Boltanski y Chiapello, la crítica debe proponer un nuevo tipo de justicia. La «ciudad por proyectos» no «permite emprender intervenciones destinadas a coartar la extensión de la mercantilización. Sin embargo, tal vez se sitúen aquí los únicos objetivos críticos que el capitalismo es incapaz de recuperar, puesto que se encuentra, de algún modo, esencialmente vinculado a la mercancía».[107] Según ellos, si el capitalismo «no proporciona razones para la espera a todos aquellos cuyo compromiso es necesario para el funcionamiento del sistema»,[108] podría

104 Ib., p. 185.

105 Ib., p. 540.

106 Ib., p. 544.

107 Ib., p. 654.

108 Ib., p. 29.

encaminarse hacia una crisis mortal. Sería pues una vez más el déficit de consentimiento el que pondría al capitalismo en crisis.

Nuevos discursos sobre las miserias de este tiempo

Si nos hemos referido de manera detallada a *El nuevo espíritu del capitalismo*, es porque este libro, aunque muy alejado de la crítica del valor tanto por sus bases teóricas como por sus consecuencias políticas (que se mantienen dentro de una perspectiva «reformista-republicana»), presenta la ventaja de intentar realizar una análisis global de la situación actual. No se puede decir lo mismo de la mayoría de las recientes descripciones —incluso críticas— de las mutaciones sociales. A menudo se ha reparado en las modificaciones de la forma-sujeto, y especialmente en la transformación de las antiguas instancias de liberación en subjetividades mercantiles, pero lo que falta en general es la identificación de una realidad más profunda y más difícilmente apreciable: el fetichismo de la mercancía, consecuencia del trabajo abstracto. El interés de tales enfoques reside pues en la exactitud de la descripción de los fenómenos, y no en la interpretación que ofrecen de ellos.

La transformación de lo que era subversivo en auxiliar de la nueva tiranía es algo que no deja de sorprender. Por ejemplo, en el represivo sistema escolar estadounidense de los años cincuenta descrito en la película *El club de los poetas muertos* de Peter Weir (1989), el *carpe diem* —«vive tu vida» en lugar de sacrificarla por valores supuestamente «superiores»— que el profesor inconformista trata de transmitir a sus alumnos era efectivamente subversivo. Hoy podría tratarse de un eslogan de Nike, y quizá lo sea ya. Del mismo modo, el poema «Las aves de paso» (1876) de Jean Richepin, al que puso música Georges Brassens, hoy sin duda podrían cantarlo a coro en cualquier aeropuerto los neonómadas yupis, esos triunfadores de la globalización y detractores de la me-

diocridad burguesa. Cada día ofrece nuevos ejemplos de este tipo de deslizamiento. Basta con observar el uso que la publicidad hace de las palabras «revolución», «rebelde», «evasión», «subversión» o «vida auténtica».

Las formas recientes de colonización del imaginario han sido descritas en detalle en *No Logo* (2000) de Naomi Klein,[109] un *best seller* internacional. El papel específico que en ellas han desempeñado la contracultura y el espíritu «*cool*» y «juvenil» de los años sesenta constituye el tema de un libro de Thomas Frank.[110] No obstante, una de las autoras que mejor ha criticado la explotación de la imaginación con fines mercantiles es Annie Le Brun, que escribe lo siguiente: «Tal es el nihilismo que sustenta la razón técnica, que juega con el eslabón ausente entre la causa y el efecto para impedir que nos representemos lo que estamos haciendo. De aquí se deriva un verdadero fallo de la imaginación, en el origen del fenómeno de la *desmetaforización generalizada* a través del cual, y con ayuda del narcisismo, la mayoría se complacen en encontrarse. Hasta el punto de que, reiterada sin cesar como evitación del otro, dicha desmetaforización precipita un hundimiento de la representación que nuestra época se esfuerza por camuflar mediante su estética de lo Mismo, que se propaga como arte del reciclaje, cuando no del pleonasmo».[111] También es autora de esta frase verdaderamente extraordinaria: «No cabe duda de que la devastación de la selva

109 Naomi Klein, *No Logo. El poder de las marcas* [2000], Barcelona: Paidós, 2001. Traducción de Alejandro Jockl. En las páginas siguientes se citan diversos estudios. Han sido elegidos porque, en nuestra opinión, son aquellos con los que un diálogo crítico es posible.

110 Thomas Frank, *La conquista de lo cool. El negocio de la contracultura y el nacimiento del consumismo moderno* [1997], Barcelona: Alpha Decay, 2011. Traducción de Mónica Sumoy y Juan Carlos Castillón.

111 Annie Le Brun, «Du trop de théorie», en *Ailleurs et autrement*, París: Gallimard, 2011, p. 241.

natural va emparejada con la de la selva mental».[112] La «desmetaforización» evocada por Annie Le Brun se refiere evidentemente a la importancia de la metáfora en toda poesía, y especialmente en la de los surrealistas, con los que se identifica. Para ellos, la creación o el descubrimiento de metáforas debían acarrear una inversión de las relaciones entre las cosas, incluso en la realidad. La metáfora está siempre por reinventar o por transformar por aquel que recurre a ella, no solo en la poesía escrita, sino también en la vida cotidiana. Representa, pues, una verdadera forma de libertad. Esto la distingue del «símbolo», cuyo marchitamiento tanto preocupa a Dany-Robert Dufour y otros neolacanianos. La «desimbolización» es hoy tan visible como lo es la desmetaforización. Sin embargo, el símbolo mantiene necesariamente un carácter autoritario: los símbolos ya están siempre ahí y hablan en nombre de una potencia superior. No se prestan a la inventiva individual, sino que exigen respeto. Son la emanación del Gran Sujeto inaccesible al «pequeño sujeto». El desmantelamiento de los Grandes Sujetos (si de verdad se ha producido...) puede conducir efectivamente a la barbarie, si se da bajo la tempestad de un capitalismo en crisis, y sustituir lo malo por lo peor. Pero si la única alternativa consistiera en un retorno a la adoración de los símbolos, todos los esfuerzos liberadores, como los realizados por los surrealistas, habrían sido en vano.

El empobrecimiento del imaginario se debe en parte a lo que podríamos calificar como *desaparición de la infancia*. Si bien es cierto que la infancia nunca ha constituido un edén de inocencia, como a algunos les gusta imaginar, no lo es menos que nunca antes en la historia se había convertido tan generalizada y descaradamente en un terreno de explotación económica. La disminución del trabajo infantil en los países «desarrollados» no puede ocultar

112 Annie Le Brun, «Une maison pour la tête», en *Ailleurs et autrement*, París: Gallimard, 2011, p. 73.

el hecho de que hoy en día los niños tienen que ganarse su derecho a la vida *sirviendo* masivamente a la marcha de la economía. Es un hecho patente. Hay que reconocer que los daños infligidos a sus psiques no son menos graves que los infligidos a los cuerpos sometidos a pesados trabajos físicos. La estandarización del imaginario por los videojuegos, por no citar más que un ejemplo particularmente flagrante, empobrece al ser humano en formación tanto como pueda deformar su cuerpo acarrear ladrillos durante toda la jornada. El exceso de imágenes constituye ya como tal un atentado contra la eclosión del potencial humano: existe un abismo entre los contenidos transmitidos por las palabras, con el eventual apoyo de algunas imágenes, a través de los relatos y los libros, y las imágenes hiperrealistas que impiden la formación de un imaginario personal. Esta diferencia sin duda cuenta mucho más que saber si los contenidos son «violentos» o no. Crecer sano en un mundo en el que existe una Baby TV (inaugurada en 2003 por el grupo Fox) constituye un desafío... Por otro lado, el tipo de adicción creado por las imágenes electrónicas parece bastante similar a los efectos de las drogas duras, y salvar a nuestros hijos de los efectos de la permanente exposición a los aparatos electrónicos puede revelarse tan difícil como mantenerlos alejados de las drogas y las bandas cuando vivimos en una favela. Hablar de «infancia robada» hoy no hace referencia solo a los malos tratos o a la miseria que hacen las delicias de los medios de comunicación.

Al mismo tiempo, es preciso constatar la *infantilización de los adultos*. El estatus de la infancia ha cambiado radicalmente. Durante mucho tiempo la infancia representó lo *otro* de la sociedad capitalista, su contrario: el juego en lugar del trabajo, el gasto en lugar del ahorro, lo inmediato en lugar de la espera, el goce en lugar de la renuncia, el alegre desorden en lugar de la construcción paciente, el deseo en lugar de la ascesis, la emoción en lugar de la fría racionalidad, el parloteo espontáneo en lugar del lenguaje estructurado, la seducción en lugar del esfuerzo, el garabato apasionado en lugar de la perspectiva construida... Los niños asimilaban de forma brutal los valores de la sociedad; «seguir siendo un niño» era incompatible con una participación en la vida colectiva. «La humanidad ha debido someterse a cosas terribles hasta constituirse el *sí mismo*, el carácter idéntico, instrumental y viril del hombre, y algo de ello se repite en cada infancia»,[113] escribieron Horkheimer y Adorno en sus trabajos sobre la genealogía del hombre occidental. Mucho cambiaron las cosas a comienzos del siglo XX: la crítica del modo de vida capitalista a menudo adoptó la forma de una exaltación de la infancia, sobre todo en el mundo artístico. Hoy son los valores de la infancia (o los que se presentan como tales) los que hacen que el capitalismo marche, y en particular sus sectores punteros. El perfecto sujeto capitalista se comporta a menudo como un niño en lo que se refiere al consumo, pero a veces también en lo que atañe a la gestión de las cosas (en las bolsas financieras, por ejemplo, el horizonte temporal está extremadamente encogido y son frecuentes los comportamientos erráticos). Antes se podía acusar al capitalismo de reprimir al niño que cada cual lleva dentro; hoy hay que acusarlo más bien de infantilizarnos. En lugar de hablar de una «desaparición de la infancia», como hizo el teórico de los medios Neil Postman,[114] podemos decir que «en ninguna parte hay acceso a la edad adulta», como ya constataba Debord en 1961.[115] El politólogo estadounidense Benjamin Barber ha publi-

113 Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 86.

114 Neil Postman, *La desaparición de la niñez* [1982], Barcelona: Círculo de Lectores, 1988. Traducción de Margarita Cavándoli. Los análisis de Postman sobre el funcionamiento de los medios, en especial los contenidos en *Divertirse hasta morir* [1985] (Barcelona: La Tempestad, 2016. Traducción de Enrique Odell), en nuestra opinión se encuentran entre los mejores.

115 Guy Debord, *Critique de la séparation* (guion), 1961, en *Oeuvres*, París: Gallimard, «Quarto», 2006, p. 543.

cado un libro que ha tenido mucha resonancia, *Consumed: How Markets Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallow Citizens.*[116] Pero la infantilización no es un proceso exclusivo del mundo del consumo: hay también una infantilización de la producción que es el resultado de la pérdida de las destrezas manuales.[117] Multitud de actividades se transforman en juego y el trabajo se presenta como un divertimento, pero al mismo tiempo la lógica del trabajo y de la «performance» se extiende a la vida entera y el divertimento se transforma en trabajo, pues uno y otro están regidos por las leyes de la competencia y el rendimiento. Esta abolición de la frontera entre trabajo y ocio desemboca en una sociedad sin descanso.[118] La aceleración permanente y la «falta de tiempo» que paradójicamente se deriva de ella han sido descritas por Lothar Baier y Hartmut Rosa,[119] y por Paul Virilio bastante antes que ellos.

Casi todas las facultades humanas han sido exteriorizadas y confiadas a máquinas que hasta un niño puede utilizar apretando un botón. En muchos aspectos, los individuos de las sociedades

116 Jean-Pierre Lebrun se refiere a Barber y su denuncia del espíritu de infantilización, que correspondería a un funcionamiento psíquico «organizado por la prioridad de la sensación, la sola presencia, la prevalencia de lo inmediato». El capitalismo consumista, «al desacreditar toda sustracción de goce, establece en el adulto la perpetuación de la perversión polimorfa del niño». (Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limites*, óp. cit., p. 17).

117 Dos análisis recientes: Richard Sennett, *El artesano* [2008], Barcelona: Anagrama, 2009. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. Nicholas Carr, *Atrapados: Cómo las máquinas se apoderan de nuestras vidas* [2014], Madrid: Taurus, 2014. Traducción de Pedro Cifuentes.

118 Ver Jonathan Crary, *24/7*, óp. cit.

119 Lothar Baier, *Pas le temps ! Traité sur l'accélération* [2000], Arles: Actes Sud, 2002, y Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Buenos Aires: Katz Editores, 2016. Traducción del CEIICH de la UNAM. Hemos publicado una reseña de esta obra: «Où sont les freins ? Sur l'accélération de l'accélération du temps social», disponible en www.palim-psao.fr.

preindustriales pueden parecer más «adultos» y los individuos humanos estar sufriendo una «regresión». Cuanto más ha «progresado» una sociedad, más rasgos infantiles muestra: tal es la impresión que dan los Estados Unidos a muchos observadores. Es lo que atestigua, por retomar un ejemplo ya mencionado, el gusto por lo dulce y la «comida basura», en detrimento de alimentos amargos y/o sutiles como ciertos vinos tradicionales (sustituidos por vinos con sabor a melocotón o vainilla) y ciertos quesos artesanales (a veces prohibidos por motivos «higiénicos»); la mermada importancia, en casi todos los procesos productivos, de la fuerza física, la habilidad y la experiencia en los que se basaban el artesanado y la agricultura, mientras que un niño de ocho años puede ser un «genio de la informática»; la preferencia de las imágenes sobre las palabras; el papel ahora casi inexistente de la memoria individual frente a los soportes mnésicos externos; el peso determinante de los niños dentro de la familia, donde pueden influir sobre todo en las decisiones de compra. Antes, la vida era un largo aprendizaje, incluso después de haber alcanzado la edad adulta. Toda capacidad se adquiría al precio de un exigente recorrido, cuyas etapas no podían saltarse y que, sobre todo, exigían práctica y tiempo. Aunque se basan en procedimientos complejos —pero ocultos, que el usuario no necesita conocer—, los progresos tecnológicos permiten simplificar cada acto y quemar las etapas. Ya no se requiere la lenta formación de una personalidad a través de la valorización del «carácter», el «sentido común», la «experiencia», el «pensamiento a largo plazo» o la «paciencia». Madurar ya casi no reporta beneficios. Ya no se trata de entrar gradualmente en el mundo fascinante, y hasta ese momento inaccesible, de los adultos. Convertirse en adulto ya no significa ganar en autonomía y comprender mejor los misterios del mundo, ni tampoco adquirir derechos suplementarios que en cierto modo compensen la pérdida de los privilegios de la infancia. Un niño, y *a fortiori* un adolescente, tiene hoy pocos motivos para querer crecer.

Esta ausencia conjunta de la infancia y de la edad adulta ha deteriorado un aspecto central de la existencia humana: la experiencia. Se la puede definir como la capacidad de extraer enseñanzas de lo que se ha vivido con vistas al porvenir y como la integración de los acontecimientos de la vida en un conjunto con sentido que sobrepasa el acontecimiento particular. Guarda una relación estrecha con la narración, que también ha desaparecido del horizonte de la vida moderna.[120] A lo largo del siglo XX, la experiencia (*Erfahrung* en alemán: lo que uno ha recorrido y de lo cual extrae una lección útil) ha sido sustituida cada vez más por el acontecimiento (*Erlebnis* en alemán: lo que uno ha vivido, lo que nos ha ocurrido sin que sepamos cómo), pariente de la emoción. La novela de formación, producto específico de la cultura burguesa, tenía como fundamento la construcción de la experiencia. El héroe, bien triunfara como Wilhelm Meister, bien fracasase como Julien Sorel, siempre llegaba a lo esencial: dar un sentido a su vida y concebir los elementos particulares, incluidos los dolorosos, como parte de un todo que los liberaría de su insignificancia o de su carácter negativo. Finalmente, el círculo se cierra. La creciente imposibilidad de escribir una novela de formación —que hoy suena a algo falso y almibarado, cuando no termina con la constatación de la imposibilidad de dicha conclusión armoniosa— es un indicio elocuente de la pérdida de sentido de la sociedad capitalista y de la fragmentación de la experiencia.

El narcisismo y la experiencia son dos formas de existencia antitéticas. Al referirlo todo a sí mismo y ser incapaz de establecer relaciones objetales, en realidad el narcisista no puede tener experiencias: estas exigen perderse en el mundo que nos rodea para reencontrarse después, enriquecido por lo que se ha descubierto en él.[121] En consecuencia, el auge del narcisismo ha ido de la mano con la sustitución de la experiencia por el *Erlebnis*, lo vivido pasajero. A diferencia de la experiencia —que incluye siempre la capacidad del individuo para elaborar lo que ha vivido y que idealmente desemboca en una forma de sabiduría—, el *Erlebnis* puede venderse como mercancía y hacer que se vendan mercancías. Algo que hoy es evidente: por un lado, la venta de emociones se ha convertido en el motor de la publicidad, que asocia a los productos más vulgares sentimientos que no guardan ninguna relación con ellos. No compramos un par de zapatos por sus cualidades, sino por las emociones que se supone que representan. Las tiendas sofisticadas de las marcas más a la moda invitan a pasar en ellas el tiempo como *Erlebnis*, para vivir la emoción; la compra de un producto se presenta más bien como una consecuencia secundaria («*shopping experience*»,[122] «templos de las compras»). La organización de «eventos» y de «aventuras», ya se trate de una *performance* artística o de un viaje al Tíbet, se ha convertido también en un sector económico «puntero». Además, la *experience economy* se

120 Como ya señaló Walter Benjamin en dos importantes ensayos: «Experiencia y pobreza», de 1933 [en *Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1982. Traducción de Jesús Aguirre] y, sobre todo, «El narrador», de 1936 [en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid: Taurus, 1991. Traducción de Roberto Blatt].

121 En efecto, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel constituye una visión del mundo concebido como experiencia, en cuanto recorrido de pérdida y alienación que concluye con la integración de episodios que podrían pasar por momentos de perdición. Hegel escribe en la introducción: «Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará *experiencia*. [...] Mediante esta necesidad, este camino hacia la ciencia es ya ciencia y por ello, de acuerdo a su contenido, ciencia de la *experiencia de la conciencia*» (*Fenomenología del espíritu* [1807], México: FCE, 2017, pp. 60-61. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra).

122 Como en lo que se refiere a la *experience economy*, de la que hablaremos, hay que recordar que en inglés «*experience*» cubre un campo semántico que incluye lo que aquí *oponemos* a la experiencia *stricto sensu*, es decir, el *Erlebnis*.

basa en la capacidad de transformar cualquier cosa en *experience*, en algo vivido de forma emocionante.[123]

Esta asociación de todo punto arbitraria entre una mercancía y unos valores emocionales reposa principalmente sobre la forma exterior de la mercancía: es la estetización del mundo y el triunfo del diseño. El diseño fue inventado por William Morris, la Bauhaus y los constructivistas rusos entre el final del siglo XIX y los

123 «En su libro *La economía de la experiencia. El trabajo es teatro y cada empresa un escenario*, publicado en 1999, Joseph Pine y James H. Gilmore afirman que la economía del consumidor habría alcanzado ahora un nuevo estadio en el que la clave del éxito económico consistiría en ofrecer experiencias. Según los autores, este nuevo estadio sucedería a los estadios precedentes centrados, en primer lugar, en los bienes mismos y, más tarde, en los servicios. Pine y Gilmore afirman que en nuestros días, para tener éxito, una empresa debe «aprender a crear una experiencia rica y fascinante. [...] La estetización del *hardware design* y de las interfaces de usuario de los productos informáticos a la que asistimos en toda la industria durante la década siguiente responde muy bien a la idea de la «economía de la experiencia». Como toda otra interacción, la interacción en la que están implicados los útiles informáticos se ha convertido en una experiencia «de diseño». Podemos decir en efecto que los tres estadios del desarrollo de las interfaces de usuario de los ordenadores —interfaces de líneas de comando, interfaces gráficas clásicas (GUI) de los años 1970-1990 y las nuevas interfaces sensuales y divertidas de la época post-OS X— pueden asociarse a los tres grandes estadios generales de la economía del consumidor: bienes, servicios y experiencias. Las interfaces de líneas de comandos «proveen de bienes», es decir, se atienen a una funcionalidad y una utilidad puras. El grafismo añade un «servicio» a las interfaces. Y en el estadio siguiente, la interfaz se convierte en una experiencia». Es lo que afirma Lev Manovich, investigador «reconocido mundialmente» en el sector de las nuevas técnicas de la información, en su «Tate Lecture» de 2007 (disponible en http://manovich.net/content/04-projects/056-information-as-an-aesthetic-event/53_article_2007.pdf). Esto demuestra una vez más que, en ocasiones, las perspectivas no críticas revelan involuntariamente verdades que se preferiría ocultar: ¿qué pensar de una sociedad en la que incluso la «interfaz» de un teléfono móvil se convierte en una «experiencia» que se compra y en la que los investigadores analizan, en instituciones artísticas de renombre, la sustitución del entorno gráfico de un sistema operativo por otro con la seriedad con la que antaño se analizaba el paso de la pintura manierista al barroco?

años 1920 con una finalidad democrática: permitir la producción a gran escala de objetos de alta calidad, especialmente artísticos, favoreciendo de tal modo su difusión entre todas las capas de la población. Pero después de la Segunda Guerra Mundial cambió completamente de naturaleza y terminó por tragarse todos los sectores de la cultura: artes visuales y objetos cotidianos, cine y fotografía, arquitectura y urbanismo ya no existen más que como ramas de un diseño unificado. Esto resulta particularmente visible en la arquitectura, que a menudo no aspira más que a «crear emociones» en los visitantes. El extremo utilitarismo de la mercancía va acompañado desde hace algunas décadas por un esteticismo extremo.[124]

Es sabido también —por eso no le dedicaremos un análisis detallado— que la virtualización del mundo y de la vida en las redes sociales ha aumentado enormemente las tendencias narcisistas, que no se limitan a la cultura del «selfie» y sacarle permanentemente brillo al propio «perfil» a fin de obtener el máximo de

124 En *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico* [2013] (Barcelona: Anagrama, 2015. Traducción de Antonio-Prometeo Moya), Lipovetsky y Serroy ofrecen una descripción detallada de esta fase del capitalismo. La obra de Lipovetsky merecería un examen en profundidad. Este autor comenzó con libros en los que entonaba el elogio del narcisismo (*La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* [1983], Barcelona: Anagrama, 2006. Traducción de Michèle Pendanx y Joan Vinyoli Sastre) y de la moda (*El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas* [1987], Barcelona: Anagrama, 2006. Traducción de Carme López y Felipe Hernández). Sin embargo, sus argumentaciones pueden leerse del revés: al exaltar el narcisismo del consumidor ,y más específicamente, la moda, porque constituirían la expresión consumada del espíritu moderno, de la autodeterminación de los individuos y de la democracia, Lipovetsky confiesa involuntariamente la verdad de lo que realmente son la democracia y el individualismo en la sociedad mercantil: nada más que variaciones en la superficie del sistema fetichista, donde la libertad consiste finalmente en elegir entre dos modelos de móvil. Después parece que Lipovetsky ha comenzado a albergar ciertas dudas y a preguntarse si de verdad vivía en el mejor de los mundos posibles y si la estetización del capitalismo efectivamente creaba individuos maduros y posideológicos.

«*likes*». Rara vez habrá habido profecía tan verdadera como la de Andy Warhol —«En el futuro todo el mundo será famoso durante quince minutos»—, una perfecta realización de la democracia y la igualdad mercantiles. Internet representa tanto el sueño del capital —el de una expansión potencialmente infinita, sin trabas físicas— como el sueño narcisista —el de una vida sin límites—. Curiosamente, esta desrealización va de la mano de un «exceso de realidad»,[125] de una «tiranía de la realidad»,[126] en la que no hacemos más que pasar de lo mismo a lo mismo, copiando *ad nauseam* realidades ya dadas. Pero esta paradoja es solo aparente: la limitación a la «realidad», en el sentido más llano del término, la falta de imaginación y la denigración del «utopismo» en nombre del «realismo» —esa especie de capitulación frente a la realidad social como si fuese «natural»—, van acompañadas de una sustitución de las cosas percibidas directamente por imágenes fabricadas industrialmente y que a menudo no respetan ninguna forma de «realidad» ni de sus límites.

Hemos comenzado apenas a medir las consecuencias de la revolución antropológica inducida por la digitalización, no solo en el plano social sino también en el plano neuronal.[127] El propio estatus del sujeto y el individuo parece haberse visto afectado: los comentaristas hablan —a veces con un tono de entusiasmo y otras de inquietud— de la posible superación del «individuo» (el «indivisible») en provecho de un «*multividuum*» en el que el

125 Annie Le Brun, *Del exceso de realidad* [2000], México: FCE, 2004. Traducción de Fabienne Bradu.

126 Mona Chollet, *La tyrannie de la réalité* [2004], París: Gallimard, 2006.

127 Hay dos análisis que parecen especialmente útiles en este contexto: Nicholas Carr, *Superficiales: ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes.* [2010], Barcelona: Taurus, 2017. Traducción de Pedro Cifuentes; y Sherry Turkle, Alone Together: *Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, Nueva York: Basic Books, 2011.

hombre particular no existiría más que como elemento de una inteligencia colectiva, comparable a las abejas; se habla entonces de «inteligencia distribuida» o «inteligencia de enjambre» (*swarm intelligence*).[128] Dicha inteligencia residiría en la nube, donde estarían almacenados todos los datos y toda la memoria que el individuo necesita. Poco importa que al final todo el saber se convierta en propiedad de una única empresa[129] o que una tormenta solar borre el conjunto de los datos magnéticos existentes... Añadámosle a esto la difusa aspiración a una manipulación infinita del cuerpo humano, que tampoco es aceptado como un «límite», sino como un «material»: la manipulación genética y las fantasías sobre el «transhumanismo» implican la unión entre las tecnologías y la biología humana; y la aspiración narcisista a la omnipotencia alcanza por medio de las nuevas tecnologías cotas de delirio inimaginables hace apenas treinta años.

Una mutación más antigua que lo digital

Antes de la avalancha de lo digital ya habían comenzado otras mutaciones del sujeto. El sociólogo Alain Ehrenberg fue uno de los primeros en analizar la recreación permanente del sujeto a través del consumo de drogas, la exposición en los medios y el *coaching*. En *L'Individu incertain* (1995),[130] subraya que el sujeto contempo-

128 Uno de los primeros autores en hablar de ello en Francia fue Pierre Lévy en *Inteligencia colectiva. Por una antropología del ciberespacio* [1994], Washington D. C.: BVS, 2004. Traducción de Felino Martínez Álvarez.

129 Ver Ippolita, *El lado oscuro de Google. Historia y futuro de la industria de los metadatos* [2011], Barcelona: Virus Editorial, 2010. Traducción de Maria Grazia Macchia y Giuseppe Maio.

130 Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, París: Calmann-Lévy, 1995. Ehrenberg ha

ráneo debe afrontar —a menudo sin lograrlo— tareas diferentes a las del pasado, pero que siguen siendo igual de duras: «Hemos entrado en una sociedad de la responsabilidad de sí mismo: cada cual debe encontrar imperativamente un proyecto y actuar por sí mismo para no ser excluido del vínculo, sea cual sea la debilidad de los recursos culturales, económicos y sociales de los que dispone. [...] [Existen] dos laboratorios de nuestras confusiones: la reparación de la sensación de sí mismo que procuran las drogas o los medicamentos psicotrópicos y la reconstrucción de la imagen de sí mismo que ofrece la televisión desde hace algunos años».[131] La vida ya no es un destino colectivo, constata Ehrenberg, sino una historia personal; aunque en apariencia, habría que añadir: los individuos dependen tanto como antes de mecanismos que no pueden percibir y en los que no pueden influir, aunque la responsabilidad recae en el individuo. Hoy se nos incita menos a los «automatismos de los comportamientos o las actitudes» que a «ser responsables de nosotros mismos».[132] «A todo el mundo se le exigen las cualidades de disponibilidad, apertura al otro, negociación y comunicación, mientras que eran desconocidas hace apenas treinta o treinta y cinco años. La inhibición se convierte en un hándicap para integrarse social y relacionalmente, y la confianza en sí mismo en una creciente ventaja».[133] Ya no son solo las capacidades profesionales, sino la personalidad al completo la que el individuo debe vender, y necesita dedicarle mucha energía para que resulte atractiva para

prolongado sus reflexiones en *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad* [1998], Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

131 Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, óp. cit., pp. 14-15.

132 Ib., p. 18.

133 Ib., p. 149.

los compradores.[134] También Ehrenberg constata que la conminación a gozar a cualquier precio a menudo aplasta al individuo: «Se ha producido una desculpabilización con respecto a la moral, pero a cambio de una culpabilidad con respecto al otro y a sí mismo: no estar a la altura de gozar y hacer gozar».[135]

Ehrenberg define la «incertidumbre» —aparentemente elegida— del individuo contemporáneo como el resultado de la necesidad de construirse un lugar por sí mismo. Al igual que Boltanski y Chiapello, ubica sus orígenes en la bohemia artística de antaño: «Nos encontramos aquí con la generalización de un modo de existencia de la individualidad durante mucho tiempo reservado a las elites o los artistas, con un tipo de experiencia que podía detectarse a comienzos del siglo XIX en la literatura y la buena sociedad, a través del dandi y del artista, que fueron los primeros en construirse en torno a una «obligación de incertidumbre». Este modo de existencia es el de cualquiera hoy en día, aunque de forma diferente y desigual en los barrios elegantes y en los conflictivos».[136]

Frente a obligaciones tan pesadas y difíciles de identificar, el individuo se deja seducir fácilmente por las ayudas que le ofrecen el mercado y las tecnologías: «La evolución de las relaciones con la televisión y los psicotrópicos es característica del desarrollo masivo de las tecnologías identitarias y las industrias de la autoestima. Estas se construyen sobre la integración de la subjetividad en la técnica, ya corresponda esta al ámbito de la farmacología o al de la electrónica. [...] Un individuo es *hoy* autonomía asistida de múl-

134 Ver el análisis ya clásico que realiza Richard Sennett en *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo* [1998], Barcelona: Anagrama, 2006. Traducción de Daniel Najmías Bentolila.

135 Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, óp. cit., p. 257.

136 Ib., pp. 18-19.

tiples maneras».[137] Ehrenberg insiste también en el modo en que los individuos recurren a las drogas para continuar trabajando o hacerse valer en la competencia. Las drogas llegaron a Francia como *psychic-building*[138] de la mano del «espíritu emprendedor, la competición deportiva y los deportes extremos». «Empiezan a ser percibidas como sustancias dopantes de la acción individual, pero son ya los asistentes químicos del individuo considerado como empresario de su propia vida».[139] Según Ehrenberg, existe pues un vínculo entre la retórica neoliberal de la «responsabilidad del individuo» y el consumo masivo de drogas. Los medicamentos psicotrópicos «tienden más a ser medios de aumentar su rendimiento y su confort psíquico que a ser una evasión de la realidad, una forma de pasividad o un aspecto del hedonismo». Se trata, en suma, de *dopaje*.[140] Trabajar en uno mismo ya no es una cuestión de introspección y de disciplina, sino de sustancias químicas y de entrenadores personales.

La difusión de drogas socialmente aceptadas como el Prozac conlleva tres riesgos fundamentales, según Ehrenberg. En primer lugar, cambiar depende ahora menos de una comprensión de sí mismo que de ser comprendido por un especialista. En segundo lugar, la depresión es considerada como una enfermedad; y para terminar, «las crecientes dificultades para soportar frustraciones, a falta de medios para diferenciar sufrimientos patológicos y des-

137 Ib., p. 305.

138 Ya en 1974, uno de cada cinco estudiantes de secundaria recurría a los medicamentos psicotrópicos en caso de dificultad (ib., p. 95). En la actualidad, «uno de cada cuatro franceses ha consumido un psicotrópico durante los últimos doce meses». (*Le Monde*, 9 de septiembre de 2008, aunque este tipo de información reaparece de forma continua).

139 Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, óp. cit., p. 125.

140 Ib., pp. 127-128.

gracias cotidianas, pueden contribuir a soportar cada vez menos los problemas sin asistencia química y caer en un círculo vicioso. Dichas dificultades no pueden sino aumentar en una sociedad de la responsabilidad de sí mismo, en la que el fracaso escolar, profesional o social se imputa cada vez más al propio individuo y conduce a frustraciones masivas que no conocían las sociedades del destino».[141] La medicalización del sufrimiento psíquico —que lleva a considerar la tristeza como una enfermedad— cambia profundamente la relación que el individuo mantiene consigo mismo: «Estamos de acuerdo con Édouard Zarifian cuando afirma: «Hemos pasado progresivamente del tratamiento de los trastornos psíquicos [...] a la medicalización sistemática del simple sufrimiento psíquico existencial».[142] Ya no se trata, pues, de resolver un problema temporal, sino de ofrecer paliativos sin los cuales la existencia ya no es posible: «Cada vez sabemos menos curar, pero vamos a tener que asistir cada vez más».[143]

El individuo está permanentemente obligado a ser «responsable» de su vida sin disponer de los medios que le permitirían hacerlo, y esto es lo que, según el sociólogo anglopolaco Zygmunt Bauman se encuentra en la base de la oposición entre «sociedad sólida» y «sociedad líquida». Los «guiones» que nos bastaba con seguir (de los que ya hemos hablado al comienzo de este capítulo) han perdido gran parte de su importancia en el contexto de una sociedad «evolucionada», y la lucha contra lo que queda de ellos (sobre todo en el ámbito del «género») se ha convertido en una de las actividades preferidas de los «progresistas». No se trata, sin duda, de sentir ningún tipo de nostalgia por tales guiones, pero su desa-

141 Ib., p. 150.

142 Ib., p. 147.

143 Ib., p. 159.

parición sin que se les haya dado a los individuos la posibilidad de decidir sobre su vida ellos mismos los ha vuelto extremadamente vulnerables. Los individuos contemporáneos están desorientados por la permanente obligación de tener que tomar decisiones sobre casi cada aspecto de su vida, sin poder en realidad poder decidir sobre nada. Ya no pueden excusarse por haber nacido en provincias, o mujer, o en una familia obrera o inmigrante, o bien con determinado físico: si no tienen la vida que desean, es culpa suya y de nadie más. Es porque no han trabajado lo suficiente, hecho régimen, comprado el modelo adecuado de móvil o sabido «gestionar bien su pareja»...

4
LA CRISIS DE LA FORMA-SUJETO

AL IGUAL QUE EL valor, la forma-sujeto, que sirve de soporte al valor —y es soportado por este—, ha entrado en crisis desde hace varios decenios. Según la acepción habitual del término, el sujeto es autoconservación, afirmación de sí mismo: como dijo Spinoza, «el esfuerzo por conservarse es la esencia misma de la cosa. [...] es el primero y único fundamento de la virtud».[1] Esta aseveración se encuentra en la base del pensamiento moderno.[2] No obstante y como ya hemos visto, la forma-sujeto está lejos de fundarse únicamente en la racionalidad y la búsqueda razonable de sus «intereses»: posee un «reverso oscuro». Esta dicotomía de la forma-sujeto remite a la vez a la «brecha» entre esfera del valor y esfera del no-valor[3] y al hecho de que las acciones que parecen obedecer

1 *Ethica more geometrico demonstrata* (1677), parte cuarta, proposición XXII, Demostración y Corolario. (*Ética*, Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 276. Traducción de Vidal Peña).

2 Esta frase de Spinoza «contiene la máxima verdadera de toda la civilización occidental, en la cual logran la calma las divergencias religiosas y filosóficas de la burguesía» (Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 82).

3 A este respecto, remitimos al lector sobre todo a nuestro ensayo «El «lado oscuro» del valor y del don», en *Crédito a muerte*, op. cit., y a las referencias que incluye a la teoría de Roswitha Scholz.

al principio de realidad a menudo no son más que desvíos para hacer realidad designios más sombríos procedentes de la primera infancia, sobre todo en el caso del narcisista.

La pulsión de muerte del capitalismo

Este «reverso oscuro» encuentra su forma más extrema en la destrucción sin fin y en la autodestrucción. La agresión en cuanto tal no es un comportamiento inexplicable o irracional: puede tener como fin apropiarse de los bienes o de los cuerpos, bien para reducirlos al estado de esclavitud, bien para obtener una satisfacción libidinal. Lo que es mucho más difícil de explicar es la «violencia autotélica», como la llama el sociólogo alemán Jan Reemtsma en *Confiance et violence*:[4] una violencia cuyo fin es su propia satisfacción y que no solo no incrementa el bienestar del agresor, sino que a menudo le cuesta caro, pues la ejerce al precio de dañarse a sí mismo y, en algunos casos límite, de autodestruirse. Actos incompatibles con la asunción simplista de un «instinto de supervivencia» omnipresente han existido siempre. El sufrimiento, la destrucción y la muerte, tanto del otro como de uno mismo, ya no constituyen pues un *medio* para hacer realidad un objetivo perteneciente al orden de los intereses de la vida, sino un *fin*.

Desde finales de los años noventa se han multiplicado las matanzas premeditadas en los colegios, las universidades, los lugares de trabajo y otros espacios públicos, principalmente, aunque no solo, en los Estados Unidos; y también los atentados calificados como «yihadistas», pero que no entran en las categorías tradicionales de la política y la religión; los ataques, e incluso los asesinatos, inmotivados —a menudo como consecuencia de una «mala mirada»— en los lugares públicos; o los ataques feroces contra los inmigrantes, los marginales y los homosexuales. Se puede citar igualmente el caso del avión de Germanwings que su piloto estrelló contra una montaña en 2015. Es de todos sabida la violencia sádica desplegada por ciertas formas de criminalidad vinculadas al tráfico de drogas, especialmente en Brasil y México, donde los autores saben casi con toda certeza que van a morir jóvenes. Son también conocidos los «asesinatos gratuitos» en familias supuestamente «sin antecedentes», a menudo en zonas residenciales;[5] los actos graves de vandalismo como el lanzamiento de piedras a

4 «La violencia autotélica apunta a la destrucción de la integridad del cuerpo. Es la que más nos perturba, aquella que más parece escapar a la comprensión y también a la explicación» (Jan Reemtsma, *Confiance et violence. Essai sur une configuration particulière de la modernité* [2008], París: Gallimard, 2013, p. 105).

5 Siempre ha habido matanzas en familia (ver el famoso caso de Pierre Rivière). Ni siquiera se trata de saber si hoy de verdad son más frecuentes que antes. Lo importante es que sus formas cambian, y son muy elocuentes: si en una familia pequeñoburguesa sin especiales problemas, descrita por el «experto en psiquiatría» como «extraordinariamente ordinaria», el hijo de quince años, considerado hasta entonces un «ángel», decide espontáneamente, pero con toda calma y en plena posesión de su facultades mentales (según el experto), exterminar a toda su familia, abate con un fusil uno tras otro a su padre, su madre, su hermano y su hermana en cuanto ponen un pie en casa, volviendo tras cada acción a ver su DVD de *Shrek*, sin conseguir explicar después su gesto, sin expresar ninguna emoción o arrepentimiento, respondiendo pausadamente a las preguntas de la jueza a lo largo de todo su proceso y sencillamente asintiendo con la cabeza a su condena a dieciocho años de prisión (caso de Pierre F. en Ancourteville-sur-Héricourt, Francia), podemos creer que se trata de una síntesis concentrada que remite a una lógica más general; lo cual explica, por otra parte, la fuerte impresión que causa este tipo de fechorías. Resultaría consolador explicar tales actos por la locura o el medio social, o incluso por una larga serie de disputas anteriores, pero los hechos escapan a este tipo de causalidad. En los dramas familiares «tradicionales», desde la tragedia griega hasta la familia real nepalesa, existía siempre un *exceso* de emoción que se descargaba en el crimen. Lo que sorprende en los dramas contemporáneos, como en muchos trastornos psiquiátricos, es la *ausencia* de emoción y la falta de un «móvil». Lo que merece una explicación psicosocial no es la idea ocasional —no tan rara— de matar a los propios padres, sino la ausencia de mecanismos de inhibición y la facilidad para pasar al acto.

las autopistas; o las torturas y los asesinatos cometidos por jóvenes distinguidos con el solo fin de vivir una «experiencia fuerte». Incluso las revueltas en los barrios pobres de las grandes ciudades francesas, inglesas o norteamericanas han ido perdiendo cada vez más su carácter político y en ocasiones se reducen simplemente a liberar la ira. A pesar de sus evidentes diferencias y de la parte imponderable de todo acto individual, y más allá de las clasificaciones y las estadísticas,[6] de tales acciones se desprende cierto «aire de familia». Su incremento, pero sobre todo sus rasgos específicos, reclaman consideraciones específicas. Aquí trataremos de explicarlas, al menos en parte, por la crisis general de la forma-sujeto, que corresponde a la crisis de la forma-valor y desemboca en una verdadera «pulsión de muerte», en la que coexisten destrucción y autodestrucción. Las tendencia suicidas del capitalismo globalizado se encuentran en las tendencias suicidas, latentes o declaradas, de muchos individuos; la irracionalidad del capitalismo se corresponde con la irracionalidad de los sujetos. Dicho fenómeno es clara expresión del declive de la forma-sujeto y el devenir-visible de su núcleo oculto, que existe desde sus orígenes.

Estas formas de violencia no pueden explicarse por los «intereses» de los actores y, en consecuencia, desmiente ese utilitarismo tan caro tanto a los liberales como a los marxistas tradicionales. Tampoco tendría sentido andar «mareando la perdiz» citando las múltiples manifestaciones de violencia observadas a lo largo de la historia para concluir que hoy no seríamos menos afortunados que antes y que no habría nada nuevo bajo el sol. Esta difusión de la pulsión de muerte a una escala tan grande y en formas tan variadas, en todas las capas de la población y en

6 El propio Götz Eisenberg (ver más abajo) admite que a menudo utiliza el término *amok* de forma muy vaga y más bien asociativa. Ver Götz Eisenberg, *...damit mich kein Mensch mehr vergisst! Warum Amok und Gewalt kein Zufall sind*, Múnich: Pattloch, 2010, p. 50.

toda la superficie del globo, es una novedad histórica, al menos en tiempo de «paz». La cuestión, no obstante, no es saber si la violencia ha aumentado, sino cuáles son las *formas características* de la violencia contemporánea.

Freud fue el primero en afirmar la existencia de una «pulsión de muerte» que iba más allá de la agresividad. Se trata también de uno de sus conceptos más difíciles de comprender, y uno de los más controvertidos. Nos limitaremos a recordar que Freud, rompiendo con un buen número de sus concepciones anteriores, introdujo dicho término en *Más allá del principio del placer*, donde trata de elaborar una reflexión sobre la experiencia de la Primera Guerra Mundial. En este ensayo, Freud afronta en particular fenómenos que parecían incompatibles con el principio psicoanalítico fundamental, según el cual todo ser humano no busca sino su placer. Aquí Freud pasa rápidamente de la situación histórica a un nivel que él mismo califica de «muy especulativo»,[7] acentuando la idea de que, en último término, la pulsión de muerte está ligada a una tendencia cósmica a la descomposición y al retorno a la paz de la materia inorgánica. A la pulsión de muerte se opone no obstante Eros, la fuerza que trata de integrar y unir los elementos dispersos con el fin de llegar a construcciones más elaboradas, ya sea la familia, la cultura o la sociedad.

A pesar del carácter muy especulativo de esta «pulsión de muerte», que contrasta con el habitual deseo de Freud de mantenerse dentro de los límites de una estricta cientificidad, y a pesar de las fuertes resistencias con las que dicho concepto se encontró desde el principio entre muchos de sus discípulos, Freud lo conservó hasta su muerte. Le atribuye un papel central en la última síntesis de su teoría que realizó, el *Esquema de psicoanálisis* (1938). Las pulsiones libidinales y las pulsiones de autoconservación,

7 Que lo llevó al extremo de reivindicar al filósofo presocrático Empédocles.

cuya oposición ocupaba hasta entonces un lugar importante en su edificio teórico, acabaron reunidas bajo el nombre de «pulsiones de vida», antagonistas de las «pulsiones de muerte». En *El malestar en la cultura* (1930) o en *¿Por qué la guerra?* (1933), Freud empleó este concepto para explicar las pulsiones destructivas de la cultura contemporánea.

Entre los muchos aspectos poco claros del concepto de «pulsión de muerte», se encuentra su relación con la agresividad. Por un lado, Freud identifica la pulsión de muerte con el «principio de Nirvana» o el «principio de constancia», es decir, la supuesta tendencia de todo organismo a reducir las tensiones al nivel más bajo o mantenerlas a un nivel constante —lo que no es lo mismo, como señalan Laplanche y Pontalis, pero este no es el punto esencial aquí—.[8] Consistiría, pues, en la búsqueda de un estado sin tensiones ni deseos, un estado de reposo absoluto. Aparte del retorno al ser unicelular o inorgánico, dicho estado puede encontrarse en la situación prenatal, y en consecuencia la pulsión de muerte puede considerarse como el deseo de regresar a ella, o bien de volver al narcisismo primario postnatal. La pulsión de muerte estaría ligada así al narcisismo, pero Freud insiste poco en este vínculo[9]. Por otro lado, las pulsiones de vida empujan a las pulsiones de muerte a dirigirse hacia el exterior para evitar la autodestrucción del organismo viviente. Entonces, se transforman en agresión y son mucho más fáciles de observar. Las exigencias de la vida en sociedad —que Freud llama «cultura»— obligan finalmente al individuo a renunciar a practicar su descarga completa hacia el exterior y a dirigir una parte de la agresividad hacía sí mismo. Pero los hombres —asegura Freud— aceptan de mal grado tal restricción a su agresividad, que acaba por constituir el trasfondo de las guerras y otras violencias.

8 Jean Laplanche y J.-B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, op. cit., p. 295.

9 Fue André Green quien estudió ese posible vínculo en su libro *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte* [1983], Buenos Aires: Amorrortu, 1986. Traducción de José Luis Etcheverry.

El papel de la pulsión de muerte en el interior mismo del edificio teórico tardío de Freud —la «segunda tópica»— también plantea numerosos problemas, sobre todo en lo que concierne a su relación con el «principio del placer» y las instancias psíquicas del yo, el ello y el superyó. La mayoría de los autores psicoanalíticos abandonaron después —implícita o explícitamente— este concepto. Como hemos visto, Marcuse es una notable excepción: en lugar de rechazar un concepto que parecía incompatible con toda interpretación «progresista» del psicoanálisis, Marcuse lo aceptó y lo afrontó. Según él, dicha pulsión sin duda existe, pero tiene causas históricas y su impacto sobre la vida social puede reducirse drásticamente.

La fuerza del concepto freudiano está en que no se refiere solamente a la agresividad tal como ha sido analizada en múltiples ocasiones, por ejemplo en la etología —a la cual se refiere extensamente Erich Fromm en su obra tardía *Anatomía de la destructividad humana*—,[10] y que se explica por los beneficios que procura a su autor. Freud trata de explicar también la autoagresión, mucho más difícil de comprender. La debilidad de su explicación reside, en nuestra opinión, en su carácter antropológico, ontológico, e incluso cósmico. Toda forma de violencia no aparece aquí más que como un caso particular de un fenómeno muy general. Sin embargo, al igual que Marcuse, que se tomó en serio la «pulsión de muerte» y construyó sobre esta idea una crítica del capitalismo, pensamos que hay que admitir que una parte de las pulsiones destructivas se encuentra sin duda presente en el ser humano desde el principio y que estas no provienen solo de la corrupción de una naturaleza humana que hasta entonces se habría mantenido virgen. El capita-

10 Erich Fromm, *Anatomía de la destructividad humana* [1973], México: Siglo XXI, 1975. Traducción de Eugenia Huerta.

lismo no las ha inventado, pero sí ha hecho saltar las barreras que las frenaban y favorecido su expresión, a menudo para explotarlas.

Seguiremos aquí otra dirección: en lugar de interrogarnos sobre la pulsión de muerte como principio ontológico, trataremos de aprovechar este concepto para comprender la culminación de la forma-sujeto en la época de la descomposición del capitalismo. Dejemos tranquilas a las amebas unicelulares y preguntémonos de qué manera este concepto, aunque con un valor un tanto metafórico, puede ayudarnos a comprender el desencadenamiento de las fuerzas destructivas en la época moderna y contemporánea.

Amok y yihad

Una manifestación particularmente impactante de la «pulsión de muerte» en estado puro en la sociedad contemporánea es el *amok*. En origen, el término designaba un acceso de locura asesina característico de la cultura malaya, donde existía como «comportamiento desviado ritualizado», como dice la etnopsiquiatría. El *amok* hacía referencia a un individuo que, por lo general tras sufrir una afrenta, se echaba a la calle y, en un estado de trance, apuñalaba al azar a las personas con las que se encontraba, hasta el momento en que era reducido y eventualmente asesinado. Desde hace algunas décadas, este término —popularizado por el título de una novela de Stefan Zweig publicada en 1922— se utiliza en Alemania para calificar los actos que en español generalmente se denominan «matanzas escolares», «asesinatos masivos», «actos de psicópatas asesinos», etc.

En su forma más característica, el *amok* designa la acción de un individuo que entra en una escuela —se habla en tal caso de *school shooting*—, una universidad, un cine o cualquier otro espacio público y dispara a bocajarro contra los presentes; generalmente, dicho individuo acaba por suicidarse. Aunque ya a comienzos del

siglo xx se produjeron algunas matanzas que entran dentro de esta categoría, solo adquirió alcance a partir de la década de 1990. La llamada matanza de Columbine, por el nombre del instituto de la ciudad de Littleton, en Estados Unidos, donde tuvo lugar, que supuso la muerte de quince personas el veinte de abril de 1999, es el caso más conocido y constituye una especie de «paradigma» del *amok*. Es también el más estudiado. La masacre más mortífera es la de la universidad estadounidense de Virginia Tech, en 2007, que provocó treinta y dos muertos. La mayor parte de estas matanzas han tenido lugar en los Estados Unidos, Alemania y Finlandia, pero al menos una treintena de países han conocido *amok* escolares durante las últimas décadas.

Se puede trazar una especie de retrato «ideal-típico» del asesino de masas escolar: un hombre joven, incluso un adolescente, que ha crecido en una familia «sin problemas», aunque a menudo sus padres se han separado. No es conocido como alguien violento y no tiene antecedentes penales. Poco sociable, pasa mucho tiempo en Internet y jugando a la consola. Excluido de la vida social y con dificultades frente a las exigencias escolares o profesionales, mantiene una relación dolorosa con su vida y su futuro. Poco a poco se deja vencer por el resentimiento y la depresión y, no pudiendo contemplar ninguna salida positiva, concibe el proyecto de abandonar este mundo con estruendo, con una acción impactante, llevándose consigo a cuantas personas pueda. El día de gloria es preparado con esmero, en unas ocasiones a través de su diario íntimo o en Internet, en otras haciendo vagas alusiones delante de sus compañeros de clase. A diferencia del caso etnológico al que debe su nombre, el *amok* moderno no es espontáneo ni nace de un acceso de ira que brotaría de forma imprevista. Es el resultado de un cálculo, de una lenta maduración.

Por lo general, el «psicópata asesino» actúa solo —los dos autores de la matanza de Columbine constituirían una excepción—,

tras haberse procurado armas.[11] Cuando el día fijado por adelantado llega por fin, «postea» un mensaje en Internet o deja una especie de testamento. En el lugar de la matanza, a menudo vestido de negro, comienza a disparar fríamente, sin decir palabra, contra aquellas y aquellos que encuentra en su camino. Sigue así hasta el momento en que es abatido por la policía o vuelve el arma contra sí mismo, a veces tras un intercambio de disparos. En ocasiones, algunos se suicidan después del arresto... Casi cada matanza es una suerte de «suicidio ampliado».

Estos rasgos forman una especie de «base común» que conoce numerosas variaciones. Así, algunos, antes de salir de casa, matan a sus allegados, por lo general a la madre. No se les conoce ninguna motivación política directa, en el sentido de una participación en actividades organizadas: el futuro autor de un *amok* vive atrincherado en su casa y no frecuenta a nadie de forma regular, ni tampoco hay nada que verdaderamente le entusiasme. No obstante, algunos son abiertamente racistas y hacen gala de sus simpatías por la extrema derecha. Los dos adolescentes que cometieron la matanza de Columbine eligieron conscientemente la fecha del veinte de abril, aniversario del nacimiento de Hitler, y uno de ellos había expresado en su diario sus convicciones racistas, antisemitas, homófobas y sexistas.[12]

11 Algo que, incluso en Europa e incluso para los adolescentes, nunca parece difícil. Es un error, pues, atribuir la principal responsabilidad de los actos de *amok* a la libre circulación de armas en Estados Unidos, como hace Michael Moore en su película *Bowling for Columbine* (2002). La gran cantidad de armas en circulación explicaría más bien la facilidad con la que trifulcas banales degeneran espontáneamente en asesinatos. Los hechos pueden parecerse a los del *amok* —como cuando un hombre borracho, que cree que lo han engañado jugando a las cartas, corre a casa, toma un arma, vuelve al bar y abate a todo el mundo—; pero la dinámica psicosocial es, no obstante, muy diferente.

12 Tras haberse mantenido en secreto durante mucho tiempo, los diarios se hicieron públicos en 2011 y pueden consultarse en Internet. Los vídeos grabados por los

El lugar del *amok* es generalmente elegido por el asesino porque en él ha vivido lo que siente como una cadena de humillaciones insoportables:[13] sobre todo el instituto, a veces la universidad, más raramente el lugar de trabajo, pero también espacios como las oficinas de empleo en Alemania. Un enorme resentimiento, la sensación de haber sufrido una injusticia y no conseguir aquello que uno merece constituyen invariablemente el telón de fondo psíquico del *amok*. Los casos de *amok* «clásico» —algunas decenas de masacres que, en total, han provocado varios centenares de muertos— han generado una conmoción considerable, sobre todo en Alemania, donde ahora existe una rica literatura sobre el tema (más adelante nos referiremos a la singularidad del caso francés). El *amok*, aunque muy poco frecuente, golpea con fuerza el imaginario colectivo debido a su carácter altamente significativo.

Desde 2010 se han producido numerosos acontecimientos que presentan varios puntos en común con el *amok* «clásico», pero que se distinguen de él por otros aspectos importantes. En 2012, en un cine de Aurora, en Colorado, un joven disfrazado de Batman mató a doce personas durante el estreno de una película dedicada al superhéroe; no se suicidó. El acto del piloto de Germanwings que estrelló su avión contra un macizo en los Alpes en 2015 presenta abundantes semejanzas con un *amok*, aunque parece que su autor vaciló hasta el último momento entre un suicidio «normal» y un suicidio «ampliado»; desde hacía tiempo padecía una depresión y temía perder su empleo precisamente a causa de esta enfermedad y de otros trastornos anexos.

Son sobre todo las fronteras entre el *amok* «no motivado» y el acto con justificaciones ideológicas las que han comenzado a bo-

asesinos fueron, por el contrario, destruidos por la Policía Local con el pretexto de impedir su difusión por la Red.

13 Hay lugares elegidos al azar, pero son mucho más escasos.

rrarse últimamente, abriendo un nuevo capítulo en la historia de las matanzas masivas. Los atentados suicidas perpetrados por los islamistas a comienzos de los años ochenta ya presentaban algunos rasgos en común con el *amok*, incluido el hecho de grabar un videotestamento antes del acto. Algunos comentaristas, aunque escasos, no dejaron de destacarlo, como Robert Kurz, que en 2011, poco después de los atentados del 11 de septiembre, escribía que las inmolaciones no se explicaban solo por las peculiaridades de una religión o de una cultura «arcaica», sino que también mostraban elementos decididamente modernos. Recordó, en particular, que también los autores de la matanza de Columbine habían imaginado desviar un avión y precipitarlo sobre Nueva York.[14]

El asesinato masivo perpetrado en julio de 2011 por el noruego Anders Breivik presenta ciertas características del *amok*, pero hay otros rasgos que lo distinguen. Por ejemplo, el autor no se suicidó y convirtió su juicio en una tribuna política, justificando su acto mediante consideraciones ideológicas racistas. La matanza de Charleston en junio de 2015, que provocó nueve muertos en una iglesia metodista negra, tuvo por autor a un «supremacista» blanco, que también dejó un «manifiesto» y esperaba provocar que otros pasaran a la acción; tampoco él se suicidó.

Pero son sobre todo los atentados atribuidos a la organización del Estado Islámico los que mezclan los géneros. Los ataques contra *Charlie Hebdo* y Bataclan, en enero y noviembre de 2015, así como el de Bruselas en marzo de 2016, entran en la categoría del atentado político clásico y fueron llevados a cabo por comandos preparados que se movían en los medios salafistas desde hacía años. El caso del tiroteo de San Bernardino, California, es más complicado: el 2 de diciembre de 2015, una pareja de origen paquistaní

14 Robert Kurz, «La pulsion de mort de la concurrence», en *Avis aux naufragés. Chroniques du capitalisme mondialisé en crise*, París: Lignes, 2004, p. 77. [Puede encontrarse una versión en castellano en Internet (N. del t.)].

que acababa de tener un hijo abrió fuego en un centro médico y mató a catorce personas antes de darse a la fuga y ser abatidos por la policía. El 12 de junio de 2016, en Orlando, Florida, en una discoteca frecuentada por gays, un hombre de origen afgano, casado dos veces y padre de familia, conocido por su temperamento violento, asesinó a cuarenta y nueve personas antes de ser abatido por la policía. La motivación islamista aparecía de forma más clara en los atentados perpetrados por Mohamed Merah contra una escuela judía en marzo de 2012. Evidentemente, la personalidad muy perturbada del asesino fue sin duda determinante para que pasara a la acción. El marco está más en entredicho en el caso del empleado de origen magrebí que, en junio de 2015, decapitó a su jefe en Isère y enarboló una bandera del Estado Islámico; e igualmente en el caso de la matanza de Niza del 14 de julio de 2016. Se pueden mencionar también otras acciones, menos impactantes, en las que individuos procedentes de la inmigración musulmana, pero que no se distinguían por una especial observancia religiosa y habían tenido trayectorias erráticas salpicadas por algunos delitos menores, decidieron salir estrepitosamente de una situación personal vivida como sin salida. Algo que se produjo por lo general tras lo que los medios llaman una «radicalización relámpago», a menudo llevada a cabo en solitario a través de Internet. Dichos individuos actuaron solos, pero en el último momento decidieron reivindicarse como miembros del Estado Islámico, dando así un «sentido» a sus actos, vinculándolos con una comunidad imaginaria. Gritar «*Allahu akbar*» en el momento de pasar a la acción, aunque nada en su vida lo hubiera predispuesto hasta entonces a acabar como un mártir del Islam, garantiza, por cierto, al asesino una cierta repercusión mediática, que remite a la idea de una internacional del nihilismo. Esto, evidentemente, no impide que otros hayan emprendido ese camino con convicción durante años antes del último sacrificio.

Aquí no es posible examinar con más detenimiento un tema como el yihadismo, incluso si nos limitáramos a su vertiente eu-

ropea. El fenómeno presenta demasiadas facetas diferentes y evoluciona constantemente. Digamos tan solo que recordar la dimensión psicopatológica de los actos calificados como «yihadistas» no significa en modo alguno negar o subestimar la dimensión que podríamos denominar «política». Las trayectorias biográficas que llevan a los asesinos a cometer tales actos no tienen que ver con los problemas «personales», sino que son el reflejo directo de factores sociales. Que algunos practicantes del *amok* o algunos yihadistas hayan seguido un tratamiento psicológico o psiquiátrico, a menudo por depresión, no significa que se puedan explicar tales fenómenos observando las psicologías individuales. Sería tan erróneo como tomar siempre al pie de la letra sus motivaciones ideológicas. El terrorismo de origen islamista jamás habría encontrado una cantidad tan elevada de candidatos en los países occidentales si no hubiese podido echar mano de un caladero de personas desesperadas por el colapso social en curso y dispuestas a cometer un homicidio-suicidio. La creciente diversidad de los perfiles de los asesinos da testimonio del grado de difusión de una forma de odio autodestructivo en grupos de población muy diferentes. Hombres y mujeres, europeos «de pura cepa» o inmigrantes, ricos o pobres, marginados o diplomados, cualquiera puede verse afectado por el odio y el deseo de inmolarse en un último destello.[15]

Otro indicio del parentesco, e incluso del paralelismo, entre el *amok* y el yihadismo es su distribución geográfica. Francia se había librado durante mucho tiempo del *school shooting*,[16] pero esta

15 De momento no todos los grupos participan en las mismas proporciones. No obstante, el incremento de chicas y de conversos en las filas del islamismo radical resulta bastante significativo.

16 Lo que explica la poca cantidad de libros publicados en Francia sobre el tema. *Tueurs de masse. Un nouveau type de tueurs est né*, de Olivier Hassid y Julien Marcel (París: Eyrolles, 2012) trata este tema sobre todo a partir de las estadísticas e intenta explicarlo mediante factores estrictamente sociológicos (desempleo, acoso, etc.).

forma de «excepción francesa» llegó a su fin en marzo de 2017, cuando un alumno, inspirándose explícitamente en la masacre de Columbine, hirió a varias personas en su instituto de Grasse. Afortunadamente, este caso por completo «típico» de *amok* escolar no tuvo el trágico destino del original. Hasta entonces, Francia solo había conocido dos casos cercanos al *amok*: la masacre perpetrada en Tours en octubre de 2001, cuando un exferroviario mató en la calle a cuatro viandantes, y la matanza, de motivaciones vagamente políticas, del consejo comunal de Nanterre cometida por Richard Durn en marzo de 2002. Este último, por cierto, redactó una carta-testamento completamente característica de un *amok*: «Voy a convertirme en un *serial killer*, en un loco asesino. ¿Por qué? Porque el frustrado que soy no quiere morir solo. Puesto que llevo una vida de mierda, por una vez quiero sentirme poderoso y libre». Francia ostenta, en cambio, el triste récord de acciones yihadistas en Europa. Alemania, por su parte, conoce el número más elevado en toda Europa de *amoks* en las escuelas o en la calle —como el tiroteo en un MacDonald's de Múnich en julio de 2016— y de agresiones mortales sin motivo o provocadas por altercados fútiles en el espacio público. Es como si estas dos formas de masacre, las acciones yihadistas y los *amoks* «clásicos», más allá de sus motivaciones aparentes o de la ausencia de motivaciones, ocupasen más o menos la misma «franja» en la psicología colectiva.[17] Y aunque los perfiles psicológicos de los autores difieran, lo que tienen en común es una desesperación y un odio sin nombre y sin límites que aspira tanto a la autodestrucción como a la destrucción. Los objetivos (los infieles o los homosexuales, los compañeros de clase o los políticos, los profesores o los simples viandantes) parecen intercambiables. Por otro lado, en la cotidianeidad se amalgaman

17 Desde que el *amok* «puro» y los «actos yihadistas» se parecen cada vez más, ambos se producen tanto en Alemania (masacre del mercado berlinés de Navidad en 2016) como en Francia (el tiroteo en un instituto de Grasse a principios de 2017).

modalidades diferentes de violencia, especialmente formas tradicionales y arcaicas, centradas esencialmente en la defensa del «honor masculino», con expresiones *high-tech* como la retransmisión del crimen en directo a través de las redes sociales.

Explicar los asesinatos por el «odio al otro» se queda un poco corto. El racismo o la homofobia no datan de hoy. Lo que hay que explicar es el «paso al acto». Probablemente, nos encontramos menos ante un aumento de las pulsiones asesinas que ante un alzamiento de las barreras que impedían su realización. No es necesariamente el odio lo que resulta nuevo, sino la gran cantidad de personas dispuestas a morir para satisfacerlo sin obtener ningún otro beneficio. La evolución social de las últimas décadas ha privado a muchos individuos de los anticuerpos necesarios para encauzar las «pasiones tristes», que, si bien no son siempre producto solo de la sociedad capitalista, sin duda han prosperado en ella como flores venenosas sobre un cadáver putrefacto.

Mutatis mutandis, estaríamos tentados de establecer un paralelismo con otra patología muy rara, pero que también choca por su carácter altamente simbólico: la *hipersensibilidad química múltiple*, observada desde los años ochenta. Quien padece esta grave enfermedad está obligado a vivir recluido en un ambiente estéril, pues no puede sobrevivir (en los casos más graves) al contacto de ciertas sustancias que, sin embargo, son muy comunes. Estas proceden por lo general de la producción industrial (pesticidas, gases de escape, colorantes, disolventes y otros compuestos industriales). No obstante, y como en el caso de las alergias y su fulgurante auge durante las últimas décadas, el problema no reside solo en la presencia de sustancias nocivas en el entorno, por importante que esta sea, sino también en una dramática disminución de los anticuerpos, las defensas naturales y el sistema inmunológico en general. Dicha disminución parece ser una de las consecuencias más dramáticas de la sociedad capitalista e industrial para la psique y el cuerpo de los humanos; y en los próximos años podría

constituir uno de los principales escenarios de la guerra entre las razones económico-tecnológicas y las razones del ser vivo.

Comprender el *amok*

Como acabamos de decir, Alemania es el país europeo más golpeado por los *school shootings*. La considerable inquietud provocada por tales actos deriva tanto del hecho de que las víctimas son niños o jóvenes como de la ausencia de motivación, que impide comprenderlos y racionalizarlos. Entre los muchos autores que, con resultados muy diferentes, se han interesado por el tema, Götz Eisenberg es el que mejor ha analizado el vínculo de causalidad entre el *amok* y la sociedad capitalista. Formado en la tradición de la Escuela de Fráncfort, próximo a la crítica del valor, Eisenberg ha trabajado durante décadas como psicólogo de prisiones, donde conoció a multitud de responsables de actos violentos. Ha escrito cuatro obras, publicadas a partir de 2000, que reúnen sobre todo artículos y ensayos a menudo escritos «en caliente» tras nuevos casos de *amok*. En ellas, sin embargo, no examina solo el *amok* escolar, sino también otras formas de comportamiento violento y criminal, sobre todo aquellas que parecen «gratuitas» y «explosivas», y además las pone en relación con multitud de comportamientos considerados como «normales», como el resurgimiento de la xenofobia en Alemania o la adicción a los teléfonos móviles. Eisenberg no piensa el *amok* como una misteriosa e incomprensible irrupción de un elemento ajeno a «nuestras» vidas, sino como el extremo de una sociedad «fría» regida por el principio de racionalidad económica y que somete muy pronto a sus exigencias a los niños más pequeños. En su opinión, resulta incluso sorprendente que no haya *todavía más* practicantes del *amok*, pues —como él mismo escribe— «¿quién podría decir que no ha experimentado nunca la tentación de destrozarlo todo y acabar de una vez?». La

gran cantidad de amenazas de *amok* más o menos serias proferidas después de cada masacre demuestra, por si era necesario, que por cada *amok* efectivo hay otros cien que se han planeado sin llevarlos a la práctica.

Según Michel Foucault, la «sociedad disciplinaria», que designa una sociedad regida por una forma de poder nacida con la Ilustración, se basaba en una creciente interiorización de las obligaciones sociales. Esta forma de poder respondía a un problema preciso: «¿Cómo hacer para que los hombres trabajen de buen grado y se dejen arrebatar los productos de su trabajo sin protestar?».[18] Fue a través de la formación del superyó, que creó una identificación activa de los sujetos con el Estado y la economía como se resolvió dicho problema. La educación tradicional era a menudo brutal y lo que los hombres debían reprimir en el dolor y el miedo lo proyectaban sobre otros para poder liberarse de ello, objetivarlo y detestarlo. Estas formas de educación aspiraban a someter los ritmos y las necesidades de los niños a una organización rígida, generalmente a través del castigo físico y de la humillación. El niño reaccionaba desarrollando una «coraza» que le impedía sentir tanto su propio cuerpo y sus propias emociones como los de los otros. Así —continúa Eisenberg— se producía la insensibilidad necesaria para afrontar la competencia en la sociedad burguesa y matar sin remordimientos en las guerras modernas.

La educación autoritaria —la «pedagogía negra», según la expresión de la psicóloga infantil Alice Miller— fue poco a poco sustituida, sobre todo a partir de 1968, por otras formas de educación que también someten a los niños a las exigencias de la sociedad capitalista, pero menos mediante la violencia directa que mediante la *indiferencia*. Desde su más tierna infancia, los niños a menudo se ven obligados a constatar que el trabajo, los objetos de consumo

18 Götz Eisenberg, «Die Innenseite der Globalisierung», *Aus Politik und Zeitgeschichte*, n.° 44, 2002.

y sobre todo los aparatos electrónicos de «comunicación» son más importantes para sus padres que ellos mismos. Tras la aparente tolerancia de la educación actual, a menudo los niños se ven abandonados a sí mismos y a los aparatos electrónicos.[19] La relación indiferente con las cosas, de las que uno puede desembarazarse en cualquier momento, se transmite igualmente a la relación con los hombres: cualquiera puede ser sustituido por cualquiera ante la primera dificultad que se presente. Los niños se sienten perdidos en un mundo en el que nadie responde a sus gritos.

La educación de hoy ya no limita el narcisismo original ni enseña a soportar las frustraciones. Sentados frente a las pantallas, los niños desarrollan fantasías sin límites. Incluso los padres que se toman la educación en serio y quieren estructurar el superyó de sus hijos se ven enfrentados a las influencias a menudo más poderosas que las tecnologías ejercen sobre ellos incluso dentro de sus habitaciones. El riesgo para los niños está en no lograr su «nacimiento psíquico», en no encontrar ya límites que se opongan a su sentimiento de omnipotencia infantil, límites que se encarnan en personas vivas y queridas y enseñan a soportar frustraciones y críticas. Esto explica que los niños y los adolescentes a veces prefieran recurrir al dolor —con el *piercing* o la escarificación, por ejemplo—, experimentado como una «realidad» tangible que permite «sentir» la presencia de un límite, de algo o de alguien, en vez de perderse en un vacío abisal. En una vida dominada por

19 Se ha identificado una forma extrema de falta de empatía en la «alexitimia», la imposibilidad de reconocer y expresar los propios sentimientos. Este síntoma es comparable al autismo, y se sabe que los casos de autismo se han al menos triplicado durante las últimas décadas. Aunque no pueda excluirse que tal incremento se deba en parte a criterios diagnósticos ampliados, y por más que la génesis del autismo siga siendo objeto de un intenso debate, no podemos dejar de destacar la coincidencia entre el ascenso del autismo y las mutaciones antropológicas inducidas por la sumisión total de la vida al valor mercantil y por la invasión de las tecnologías.

las tecnologías audiovisuales, uno ya no «toca» nada:[20] «Nada ni nadie oprime manifiestamente [a los niños], pero se les roba lo esencial: de tal modo crecen seres humanos psíquicamente fríos que no saben quién es el culpable de su desgracia sin nombre ni hacia dónde pueden dirigir toda la rabia acumulada. El odio y el malestar narcisistas difusos hoy no son, en general, la consecuencia de relaciones fracasadas con el objeto, ni de heridas infligidas por unos padres severos, sino de un nirvana humano y educativo que encontramos también, y quizá sobre todo, en las clases medias. Nada ni nadie dota de una forma y una duración a las pulsiones de los niños y los jóvenes, y su autoestima no puede calentarse al sol de la subjetividad mercantil y monetaria de su entorno. La educación desatendida y la soledad ante las pantallas pueden tener como resultado un odio sin sujeto ni objeto, totalmente «puro», que genere una violencia ciega y que flote libremente, una criminalidad «sin finalidad» que siga siendo un enigma para las víctimas, la policía, la justicia y los psicólogos forenses. La búsqueda de motivos comprensibles no llega a ninguna conclusión concreta, pero esta ausencia de motivos concretos es tal vez el verdadero motivo. [...] El odio y el *amok* nacen del frío, de la falta de relaciones con el objeto, de la indiferencia y el vacío que crecen».[21]

El problema no es que la educación se haya vuelto demasiado «libre» ni que haya que volver a una educación que ejerza una justa «sustracción de goce», por decirlo como los lacanianos. La

20 El deseo de dar un rostro (pseudo) concreto a abstracciones invisibles, intangibles, inconcebibles, constituye una de las principales fuentes del anticapitalismo «truncado» y de los movimientos populistas. De tal modo, la abstracción «valor» se encarna a ojos del antisemita en la figura del «usurero» o del «especulador» «judío»; la violencia de Estado se encarna para muchos en la figura del «político corrupto»; la globalización del capital, en la figura del inmigrante. Por otro lado, a las abstracciones se le opone la (seudo) concreción del pueblo, la raza, la religión o la nación.

21 Götz Eisenberg, *...damit mich kein Mensch mehr vergisst!*, op. cit., pp. 217-218.

educación contemporánea —evidentemente, se trata de una *tendencia* muy extendida que, por suerte, está lejos de afectar a todas las familias—, más allá de las declaraciones para salvar la cara, es tan poco libre como la vieja educación y se preocupa tan poco como esta del bienestar de los niños. Sencillamente, prepara a los niños para vivir en el «nuevo espíritu» del capitalismo, cuyos valores declarados —como ya hemos dicho— están a menudo en contra de los antiguos, sin que los individuos sean más libres o estén más realizados. En las dos formas de educación, las personas conservan a menudo durante toda su vida un recuerdo soterrado de traumas infantiles que pueden reactivarse y desembocar en un acto violento o suicida, y, en los casos más extremos, en una matanza masiva.

La persona autoritaria —el tipo psíquico predominante hasta los años sesenta y que evidentemente está lejos de haber desaparecido— siente sobre todo «ira» y la dirige contra un chivo expiatorio. Proyecta sobre objetos externos las pulsiones que debe combatir dentro de sí. El sujeto narcisista y *borderline* —en efecto, el narcisismo es un síntoma *borderline*, en el sentido de que se sitúa entre la neurosis y la psicosis— que domina hoy en día se inclina hacia un odio sin objeto. Está devorado por el temor a que su estructura psíquica pueda disolverse del todo y la agresión le sirve de mecanismo para conservar su yo. En origen, el *borderline* designa a una persona incapaz de integrar la imagen buena y la imagen mala de la figura materna —originariamente separadas, según Melanie Klein— y que continúa dividiendo los objetos en «completamente buenos» o «completamente malos». Evitar que los malos objetos destruyan a los buenos es para él una cuestión de supervivencia psíquica. A través de operaciones arcaicas como la escisión, la negación o la «identificación proyectiva», el sujeto *borderline* se protege de una fragmentación aún más radical y del miedo a ser devorado por una madre simbiótica. La ira es, entonces, una protección contra ese miedo, que finalmente se desvincula de su motivación original y se dirige contra el mundo entero.

Eisenberg subraya que en gran medida han desaparecido los «compromisos soportables» entre las pulsiones y las exigencias sociales que se forman esencialmente en la infancia. Ahora la sociedad está inmediatamente presente en la socialización e impide la formación de la individualidad. Durante su fase ascendente, el capitalismo funcionó gracias a las formas sociales precapitalistas persistentes, sobre todo, la familia. Una pura abstracción como el dinero no puede generar ninguna inversión libidinal y, en consecuencia, tampoco puede fundar ningún vínculo social. La capacidad de simbolización y de sublimación y la tolerancia a las frustraciones ya no se construyen. «El yo que se forma de este modo es una instancia frágil y débil que a lo largo de toda la vida se ve amenazado por tendencias a la regresión, a la fragmentación y a la disolución. En situaciones de humillación y de separación que reactivan el núcleo de los traumatismos de la primera infancia, el sujeto que se siente amenazado recurre a operaciones arcaicas de defensa para intentar desplazar el horror interior hacia el exterior y poder combatirlo».[22]

El viejo «yo» era sin duda un receptáculo de represiones sufridas e interiorizadas. Sin embargo, su disolución no fue consecuencia de un proceso social de emancipación; abolió, por el contrario, lo que aún permitía alguna forma aceptable de relación interpersonal. En la época del capitalismo flexible, los viejos «caracteres» se han vuelto disfuncionales: el sistema exige personas que se adapten a todo —sujetos sin sujeto, «extradirigidos», y no ya «intradirigidos»—. El sujeto *borderline*, con su inestable personalidad, se ha constituido así como modelo social. Una cantidad cada vez mayor de gente se ve obligada a desarrollar una identidad fragmentada para mantener el rumbo en un mundo en el que todo cambia permanentemente y que demanda «flexibilidad» en todos los frentes. Esto va más allá de la gestión de su fuerza de trabajo: «La desregulación neoliberal del Estado social, de la economía y de la sociedad van de la mano de una desregulación psíquica y moral, que afecta tanto al superyó como al yo y sus modos de defensa. Los hombres se ven como aspirados por una desestructuración regresiva que puede tener como consecuencia que mecanismos arcaicos como la escisión y la proyección tomen la delantera a las funciones del yo y los mecanismos de defensa más maduros. Dado que al mismo tiempo la transformación de «las obligaciones exteriores y las autoobligaciones interiorizadas» (Norbert Elias) ya no se producen con la suficiente fiabilidad, la tendencia a trasladar las tensiones y conflictos intrapsíquicos al mundo exterior aumenta en las mismas proporciones que el paso al acto».[23] Cuanto más flexible es el hombre, menos dispone de valores interiorizados; no se le pueden pedir dos cosas a la vez. Los que no saben adaptarse, los que continúan funcionando según los viejos modelos, a menudo pierden su trabajo y sobre todo sus puntos de referencia: «Cada vez más gente tiene la impresión de que la película de la realidad exterior va más rápido que las palabras para contarla».[24] Albergan por ello un gran resentimiento, sin saber contra quién dirigirlo; a menudo, los inmigrantes son sus blancos preferidos. Los populismos de todo laya se alimentan de ello.

La depresión crónica es una de las posibles reacciones a este estado de cosas: es la agresión contra sí mismo. En la depresión y en la agresión actúa el mismo mecanismo. Las estadísticas nos hablan de un incremento muy fuerte de los casos de depresión durante las últimas décadas en los países «avanzados». Existen dos explicaciones muy diferentes para este fenómeno, bastante

22 Götz Eisenberg, *Amok - Kinder der Kälte. Über die Wurzeln von Wut und Hass*, Reinbeck: Rowohlt, 2000, p. 51.

23 Götz Eisenberg, «Die Innenseite der Globalisierung», loc. cit.

24 Ib.

inquietantes tanto la una como la otra: o bien las estadísticas se corresponden con la realidad, y en tal caso la sociedad está volviéndose literalmente patológica, o bien son las empresas farmacéuticas, y la psiquiatría en general, las que han logrado ampliar desmesuradamente los criterios de definición de la depresión con el fin de vender más pastillas. Según la quinta edición del manual de psiquiatría DSM, una persona que permanece de duelo más de dos semanas después de la muerte de un allegado, mostrando sentimientos de vacío, de tristeza o de fatiga combinados con la inquietud, debe ser considerada depresiva y puede ser tratada con medicamentos. En la tercera versión del mismo manual, publicada en 1980, todavía se consideraba normal un duelo de un año; en la cuarta versión de 1994, el plazo se había reducido ya a dos meses[25]. Es lo que Alain Ehrenberg llamaba hace ya veinte años la transformación de los problemas existenciales en problemas psiquiátricos que hay que tratar clínicamente.[26]

A diferencia del psicótico, el sujeto *borderline* puede mantener una apariencia de normalidad hasta el momento en el que un acontecimiento cualquiera, por insignificante que sea, viene a arruinar su frágil equilibrio psíquico. Las humillaciones que los individuos acumulan, sobre todo en periodos de crisis, pueden reactivar las experiencias de la primera infancia y las tendencias a la escisión: aparecen entonces objetos «puramente malos» y

25 Citado en Götz Eisenberg, *Zwischen Arbeitswut und Überfremdungsangst. Zur Sozialpsychologie des enfesselten Kapitalismus. Band 2*, Gießen: Verlag Wolfgang Polkowki, 2016, p 113.

26 Hoy en día el duelo se pone a menudo al servicio de la «reestructuración de las empresas»: durante las revelaciones sobre la ola de suicidios en France Télécom entre 2008 y 2011 —la «moda de los suicidios», como lo llamaba su presidente ejecutivo Didier Lombard—, descubrimos que la dirección utilizaba los trabajos de la psicóloga y «tanatóloga» Elisabeth Kübler-Ross sobre las «cinco fases del duelo» frente a una muerte inminente para organizar mejor la estrategia prevista para empujar a los asalariados a dimitir, lo cual para sesenta de ellos se saldó con el suicidio.

que representan el mal mismo. La pérdida del trabajo va a menudo acompañada de la pérdida de las estructuras identitarias e interpersonales que hasta entonces permitían un funcionamiento precario a personas con un yo débil. Entonces estalla su psicopatología latente. Aunque la sociedad basada en el trabajo deba ser criticada —dice Eisenberg—, hay que reconocer que la desaparición del trabajo libera también energías destructivas que antes permanecían sujetas por el trabajo y que ahora erran libremente en el espacio social. La agresividad ya no encuentra a nadie contra quien arremeter y choca por todos lados con estructuras anónimas, lo cual puede llevar a agredir a cualquiera, pero también a buscar explicaciones en las teorías conspirativas y otras visiones paranoicas. Es un poco como intentar golpear con un bastón la niebla que cubre la sociedad e impide ver con claridad.

Aunque las mujeres están superando su «retraso» en el ámbito del *amok* y la violencia autotélica, dichos actos siguen siendo un fenómeno en gran medida masculino. Al margen de las razones históricas que explican el vínculo entre violencia y masculinidad, la violencia masculina contemporánea es también una consecuencia de tentativas que tienden a combatir el miedo a la simbiosis devoradora con la figura materna arcaica —un miedo reforzado por la desaparición de las figuras paternas en la familia y la sociedad— y a salvaguardar cierta forma de «yo». Quien ha de renunciar demasiado temprano a las promesas de felicidad recibidas en la primera infancia entra fácilmente en el campo gravitatorio de la «pulsión de muerte». Es entonces sobre todo cuando el contacto con las mujeres suscita miedo y odio; un odio detrás del cual se esconde el odio hacia la madre, que no ha podido proseguir su obra de beneficencia y de protección del niño contra el principio «masculino» de realidad.[27]

27 En estas consideraciones, Eisenberg se apoya en el análisis ya clásico de la educación autoritaria y prenazi realizado por Klaus Theweleit. Theweleit se interesó so-

En resumen, la violencia, incluso en sus formas más extremas, no es más que una consecuencia de la sociedad basada en el mercado: «Hoy más que nunca corremos el riesgo de que se haga cierta una espantosa tesis que Horkheimer y Adorno ya formularon en la *Dialéctica de la Ilustración*: «Una razón reducida a la racionalidad económica e instrumental y una moral utilitarista no permiten formular un argumento de principio contra el asesinato».[28] [...] A lo largo de la evolución de la sociedad capitalista, la «corriente fría» (Ernst Bloch) que procede del estrato más profundo de la sociedad burguesa —en último término, de la abstracción del intercambio— se abre camino a través de todos los niveles del edificio social, consume tradiciones sociales y morales y penetra finalmente en el mundo interior de los hombres, transformándolo en un paisaje helado de sentimientos y de procesos psíquicos congelados. La «frialdad burguesa» (Adorno) abole la piedad que, durante largos periodos de la modernidad, unió el principio de individuación con la capacidad de experimentar empatía por los otros y por sus sufrimientos, estableciendo de tal suerte algunos límites a la «guerra de todos contra todos». El «hombre flexible» exigido por la economía debe deshacerse de todas las inhibiciones para volverse capaz de todo. Las consecuencias de estos procesos en el sujeto particular es lo que la psiquiatría judicial designa como «ausencia de emociones» y atribuye como una «falta» al delincuente en cuestión».[29]

---

bre todo por la imagen de la mujer y por la imagen del cuerpo que esta transmitía. Su obra principal, publicada en Alemania en 1977, ha sido traducida parcialmente al francés hace poco tiempo: *Fantasmâlgories* [1977], París: L'Arche, 2016. En ella, el autor examina sobre todo las cartas y los escritos de los «cuerpos francos» alemanes, compuestos por antiguos combatientes, y que, tras la Primera Guerra Mundial, constituyeron el primer núcleo del futuro nazismo.

28 Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 163.

29 Götz Eisenberg, *...damit mich kein Mensch mehr vergisst!*, op. cit., pp. 215-216.

Francesco Berardi «Bifo» es un veterano de los movimientos sociales italianos de los años setenta. Es conocido por sus análisis del «semiocapitalismo», a menudo inspirados por Gilles Deleuze y Félix Guattari. También es uno de los escasos autores que se ha interesado por el vínculo entre *amok* y capitalismo en su libro *Héroes. Asesinato masivo y suicidio* (2015). Su punto de partida está claro: «[...] deduje que el devenir del mundo actual podría comprenderse mejor si lo observáramos a partir de este tipo de terrible locura, más que a través de la sinrazón de los políticos y los economistas. Por eso me puse a indagar sobre la agonía del capitalismo y sobre el desmantelamiento de la civilización social desde un punto de vista muy peculiar: el del crimen y el suicidio».[30] Su visión de las actuales condiciones psicosociales está próxima a la de Eisenberg: «Una parálisis de las relaciones empáticas y una creciente vulnerabilidad son el denominador común de la comprensión interpersonal del psicoescapismo de nuestros días».[31] Como Eisenberg, Bifo identifica los efectos más graves del abandono de los niños ante las pantallas: «El hecho de que los seres humanos aprendan más vocabulario de una máquina que de sus madres está conduciendo de forma inevitable al desarrollo de una nueva sensibilidad. Las nuevas formas de psicopatología de masas de nuestro tiempo no pueden ser investigadas sin considerar debidamente los efectos causados por este nuevo entorno, en particular el nuevo proceso de aprendizaje del lenguaje. Detengámonos en dos de estos desarrollos fundamentales: en primer lugar, la disociación del aprendizaje del lenguaje de la experiencia afectiva corporal, y, en segundo lugar, la virtualización de la experiencia del otro».[32] Y prosigue:

---

30 Franco «Bifo» Berardi, *Héroes. Asesinato masivo y suicidio* [2015], Madrid: Akal, 2017, p. 6. Traducción de Pilar Cáceres.

31 Ib., p. 53.

32 Ib., p. 40.

«Existen muchas pruebas de que dicha mutación en la experiencia de la comunicación está produciendo una patología respecto a la empatía (una tendencia al autismo) y la sensibilidad (desensibilización a la presencia del otro). Dicha mutación ocurrida en la interacción psíquica y lingüística puede ser la causa de la precariedad contemporánea de la vida».[33]

Berardi se interesa tanto por los practicantes del *amok* como por los asesinos más «políticos» como Breivik, e insiste sobre el papel del *darwinismo social*: en el corazón del universo mental de los asesinos reside la aceptación de una sociedad de la competencia y de la eliminación del más débil.[34] No obstante, y por paradójico que pueda parecer, ya han interiorizado la convicción de que ellos mismos no serán nunca más que perdedores, *losers*. «Con el imperativo categórico de ser un «ganador», por un lado, y, por el otro, la conciencia de que tal objetivo es inalcanzable, la única forma de ganar (durante un breve instante) consiste en destruir la vida de los otros antes de levantar la mano contra sí mismo».[35] Tras recordar que «el día de la masacre [de Columbine], Eric Harris llevaba una camiseta blanca con un lema en letras negras: «Selección natural»[36]

33 Ib., p. 41.

34 Para Eisenberg, la motivación política de Breivik se asemeja a la verbalización *a posteriori* de un odio que, en su caso, viene de más lejos: el odio a las mujeres, el miedo a la madre simbiótica (que se expresa en el miedo a que Europa se vea «inundada por el islam»), el deseo de mostrar que es un «hombre de verdad». La ideología no lo explica todo: no todos los extremistas de derechas se convierten en asesinos de masas, del mismo modo que existen asesinos de masas que no son extremistas de derechas. La patología individual de Breivik tiene orígenes sociales; su manifiesto es confuso, pero no más que *Mein Kampf*, cuyo destino es conocido. (Götz Eisenberg, *Zwischen Amok und Alzheimer. Zur Sozialpsychologie des entfesselten Kapitalismus*, Fráncfort: Brandes und Apsel, 2015, p. 127).

35 Franco «Bifo» Berardi, *Héroes*, óp. cit., p. 22-23.

36 Mientras que en la camiseta de Dylan Klebold, el otro asesino, estaba escrita la palabra «Ira».

y que otros asesinos de masas han utilizado la misma referencia, Berardi continúa: «El asesino en masa es alguien que cree en la ley del más fuerte y en que los fuertes ganan en el juego social, pero también sabe o siente que no es el mejor adaptado ni el más fuerte. Así que opta por el único acto posible de venganza y de autoafirmación: matar y morir».[37]

Estas consideraciones sobre el papel de la competencia se pueden llevar aún más lejos. Es su universalización la que ha convertido la vida entera —y no solo la vida económica— en una guerra permanente en la que cada cual, si quiere sobrevivir, debe en primer lugar aislarse y observar con una fría indiferencia, y luego con una agresividad salvaje, todo aquello que constituya un obstáculo —incluso dentro de sí mismo— para su éxito en el mercado. El mercado, la guerra eterna y la pulsión de muerte designan en el fondo lo mismo. La competencia universal nunca ha sido tan pacífica ni benéfica como ha pretendido la ideología burguesa: la violencia siempre estaba al acecho, agazapada en un segundo plano. En las situaciones de crisis, la violencia estalla y el barniz de la civilización salta por los aires. La violencia desencadenada puede entonces desligarse de toda relación entre fines y medios, y puede igualmente volverse contra el propio sujeto. Primero, el sujeto de la mercancía ha debido habituarse a ver en los demás sujetos a verdugos capaces de «pasar por encima de los cadáveres» en la competencia económica; ahora debe resignarse a ver también en ellos asesinos potenciales en sentido propio, sin que nada permita prever sus agresiones según los criterios habituales o confiando en algún cálculo. Del mismo modo que a uno pueden cachearlo como si fuera un criminal, también ha de acostumbrarse a ser en todo momento víctima potencial de un acto criminal por el solo hecho de encontrarse en el lugar inadecuado en un momento inoportu-

37 Ib., pp. 42-43.

no, y sin poder protegerse en modo alguno. Cualquier estrategia de «prevención del crimen» no puede más que fracasar frente a individuos que ya no aplican ese mínimo de racionalidad que es el cálculo entre medios y fines y que permitiría anticipar un comportamiento violento.

Ningún motivo en ningún lugar

Las matanzas masivas suponen un desafío para las explicaciones corrientes. Los «paradigmas del interés» no pueden aplicarse a tales «locuras». Para comprender estos fenómenos, hay que considerar el carácter *irracional* del capitalismo, que es la consecuencia de su finalidad tautológica y de su vacío fundamental. Las ideologías asesinas —racismo, etnocentrismo, antisemitismo, fundamentalismo religioso— no son incompatibles con la racionalidad mercantil. No constituyen su reverso. El nihilismo —un concepto del que se abusa mucho— está en el fundamento de la socialización por el valor y, en consecuencia, se encuentra en los sujetos que realizan dicha socialización y a su vez son formados por ella. Lo que impedía —e impide todavía, en la mayor parte de los casos— el paso al acto, eran —son— los aspectos de la vida no determinados por la forma-valor, que son esencialmente heredados del pasado. Cuanto más triunfa la sociedad fundada en el valor y la mercancía, en el trabajo y el dinero, más destruye esos restos, y con ellos aquello que la impide sumergirse en la locura que lleva inscrita en su corazón desde hace siglos.

En cierto modo, la primera manifestación grandiosa de esta pulsión de muerte del capitalismo, en la que destrucción y autodestrucción se han convertido en un fin en sí mismo, fue el *nazismo*. Hitler podría ser considerado como el mayor practicante del *amok* de la historia, como un caso de «narcisismo absoluto»: su propio fin debía coincidir con el fin del mundo. «Si el pueblo

alemán pierde la guerra, no se habrá mostrado digno de mí», dijo Hitler pocos días antes de morir. No obstante, seguir esta pista, por prometedora que pueda ser, nos conduciría a un debate demasiado vasto para ser abordado aquí. Nos limitaremos pues a citar dos estrofas de una canción titulada «Tiemblan los huesos podridos», cantada a menudo por los nazis y, en particular, por las Juventudes Hitlerianas:

> «Seguiremos marchando,
> cuando todo esté hecho pedazos.
> Pues hoy nos pertenece Alemania,
> y mañana el mundo entero.
>
> Y aunque el mundo entero
> acabe en ruinas por la lucha,
> nos importa un bledo,
> pues lo reconstruiremos».[38]

La educación que produjo a los sujetos nazis ha sido sustituida por nuevas formas de educación que no han evitado la creación de nuevos tipos de monstruo. Hoy en día las manifestaciones de la pulsión destructiva y autodestructiva se han individualizado. Lo que observamos es sobre todo un «odio» sin objeto, «*el* odio».[39]

---

38 Señalemos el edificante hecho de que el autor de esta canción, Hans Baumann, conoció después de la guerra una gran carrera internacional como autor de libros juveniles, sin que su adhesión al nazismo perturbase gran cosa a sus admiradores.

39 El psicoanalista Jean-Pierre Lebrun dice al respecto: «Un ejemplo de esto, y creo que la lengua lo expresa muy bien —hay que estar muy atento, me parece a mí, a las palabras que cambian en la lengua— es la expresión "tener odio". Como bien saben, esta expresión surgió hace una decena de años; hasta entonces, era "odiar a". "Odiar a" implica evidentemente una dirección, un encuentro. Por el

Jean Baudrillard fue tal vez mejor observador que teórico. Mucho antes de la irrupción del *amok* y del yihadismo en Europa, y antes incluso de las grandes revueltas de las periferias francesas en 2005, escribió: «Nacida de la indiferencia, y en particular de la irradiada por los *media*, el odio es una forma *cool*, discontinua, que puede hacer *zapping* sobre cualquier objeto. Carece de convicción y de calor, se agota en el *acting out*, y a menudo en su imagen y su repercusión inmediata, como podemos verlo en los episodios actuales de delincuencia suburbana. Si la violencia tradicional se hallaba a la medida de la opresión y del conflicto, el odio se halla a la medida del consenso y la buena convivencia. [...] De algún modo, el odio nos protege contra esta desaparición del otro, del enemigo, de la adversidad; ese odio que moviliza una especie de adversidad artificial y sin objeto, convirtiéndose así en una especie de estrategia fatal contra la pacificación de la existencia. En su ambigüedad misma es una reivindicación desesperada contra la indiferencia de nuestro mundo y, en este sentido, sin duda un modo de relación mucho más fuerte que el consenso o la buena convivencia. [...] El paso contemporáneo de la violencia al odio caracteriza el paso de una pasión de objeto a una pasión sin objeto. [...] El odio es más irreal, más inasible en sus manifestaciones, que la simple violencia. Lo vemos perfectamente en el caso del racismo y de la delincuencia. Por eso es tan difícil hacerle frente, ya sea mediante la prevención o la represión. No podemos desmotivarlo porque no tiene motivación explícita. No podemos desmovilizarlo porque no tiene móvil. No podemos castigarlo porque la mayor parte del tiempo se ataca a sí mismo: es el paradigma de una pasión enfrentada a sí misma. Condenados a la reproducción de lo Mismo en una identificación sin fin, en una cultura universal de la identidad, acabamos siendo presa de un inmenso resentimiento: el odio de sí mismo. No el del otro, como lo pretende una interpretación superficial del racismo, sino de la pérdida del otro y del resentimiento por esta pérdida. [...] Cultura del resentimiento, pero en la que tras del resentimiento hacia el otro hay que adivinar el resentimiento hacía sí mismo, hacía la dictadura de sí y del mismo, que puede ir hasta la autodestrucción».[40]

Lo que se manifiesta bajo esta forma de odio es la certeza que el sujeto contemporáneo tiene de su propia nulidad y superfluidad. Es lo opuesto a la situación del explotado, que sabía que su explotador lo necesitaba y, en consecuencia, estaba obligado a «reconocerlo».[41] De aquí se deriva un sentimiento característico de nuestra época y que se encuentra en todos los autores de *amok*: la impresión de «no existir en el mundo». No se debe en modo alguno a una deficiencia individual o a una culpable «incapacidad para adaptarse a una sociedad que cambia». La crisis de las formas de socialización capitalistas hace que cada vez más seres humanos se vuelvan «no rentables» y, en consecuencias, «superfluos». La ira de estos «desechos» humanos puede adoptar rasgos de barbarie, muy alejados de las «luchas de clases» de antaño, centradas en los «intereses».

contrario, "tener odio" indica a las claras que se trata de tener algo fastidioso, que se pega a la piel, y de lo que uno no sabe muy bien cómo desembarazarse. Se ha convertido pues en intransitivo, interstiticial, sin dirección, desligado del Otro, no vectorizado, porque ya no hay Otro invisible que "encarne" la sustracción del goce y dé un cuerpo concreto al nombre-del-padre» (Jean-Pierre Lebrun, «Les morts pour le dire», Association du champ lacanien de Wallonie, actas del coloquio del 3 de mayo de 2003, pp. 5-6. Se trata de una intervención dedicada a Richard Durn, el asesino de Nanterre).

40 Jean Baudrillard, «Le degré Xerox de la violence», *Libération*, 2 de octubre de 1995, texto incluido con el título «Violencia desencarnada: el odio» en *Pantalla total* [1997], Barcelona: Anagrama, 2006, pp. 109-111. Traducción de Juan José del Solar.

41 El debate académico en torno al «reconocimiento» de los últimos años, iniciado por Axel Honneth en el marco de una especie de «tercera infusión» de la teoría crítica al gusto ciudadanista, constituye un «reconocimiento» muy lejano de esta problemática.

Hoy prima un estado de ánimo sobre todos lo demás: el *resentimiento*. Este sentimiento, muy próximo a la envidia[42], posee un vínculo con el narcisismo que ha sido muy poco analizado hasta el día de hoy. Ciertas formas de resentimiento, y especialmente la aversión por categorías enteras de personas, se dirigen hacia objetos que en realidad no han hecho mal alguno al sujeto que lo manifiesta o hacia personas que ni siquiera tienen un vínculo real con él, como es a menudo el caso del racismo, el antisemitismo, la homofobia o el odio a los «corruptos». Se trata de un *desplazamiento*: un sentimiento de ira o de despecho cuyo origen puede estar de todo punto justificado —pero no lo está necesariamente— se dirige hacia un objeto de *sustitución*. La sensación es verdadera; es el blanco el que es falso.[43] Hay pues una especie de confusión entre los objetos: el sujeto atribuye a un objeto las características de *otro* y desfoga sobre este objeto de sustitución la ira que no puede ejercer sobre el verdadero objeto de su ira. En el resentimiento se han borrado las diferencias entre los objetos.

Se trata de la *reductio ad unum* ya mencionada que se halla en el fundamento de la constitución fetichista-narcisista: el narcisista nunca ha establecido verdaderas relaciones con el objeto e inconscientemente ha permanecido en su condición originaria de omnipotencia y de fusión con su entorno. Para él, el mundo exterior se fusiona en un estado unitario de «no-yo». Está por un lado el yo y por otro, «el mundo». Un padre con el que el hijo está furioso y un juguete, un jefe al que el sujeto no puede enfrentarse y la familia cuando vuelve a su casa, una mujer deseada que rechaza al sujeto machista y cualquier otra mujer, un carterista con cara de inmigrante y «todos los inmigrantes», para el narcisista no son más que figuras intercambiables, encarnaciones momentáneas del «mundo», del «no-yo». Basándonos en lo que establecimos en los primeros capítulos, ahora podemos decir que el resentimiento, en cuanto quintaesencia del narcisismo, es una emoción específica de la sociedad mercantil. No solo por la razón más que evidente de que la sociedad de consumo provoca de continuo sentimientos de frustración y de insuficiencia y deseos que jamás quedan verdaderamente satisfechos en los sujetos, sino también porque el valor efectúa por todos lados esa *reductio ad unum*, esa aniquilación de las particularidades concretas, en favor de la abstracción cuantificada que hace que todos los «objetos» (en sentido amplio) a la postre no constituyan más que uno y sean perfectamente intercambiables.

El resentimiento es sin duda una de las emociones humanas más poderosas, y también de las más nocivas; a diferencia de la ira, que se dirige conscientemente contra el objeto que la ha provocado. Querer movilizarlo para la lucha anticapitalista, como hace Slavoj Žižek,[44] significa jugar con fuego y abonar el terreno a los movimientos populistas, que son la encarnación del resentimiento. Si de verdad se quiere saber a dónde conduce el resentimiento y que relación guarda con una comprensión crítica del mundo, conviene echar un vistazo a las obras y la trayectoria de Louis-Ferdinand Céline. El nazismo llevó el resentimiento en

42 El artículo «Abolir», aparecido en el número 11 (1987) de la revista postsituacionista *Encyclopédie des Nuisances*, redactado por Guy Debord aunque retocado por la redacción, afirmaba con mucho ingenio que la envidia es el único entre los siete pecados capitales tradicionales que todavía está presente hoy en día y que ha englobado a todos los demás pecados, cuyo ejercicio la modernidad capitalista ha vuelto imposible. En términos evidentemente diferentes, la envidia desempeña un papel protagonista en los trabajos de Melanie Klein (*Envidia y gratitud* [1957], Barcelona: Paidós, 1991. V. S. Campo *et al.*) y su escuela.

43 El relato «Emma Zunz» (1948) de Jorge Luis Borges, incluido en *El Aleph*, describe este mecanismo de sustitución con una especie de humor negro. Parece, por cierto, inspirado en un episodio que la anarquista Emma Goldmann relata en su autobiografía.

44 Ver su texto «¿Fascismo de izquierdas? La ira, el resentimiento y el acto» (2007), reeditado en *Pensar desde la izquierda. Mapa del pensamiento crítico para un tiempo en crisis*, Barcelona: Errata Naturae, 2012. Traducción de VV. AA.

cuanto pasión básica de una psicología colectiva hasta cotas jamás alcanzadas, una vez el antisemitismo moderno había preparado el camino. El nazismo demostró que la consecuencia última del resentimiento no es la conquista —aunque fuese violenta— de lo que parece faltar para ser feliz —en el caso del nazismo, la dominación del mundo—, sino una orgía de destrucción que solo acaba cuando el sujeto ha llevado a término su propia destrucción.

Los sentimientos de impotencia del narcisista desembocan en sentimientos de omnipotencia, ya sea a nivel individual, que llegan hasta la idea de ser, aunque solo fuera durante un cuarto de hora, el juez supremo, aquel que dispensa la vida y la muerte, un semidiós; ya a nivel colectivo, para sentirse fuerte en cuanto miembro de un pueblo, de una «raza», de una categoría social o una religión «superiores». A menudo es la confirmación fallida del deseo «normal» de ser reconocido —el «narcisismo benigno», dirían algunos— la que puede llevar a los actos extremos.

La valorización del capital y la vida social que resulta de ella no solo están vacías, sino que sobre todo son absurdas. Nada cuenta en ellas para uno mismo y cada individuo humano debe subordinar su personalidad real, sus inclinaciones y sus gustos a las exigencias de la valorización, hasta convertirse en un *quantified self* que permanentemente mide y «comparte» sus «datos» personales, sobre todo físicos, con la ayuda de «aplicaciones móviles». La vida está sometida a una racionalidad total y gestionada por tecnologías,[45] y hasta el más mínimo acto debe ser útil y productivo. La completa mercantilización de la vida, incluso íntima, no significa necesariamente que todo esté efectivamente en venta, sino que todo está sometido a las exigencias de la eficiencia y el ahorro de tiempo, el rendimiento y la garantía de resultados: buscar compañeros sexuales mediante aplicaciones móviles y «gestionar nuestro capital-salud», seguir cursos de meditación para afrontar mejor el trabajo e hincharse a anfetaminas para ganar los concursos de acceso a las «grandes escuelas»...

La forma más común de responder hoy en día a este sentimiento de doloroso vacío es el narcisismo mediático bajo todas sus formas, desde las mal llamadas «redes sociales» hasta los *reality shows*. El narcisismo mediático en modo alguno constituye una alternativa al crimen; por el contrario, se combina de maravilla con él. Los ejemplos de tal colusión son innumerables: desde las violaciones filmadas y subidas a la red, que permiten identificar y detener rápidamente a los autores, hasta el asesinato de dos policías en Magnanville en junio de 2016 «posteado» en directo; del mayor jefe de los «narcos» mexicanos, «El Chapo», que puso involuntariamente a los investigadores tras su pista al querer conocer actores célebres cuando estaba en la clandestinidad, a los asesinos del sacerdote de una pequeña iglesia de Normandía en agosto de 2016, que obligaron a una pareja de ancianos presentes en el lugar a filmar los hechos, o a los adolescentes italianos que pusieron en línea el vídeo, en el que pueden apreciarse sus risas, de una amiga suya violada ante sus ojos en una discoteca. Para calificar estos actos, los medios hablan de una especie de «narcisismo mediático maligno», sugiriendo así que confiar la integridad de la propia vida a las redes sociales y medirla por el rasero de los «*likes*» conseguidos en nuestra «cuenta», nuestro «muro» o nuestro «canal», sería cosa de un «narcisismo mediático benigno», del que bastaría con hacer un uso moderado.[46]

45 «Hay que aprender a seducir a los robots reclutadores», afirma *Le Monde* del 16 de octubre de 2016: «El 95 % de los grandes grupos utilizan ATS (*Applicant Tracking Systems*, programas de gestión de candidaturas) para los puestos de dirección».

46 Berardi cita el artículo de Michael Serazio «Shooting for Fame. The (Anti-) Social Media of a YouTube Killer», *Flow*, 2009, que analiza sobre todo el caso del *school shooter* finlandés Pekka-Eric Auvinen, pero señalando también que el autor de la matanza de la Virginia High Tech, Seung-Hui Cho, resultaba ya más bien arcaico en 2007, pues entre el primer y el segundo tiroteo fue a la oficina de Correos para

En la «economía de la atención»[47] contemporánea, el *amok* y el atentado suicida constituyen la forma más extrema: morir para existir un momento en la mirada de los otros. A condición de estar listo para sacrificar su vida, cualquiera, incluso aquel al que nunca nadie ha prestado la más mínima atención, puede decidir que mañana todo el mundo hablará solo de él; y si el blanco está bien elegido, todos los poderosos de este mundo asistirán al entierro de las víctimas. Los proletarios y subproletarios de la economía de la atención, a los que jamás ninguna *Star Academy* abriría sus puertas, pueden replegarse en esta forma de *guerrilla marketing* que no cuesta nada, salvo la propia vida. Quien no encuentra ninguna forma de reconocimiento en los términos habituales siempre puede entrar en la historia como héroe negativo. Sin duda, los medios serán sus cómplices.[48]

enviar a una cadena de televisión un paquete que contenía textos y grabaciones en los que explicaba sus actos (Franco Berardi, *Héroes*, óp. cit., pp. 35-37).

47 A propósito de este concepto, ver Yves Citton (dir.), *L'Économie de l'attention. Nouvel horizon du capitalisme ?*, París: La Découverte, 2014.

48 Se ha debatido mucho sobre el papel de los videojuegos en la génesis de las masacres. Sin embargo, el problema no es solamente el contenido eventualmente violento de estos «juegos», sino la forma virtual misma. Berardi lo ha visto bien: «No se trata del contenido del juego en sí, sino que es la estimulación lo que desensibiliza la experiencia corporal del sufrimiento y del placer. Está claro que no todos nos convertimos en asesinos en masa por jugar a videojuegos o debido a la estimulación digital. Sin embargo, el asesino en masa es solo una manifestación excepcional de una tendencia general dentro de esta mutación general de la mente humana» (Franco Berardi, *Héroes*, óp. cit., p. 39). Y añade: «Sin embargo, el efecto combinado de una dolencia preexistente y la enorme inversión de tiempo y energía mental en la actividad virtual es probable que intensifique la alienación». (Ib., p. 87).

Capitalismo y violencia

En la mayoría de los críticos del capitalismo mencionados a lo largo de este libro, Franco Berardi incluido, se da una cierta confusión en lo que se refiere a saber si hablan del capitalismo en general o solamente de su fase neoliberal, sugiriendo de tal modo que sería posible una restauración de un capitalismo más «sano». Aunque procedente de los movimientos radicales de los años setenta y a pesar de su repugnancia aparentemente sincera por la sociedad actual, Berardi se entrega a una especie de elogio del capitalismo de antaño, un elogio que es tan curioso como característico de una gran parte de la izquierda actual. Escribe, por ejemplo: «La alianza conflictiva entre la burguesía trabajadora y los trabajadores industriales —cuyo legado en la era moderna había sido el sistema de educación pública, la sanidad, el transporte y el Estado de bienestar— fue sacrificada en el altar del dogma religioso del Dios-Mercado». Tal sacrificio se habría producido precisamente en 1977 (fecha de la última gran ola de revueltas en Italia): «Ese año el mundo se desplazó desde la era de la evolución humana hacia una era desevolutiva o de descivilización. El producto del trabajo y la solidaridad social comenzó a caer en el proceso predatorio de desrealización de las finanzas».[49] Esa alianza entre el capital «productivo» y los obreros, una alianza que beneficia a todos... ya la conocemos. Al escribir que «crisis, por tanto, denota una situación en la que la ley natural está ausente y el crimen campa a sus anchas»,[50] Berardi considera el capitalismo de antes de la crisis —el fordismo— como

49 Franco Berardi, *Héroes*, óp. cit., p. 9.

50 Ib., p. 58. [La traductora española de la obra de Bifo vierte la expresión italiana «*essere fuori quadro*» por «dar rienda suelta», invirtiendo así el sentido original de la frase y vaciando de significado el comentario de Jappe. Hemos optado, pues, por modificar dicha traducción (N. del t.)].

la expresión de una «ley natural». Cuando escribe que «la «clase de alguna otra parte» [los nuevos «propietarios ausentes» que mueven fácilmente sus capitales por donde quieren sin estar ligados a ningún lugar en particular] ha establecido de nuevo la lógica económica del rentista, ya que el beneficio no está ligado a la expansión de la riqueza existente, sino a la posesión de un activo invisible: el dinero o, para ser más precisos, el crédito», vuelve a caer en la denuncia populista del «rentista», que no utiliza su capital para «aumentar la riqueza» social. El capitalista que lo hiciera merecería por ello mismo su capital... Esta glorificación del capitalismo «social» está presente en todo el libro: «En el marco de una evolución antropológica a largo plazo, el capitalismo contemporáneo podría entenderse como el punto donde se trasciende al humanismo. La burguesía moderna encarnaba los valores humanistas de emancipación del destino teológico, siendo el capitalismo burgués un producto de la revolución humanista».[51]

Berardi se refiere al concepto de trabajo abstracto en Marx, pero lo asocia al «proceso de desmaterialización del valor» que formaría parte del «proceso general de abstracción» y que conduciría al «semiocapitalismo, el régimen de producción contemporáneo en el que la valorización del capital está basada en la constante emanación de flujos de información», en cuanto «emancipación del signo» (término tomado de Jean Baudrillard).[52] Cree asimismo que «el lenguaje, la imaginación, la información y los flujos inmateriales se convierten en la fuerza de producción y en el espacio general de intercambio»,[53] y si rechaza el término «capitalismo cognitivo» es solo para insistir en el hecho de que es el trabajo el que es cognitivo: «El capital no está sujeto a la actividad cognitiva, de la que es solo su explotador. El portador de conocimiento, creatividad y competencias es el trabajador cognitivo».[54] Berardi se mantiene pues dentro del marco de las teorías de Negri, basadas en una lectura errónea del concepto de valor.[55] Y tomando un extraño atajo, afirma además que la dificultad de medir el valor del trabajo inmaterial —«cognitivo»— se encontraría en el origen del auge actual de la corrupción de las mafias.[56]

Todo lo anterior va acompañado de una visión positiva de la modernidad, a excepción de su último acto, que en su opinión estaría en completa contradicción con todo lo que lo ha precedido: «Como resultado de este progresivo desarrollo, la modernidad culminó en la creación de una forma de civilización social en la que las necesidades colectivas estaban por encima de la afirmación de los intereses individuales. Esta civilización social tenía por objeto poner fin a las guerras interminables. Sin embargo, en los últimos treinta años, la civilización social ha venido desmoronándose ante los golpes de una filosofía de darwinismo social que ha servido de precursor ideológico de la política neoliberal en todo el mundo».[57] Así pues, si pudiéramos regresar a los años setenta —parece decir Berardi—, la civilización estaría a salvo. Sin embargo, en esa época, una posición como la suya habría pasado por «socialdemócrata», y en modo alguno por revolucionaria.

Aunque Götz Eisenberg no incurre en el mismo defecto, tampoco deja de atribuir un gran peso al desmontaje del Estado providencia como fuente de la angustia, la soledad y la desconexión que pueden llevar a una violencia ciega. La seguridad social habría

51 Ib., p. 68.

52 Ib., p. 23.

53 Ib., p. 62.

54 Ib., p. 68.

55 Ver mi crítica en *Les Habits neufs de l'Empire*, op. cit.

56 Ib., p. 59.

57 Ib., p. 34.

levantado una barrera contra los excesos de la competencia y sustraído parcialmente ciertas esferas de la vida al terrorismo de la economía. La abolición por el neoliberalismo de esos islotes protegidos habría destruido al mismo tiempo las salvaguardias sociales. Eisenberg escribe, por ejemplo: «Mi "definición de vandalismo" es: desintegración social (es decir, reducción del mercado de trabajo, exclusiones sociales, guetización) más desestructuración psíquica (disminución del superyó, debilidad extendida del yo, falta de vínculos sociales, ira arcaica y no integrada) = probabilidad de que las explosiones incontrolables de violencia aumenten».[58]

Este análisis es correcto a nivel empírico, pero no hay que creer que habría podido mantenerse indefinidamente un «capitalismo de rostro humano» en cuanto «compromiso de clase». El capitalismo es regresivo por su propia naturaleza y el sujeto acaba inevitablemente por verse atrapado en su reverso oscuro. Eisenberg lo dice claramente en otro lugar cuando habla del suicidio «ampliado del capital». Es el dinero mismo el que «hace *amok*». El capital financiero, que es una «producción de nada a partir de nada», no es la perversión de lo que antes habría sido un capitalismo «razonable», sino que constituye la conclusión lógica del valor y de su vacío. La destrucción de la capacidad de los sujetos para sustituir el *acting out* por el imaginario —lo que se llama la «simbolización»— es un elemento de la autodestrucción del sistema capitalista. El sujeto, lejos de ser el contrapeso del sistema, entra en declive con el sistema que lo contiene: «El sujeto contemporáneo se descompone. Una parte de él se convierte en una prolongación interior de la maquinaria de la producción social; el resto se transforma en materia prima para la publicidad, el consumo y la industria cultural, o desarrolla un dinamismo propio. Los derivados de la pulsión de muerte, la agresividad y el deseo de destrucción se

58 Götz Eisenberg, *Zwischen Amok und Alzheimer*, óp. cit., p. 216.

ven obligados cada vez en menor medida a vincularse con inversiones libidinales de objeto que podrían ponerlos al servicio de Eros. Las tendencias actuales a la desunión de las pulsiones muestran que la agresividad, cuando no está ligada a la libido, apenas puede ser sublimada. Si es la agresividad la que manda sobre la libido, y ya no al contrario, y si una cantidad cada vez mayor de hombres están gobernados por emociones agresivas y destructivas, podemos predecir un aumento continuo de la violencia ciega».[59]

En cualquier caso, Eisenberg siempre pone de relieve el hecho de que los comportamientos destructivos y suicidas de los individuos coinciden con los de los «decisores» y los jefes de empresa. Esto, efectivamente, se ha convertido en una evidencia incluso para el gran público. La vida en los dos extremos de la cadena se asemeja: tanto en las favelas como en las altas esferas de la economía y de la política, se vive solo en el presente, la única moral es el éxito, el otro no existe más que como instrumento.[60]

Una contribución fundamental a este análisis la ofreció Robert Kurz, especialmente en el artículo ya citado «La pulsion de

59 Götz Eisenberg, *Amok - Kinder der Kälte*, óp. cit., pp. 220-221.

60 En sus últimos escritos, Guy Debord desarrolló mucho la idea de que el capitalismo, en la época del espectáculo, ha entrado en una fase de irracionalismo galopante y de autodestrucción por falta de pensamiento, lo que constituiría una diferencia fundamental con respecto a las anteriores formas de dominación. A los muy conocidos pasajes que encontramos sobre todo en los *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, añadamos también esta cita extraída de un texto inédito durante su vida: «Todas las clases dominantes del pasado tuvieron al menos la inteligencia de comprender que, en la medida de sus medios, *no* tenían *interés* en expandir la peste, la lepra, la tuberculosis, etc. Porque también ellas se verían afectadas. La clase dominante actual ha expandido el no-pensamiento, el *look espectacular*, la imbecilidad. Y ella misma se ve afectada de una manera terrible: estupidez de los "decisores"». (Nota inédita para un «Proyecto de diccionario» no realizado, años ochenta, en Laurence Le Bras y Emmanuel Guy (dir.), *Lire Debord*, París: L'Échappée, 2016, pp. 184-185).

mort de la concurrence», y en su reelaboración para el libro *Weltordnungskrieg* [*La lucha por el orden del mundo*].[61] Aquí subraya sobre todo lo que tienen en común las diferentes formas de violencia: «Hace tiempo que se difuminaron las líneas entre la mafia, la secta, el separatismo étnico, el grupo nazi, la banda criminal, la guerrilla, etc. En cuanto al fenotipo de las matanzas, siempre es el mismo: se trata de un «hombre joven», de entre quince y treinta y cinco años, moral y culturalmente desafiliado y privado de vínculos, un auténtico «empresario de sí mismo», con teléfono móvil y zapatillas Reebok o Adidas, que lleva como si tal cosa en bandolera su metralleta como atributo e instrumento de muerte, y que se deleita en su poder físico inmediato y en el miedo que inspira en sus presas humanas porque ya no le queda nada más». La locura que reina en tales situaciones no es más que un nuevo estadio de la «locura capitalista ordinaria» en tiempos de crisis. Estos comportamientos asesinos no están exentos de «cierta racionalidad económica», pero han «abandonado la regulación y la forma jurídica de las condiciones capitalistas y la forma consciente correspondiente para retornar a formas de violencia inmediata», por más que el verbo «retornar» no sea apropiado —agrega Kurz—, porque «el tránsito histórico a través de la forma capitalista es naturalmente irreversible».[62] Esta barbarización no es nunca un verdadero retorno a formas sociales arcaicas, sino una barbarie posmoderna que combina lo peor de la modernidad con lo peor de las sociedades del pasado.

61 Robert Kurz, *Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung*, Bad Honnef: Horlemann, 2003. En algunos puntos, estos análisis presentan notables analogías con los contenidos en Jaime Semprun, *El abismo se repuebla* [1997], Logroño: Pepitas, 2016. Traducción de Tomás González López.

62 Ib., p. 48.

La crisis del capitalismo es una crisis de la forma-sujeto que remite a los orígenes mismos del capitalismo: tanto en el origen como en el fin se encuentran el pillaje y la violencia directa. «Cuando la competencia mundial en tiempos de crisis se vuelve salvaje en todos los niveles, también los sujetos se vuelven salvajes. La forma-sujeto se desmorona, revelando de una manera nueva su núcleo violento. La violencia, la sangre y el miedo se muestran no como fenómenos que se agregan al reduccionismo económico desde el exterior, sino como partes integrantes de este. La economía posmoderna del pillaje y sus atrocidades remite de forma reveladora, en el final del capitalismo, a sus propios comienzos y crímenes fundadores, pues, contrariamente a las leyendas que se supone la legitiman, la máquina moderna del dinero no salió del comercio pacífico, sino de la economía de las armas de fuego de los principios de la época moderna y de sus despotismos militares».[63] Los «horrores económicos» (Rimbaud) ordinarios en realidad no «sustituyeron» a la violencia directa, constituyendo de tal suerte una especie de «mal menor»: siempre la han acompañado como su sombra.

Kurz subraya también que la violencia de las bandas, sobre todo en las regiones donde ya se ha derrumbado la normalidad mercantil y donde la economía «ilegal» es prácticamente la única que todavía funciona, no constituye una rebelión de los pobres: «La "generación perdida" no son solo los jóvenes parados de larga duración y los «superfluos», sino también los jóvenes (hombres) a los que el clima de crisis social no afecta directamente (o aún no) y que se vuelven moralmente salvajes. La mayoría de las milicias y las bandas en las regiones azotadas por la crisis y el colapso económico representan así una extraña mezcla compuesta por parados barbarizados y una "juventud dorada" igualmente barbarizada (y cuyos padres a menudo desempeñan la función de "capos" y

63 Ib., p. 56.

"subcapos")».[64] Esto no concierne solo a las zonas donde se ha desencadenado una guerra civil abierta, sino también a la violencia cotidiana: «La guerra civil molecular se desarrolla también, y sobre todo, entre la juventud de la pseudonormalidad confinada, la de los "grandes salarios", los beneficiarios de la crisis y los fanáticos de la respetabilidad, cuyas almas no están menos desérticas y abandonadas a sí mismas que las de los jóvenes asesinos de los poblados chabolistas. Tanto el culto al asesinato y la violación como deporte como la escenificación del suicidio asolan también los barrios residenciales de Río de Janeiro, Nueva York o Tokio».[65] Aún menos habría que ver en ella una rebelión de los «condenados de la tierra»: «tanto en Palestina como Sri Lanka», los autores de los atentados suicida a menudo proceden de familias acomodadas. Están dispuestos a organizar su vida en función de conceptos descabellados «para terminar por tirarla como un clínex usado».[66] La forma-sujeto se ha convertido en universal —insiste Kurz—, y las diferentes culturas y religiones del mundo no explican las masacres, sino que más bien son «tonos» diferentes de esa forma universal. Por eso el yihadista kamikaze y el *school shooter* de los arrabales presentan más rasgos comunes que diferencias.

A primera vista, el carácter autodestructivo de estos comportamientos parece estar en contradicción con el utilitarismo que domina la economía de la competencia. Kurz insiste, no obstante, en su continuidad: «En la crisis mundial, la competencia se transforma en competencia económica de aniquilación y, en consecuencia, en competencia social existencial, que brota a su vez como competencia violenta inmediata y "masculinista". Aunque en este contexto el riesgo de morir de una muerte violenta se vuelve cotidiano —ahora al nivel micrológico de la vida cotidiana, del mismo modo que antaño ocurría en los frentes de las guerras mundiales—, esto no entra necesariamente en contradicción con el "interés egoísta" y la codicia provocada por el consumo de mercancías. Aquí vemos despuntar el carácter autocontradictorio literalmente asesino del sujeto de la competencia, de suerte que, agravada por la crisis, la autocontradicción de la lógica capitalista se reproduce también en los individuos, y sobre todo en los de sexo masculino, como resultado de su socialización». La forma social capitalista no ofrece salida alguna y, frente a sus «contenidos a la vez cada vez más idiotas y cada vez más destructivos», el sujeto de competencia finalmente va más allá del «riesgo» y del «interés»: «la indiferencia con respecto a los otros se transforma en indiferencia con respecto a uno mismo».[67]

Esta «frialdad» hacia uno mismo ya había emergido durante las otras grandes crisis del capitalismo, y sobre todo en el periodo de entreguerras. Kurz recuerda que, en *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt había emitido el mismo diagnóstico acerca de los años veinte, la época del ascenso de los regímenes totalitarios, cuando multitud de hombres jóvenes tuvieron la impresión de ser superfluos y no contar para nada. Se mostraban dispuestos, pues, a sacrificar sus vidas, que consideraban inútiles, sin que esta actitud tuviera ninguna relación con el «idealismo» en el sentido tradicional. Pero Arendt —objeta Kurz— atribuía solo a los regímenes «totalitarios» (en sentido político) rasgos que en realidad caracterizan a todas las sociedades modernas productoras de mercancías. Su núcleo violento reside en la sumisión total de los individuos «al principio abstracto y vacío de contenido de la valorización del capital, del cual el Estado moderno (el principio de soberanía) no

64 Ib., p. 59.

65 Ib., pp. 72-3.

66 Ib., p. 73.

67 Ib., p. 60.

es más que una expresión secundaria».[68] Tras la autoafirmación de los individuos como ley suprema para sobrevivir en el régimen de la competencia se halla «la autonegación igualmente abstracta, o de forma más precisa: la autoafirmación y la autonegación son idénticas en su separación completa de toda comunidad social, y esta identidad se hace visible durante las grandes catástrofes de la sociedad capitalista». La «pérdida de sí» deja de ser temporal y se convierte en permanente cuando el capitalismo choca con sus límites absolutos. Cada individuo, ya sea entre las masas «superfluas» o entre los financieros, sabe que en todo momento puede ser remplazado por otro que cuenta tan poco como él mismo. «La "pérdida del yo" que caracteriza tanto a las bandas de matones, los saqueadores y los violadores como a los autoexplotadores de la *new economy* o los asalariados del *investment banking*, que se ocultan tras las pantallas de sus ordenadores, es una y la misma».

Si bien Kurz está de acuerdo con el ensayista alemán Hans Magnus Enzensberger cuando este afirma en *La gran migración* (1993)[69] que, en las guerras civiles contemporáneas, «no hay nada en juego», también añade: «La nada de la que aquí se trata es el vacío integral del "sujeto automático" (Marx) moderno que se valoriza a sí mismo. [...] Esta autosuficiencia, este movimiento de exteriorización no obstante necesario y —en último término— esta autorreferencialidad de la forma metafísica vacía del "valor" y del "sujeto" son el fundamento de un potencial de aniquilación del mundo, pues solo en la nada, y en consecuencia en la aniquilación, podrá resolverse la contradicción entre el vacío metafísico y la imperiosa necesidad que tiene el valor de encarnarse en el

68 Ib., p. 61.

69 Hans Magnus Enzensberger, *La gran migración* [1993], Barcelona: Anagrama, 2006. Traducción de Michael Faber-Kaiser. Kurz critica, sin embargo, la mayor parte de los razonamientos que Enzensberger presenta en este libro.

mundo sensible. El vacío del valor, del dinero y del Estado debe exteriorizarse en todas las cosas del mundo, sin excepción, a fin de poder representarse como real: desde el cepillo de dientes hasta la emoción psíquica más sutil». El movimiento tautológico del capital, que reduce todo objeto a una simple cantidad de «gelatina» —como dice Marx— del valor creado por el trabajo abstracto, comprende un «doble potencial de aniquilación: un potencial "normal", cotidiano, por decirlo así, que nace desde siempre del proceso de reproducción del capital, y un potencial, por así decir, "final", cuando el "proceso de exteriorización" choca con sus límites absolutos. La metafísica real del sistema moderno productor de mercancías destruye el mundo parcialmente como "efecto colateral» de su «exteriorización» cuando esta triunfa; se convierte en una voluntad absoluta de aniquilar el mundo cuando no puede encarnarse en las cosas del mundo».[70] En el primer caso, se trata de destrucciones y muertes causadas por el funcionamiento económico «ordinario»; en el segundo, la pulsión de muerte puede dirigirse contra el propio sujeto porque el sujeto es una parte del mundo concreto y sensible.

La autoconservación coincide con lo que aparece como su contrario, la autoaniquilación: «El carácter abstracto de esta voluntad de aniquilación refleja doblemente la autocontradicción de la relación capitalista: por un lado, dicha voluntad aspira a la aniquilación del "otro" para asegurar su propia autoconservación cueste lo que cueste; por otro, se trata de una voluntad de autoaniquilación que hace realidad el absurdo de la propia existencia del sujeto en cuanto sujeto del mercado. Dicho de otra manera: la diferencia entre suicidio y homicidio se difumina. Más allá del "riesgo" ligado a la competencia, de lo que se trata es de una voluntad ilimitada de aniquilación, hasta un punto en el que la distinción

70 Robert Kurz, *Weltordnungskrieg*, op. cit., pp. 69-70.

entre el yo propio y el de los otros comienza a desaparecer».[71] La predisposición a destruir al otro en la competencia desemboca en un odio generalizado contra el mundo entero; un mundo que esa competencia ha reducido a nada, incluido el propio sujeto. Cree seguir sus «intereses», pero en realidad, sin saberlo claramente, se odia tanto como odia a los demás sujetos.

La metafísica del valor, su vacío y su necesidad de realizarse en el mundo, descrita por Descartes, Kant y Hegel, es asociada por Kurz a la anomia reinante en el mundo contemporáneo, en una síntesis que en cierto modo resume el sentido mismo de nuestro libro.

71 Ib., p. 71.

EPÍLOGO
¿QUÉ HACER CON ESTE MAL SUJETO?

A LO LARGO DE todo el libro, hemos considerado de diferentes maneras al «sujeto» de la sociedad mercantil: en cuanto forma-sujeto, es decir, como un *a priori* que predetermina —«preformatea»— lo que el sujeto puede hacer, pero un *a priori* que es el producto de la historia; como *psique* en el sentido psicoanalítico, pero una psique que está sometida al cambio histórico; como objeto de observaciones y críticas empíricas en lo que concierne a sus cambios recientes. No nos hemos basado en el presupuesto de una relación ontológica y eterna entre sujeto y objeto en general. Por el contrario, hemos reconocido en la forma-sujeto una manera específica de vivir, individual y colectivamente, cuyos orígenes se remontan al menos al final de la Edad Media y que adoptó en la época de la Ilustración la forma que, en muchos aspectos, es hoy todavía la suya. Hemos examinado brevemente la génesis de esta forma y, de manera más extensa, la época de su crisis, incluyendo sus aspectos más extremos. ¿Es posible extraer algunas consecuencias de aquí que nos permitan responder a esta pregunta tan urgente: cómo podemos salir del capitalismo y por qué podemos sustituirlo?

Hasta alturas queda claro que el discurso que hemos desarrollado aquí está muy lejos de la búsqueda de un «sujeto revolucionario» en el sentido clásico, o de cualquier sujeto que se sitúe en el exterior de la lógica capitalista, que solo participa en ella porque

se le fuerza y/o se le manipula, pero que en su núcleo se mantiene indemne frente a dicha lógica y, en consecuencia, porta en sí mismo el potencial de un mundo no capitalista.[1] Dicho de otro modo, la historia del capitalismo no es la historia de una colonización del sujeto por una exterioridad opresiva y manipuladora llamada «capital», o incluso «capitalista», sino la historia del sujeto mismo. La forma-sujeto no es aquello que se encuentra oprimido por la forma-mercancía y que hay que liberar: en efecto, ambas formas se han vuelto prácticamente idénticas. Por otro lado, es evidente que la relación capitalista no engloba todos los aspectos de la vida y de la conciencia. De no ser así, nadie podría ni siquiera criticarlo y los hombres formarían parte de la sociedad del mismo modo que las hormigas forman parte del hormiguero.

Las obligaciones sociales han sido interiorizadas al mismo tiempo que la lógica mercantil o, para ser más precisos, ha tenido lugar un desarrollo paralelo y combinado de la forma-sujeto y de la forma-mercancía. Si a comienzos del siglo XX le hubieran dicho

1 Los razonamientos que aparecen en las páginas siguientes han sido también objeto de muchas de mis intervenciones, a veces mucho más detalladas, que se han publicado durante los últimos años. Además de mi libro *Crédito a muerte*, op. cit., remito en particular a «Tous contre la finance ?», *Le Sarkophage*, n.° 23, marzo de 2011; «Être libres pour la libération», *Réfractions*, n.° 28, 2012; «¿Libres para la liberación?», *Constelaciones* (Madrid), n.° 5, 2014, pp. 394-403; «Changer de cheval», *Bruxelles Laïque Échos*, n.° 78, octubre de 2012; «Cambiar de caballo», *Constelaciones* (Madrid), n.° 5, 2014, pp. 381-386; «La financiarisation et la spéculation sont des symptômes, non les causes de la crise» (entrevista con Gaëtan Flocco y Mélanie Guyonvarch), *Les Mondes du Travail*, n.° 12, noviembre de 2012; «L'anticapitalisme est-il toujours de gauche ?», *Le Sarkophage*, n.° 35, marzo de 2013; «Le spread, stade suprême de la politique ?», *Lignes*, n.° 41, mayo de 2013; «Et quand un grand État fera défaut de paiement ?», *La Décroissance*, n.° 99, mayo de 2013; «De l'aliénation au fétichisme de la marchandise: la continuité des deux concepts», en Vincent Chanson, Alexis Cukier y Frédéric Monferrand (dir.), *La Réification. Histoire et actualité d'un concept critique*, París: La Dispute, 2014; «Révolution contre le travail ? La critique de la valeur et le dépassement du capitalisme», *Cités* n.° 59, septiembre de 2014.

a un revolucionario que cien años después ya no habría servicio militar, que la Iglesia estaría casi ausente del debate público, que la familia autoritaria habría casi desaparecido, que las viejas distinciones de clase ya no serían apenas visibles y que un negro o una mujer podrían dirigir una escuela o un Estado, pero que a pesar de todo esto seguiríamos gobernados por el sistema capitalista y que habría muchas menos protestas radicales que antes, no se lo habría creído. Lo que está en juego no es solo una interiorización psicológica obtenida con ayuda de un lavado de cerebro —o sea, el policía transferido al interior de nuestra cabeza—, sino el hecho de que el valor mercantil se ha convertido efectivamente en la forma universal de síntesis social y que cada uno *sigue realmente* sus «propios intereses», al menos a corto plazo, que se autoexplota como «empresario de sí mismo» en lugar de lanzarse a las barricadas. Quien se entregue en cuerpo y alma a la «autovalorización» estará más alerta que cualquier capataz y creerá con más fuerza en la religión del mercado que cualquier fiel cristiano en sus propios fetiches. Por supuesto, las viejas formas de autoritarismo no han desaparecido; últimamente, parece incluso que vuelven con nuevos bríos. Pero la persistencia del capitalismo no se debe a su supervivencia residual, y su abolición definitiva no será en ningún caso el último paso antes de salir del capitalismo.

Es pues necesario criticar las concepciones que atribuyen un papel central a ciertas formas de dominación personal, así como las reivindicaciones de la «autogestión» y de una «democracia real» en todas sus variantes. Es preciso señalar asimismo los límites de una gran parte del discurso anarquista tradicional, demasiado preocupado por el aspecto político y organizativo de la alienación. La historia de las revoluciones fallidas no se resume en la traición del buen pueblo revolucionario por sus dirigentes corrompidos por el ejercicio del poder, aunque evidentemente también incorporaron este aspecto. Pueblo y dirigentes comparten a menudo las mismas formas fetichistas. En el seno de una sociedad fetichista, la forma

más pura de autogestión no sirve para nada. Es inútil romperse la cabeza con los mil y un detalles de una democracia directa como garantía de «antimanipulación», las modalidades de «mandato» que existirían asimismo en este tipo de democracia o el tamaño justo de las unidades políticas, si lo que se decide de la forma más democrática del mundo es siempre la ejecución de imperativos sistémicos inconscientemente presupuestos. El poder no es creación de quienes lo ejercen ni puede comprenderse mediante el simple estudio de sus funcionarios.[2] Desviar la mirada hacia la «microfísica del poder» (tan cara a Foucault y Deleuze) tampoco afecta a lo esencial: aunque estas investigaciones resultan efectivamente meritorias por mostrar que la sociedad capitalista se reproduce menos a través de lo que deciden los consejos de ministros o de administración que a través de la repetición de las actitudes cotidianas, mantienen una dicotomía fundamental entre dominadores y dominados, opresores y oprimidos, entre quienes están dentro del sistema y quienes están fuera de él y no hacen más que sufrirlo. La forma de mediación social común a todos los sujetos queda fuera del alcance de cualquier consideración de este tipo. Ya se identifique lo que está oprimido con individuos de carne y hueso (los homosexuales, las mujeres, los inmigrantes) o, por el contrario, con elementos inscritos en el ser mismo de los individuos (la sexualidad no edípica, la «voluntad de vivir»), nada cambia en lo esencial.

Por el contrario, en otras épocas históricas —en especial, en el momento de la transición de las sociedades tradicionales a la sociedad industrial, una transición que se produjo en momentos diferentes y de maneras diversas según los lugares—, quienes todavía estaban «fuera» debieron de sentir en todo su ser el choque de la separación entre la nueva lógica capitalista y los antiguos modos de vida. Numerosos movimientos revolucionarios, y tal vez el movimiento revolucionario español entre finales del siglo XIX y 1939 más que ningún otro, sacaron de aquí su fuerza y su horizonte. Sería, sin embargo, un error aplicar esta perspectiva a la situación contemporánea. Oponer el «uno por ciento» al 99 % restante de la población es una aberración. Esta concepción del papel del «sujeto» desemboca casi necesariamente en teorías de la manipulación, la seducción, el secreto y la conspiración.

En su nivel más profundo, el principio del capitalismo no reside en el hecho de que ciertos individuos impongan su voluntad a otros individuos. *El capital es una relación social, no un grupo humano.* Por supuesto, este sistema beneficia mucho más a ciertos actores que a otros, pero en tal caso habría que hablar, más que de una «clase dominante», de una «clase aprovechada», en el sentido en que alguien «se aprovecha» de las circunstancias. Como escribió André Gorz en su último libro: «Quien actúa no es "yo", sino la lógica automatizada de las disposiciones sociales que actúa a través de mí en tanto que Otro, que me obliga a contribuir a la producción y a la reproducción de la megamáquina social. Ella es el verdadero sujeto. Su dominación se ejerce sobre los miembros de las capas dominantes tanto como sobre los dominados. Los dominadores solo dominan en la medida en que sirven a ella como funcionarios leales».[3]

Si el fetichismo no es exterior a los sujetos y si la forma-fetiche es la forma-sujeto misma, entonces no se puede movilizar a los sujetos en cuanto sujetos contra el orden económico y político que los contiene. Cada cual ejecuta las leyes de la competencia y,

2 Como propone Luc Boltanski en su obra *De la crítica. Compendio de sociología de la emancipación* [2009], Madrid: Akal, 2014. Traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Es también la limitación del concepto de «habitus» de Pierre Bourdieu: trata de comprender el carácter impersonal de la «dominación», pero siempre bajo la forma de la dominación subjetiva, es decir, de una «clase dominante» sobre otra, subalterna.

3 André Gorz, *Ecológica* [2007], Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012, p. 12. Traducción de Pablo Betesh.

en el contexto de una sociedad capitalista, ni siquiera los obreros de una fábrica autogestionada podrían hacer otra cosa que ejecutar las leyes del mercado. Hay que emanciparse más bien de las formas sociales autonomizadas y fetichistas, comenzando por la propia constitución psíquica narcisista. La afirmación de que la emancipación humana significa en primer lugar emanciparse de las estructuras que nos dominan fue asimismo anticipada por un autor como Cornelius Castoriadis. Según él, la autonomía reivindicada por el movimiento ecologista, al cual se adhiere, es «en primer lugar la autonomía con respecto a un sistema tecnoproductivo, supuestamente inevitable o supuestamente ideal».[4]

Hay que desconfiar de ciertas formas «subjetivas» que amenazan con aparecer en las protestas actuales y venideras contra el capitalismo. Deben *a minima* ser sometidas a una crítica severa. De ahí que una crítica limitada solo al capitalismo financiero, y en consecuencia comprendida dentro de un «anticapitalismo truncado», sirva de sustento a los populismos actuales, que, más que ser de derechas o de izquierdas, comienzan a confluir en un «populismo transversal». Está claro el papel que en ellos desempeña la «identidad»: se ha convertido en la versión principal de la forma-sujeto y de su reverso oscuro. Lo pseudoconcreto bajo la forma de pueblo o de «raza», de religión o de «Estado soberano» ocupa el lugar preeminente cuando la abstracción mercantil pasa como un rodillo sobre la vida social y cuando nadie, ni siquiera entre los demagogos más descarados del circo político, puede ya pretender

4 Cornelius Castoriadis, Daniel Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, París: Le Seuil, 1981, citado en Serge Latouche, *Sortir de la société de consommation. Voix et voies de la décroissance*, París: Les Liens qui libèrent, 2010, p. 146. [Cornelius Castoriadis, Daniel Cohn-Bendit, *De la ecología a la autonomía*, Barcelona: Mascarón, 1982, citado en Serge Latouche, *Salir de la sociedad de consumo. Voces y vías del decrecimiento*, Barcelona: Octaedro, 2012. Traducción de Magali Sirera Manchado]. Sin duda, en el caso de Castoriadis, hay que preguntarse qué quiere decir «incremento de la autonomía» o «autoinstitución de la sociedad».

tener recetas para salir de la crisis. Es entonces cuando vuelven a sacarse las banderas.

Ni siquiera el fin de la sociedad basada en el trabajo, que avanza a pasos agigantados a causa de las tecnologías que ahora también sustituyen a los directivos y los oficios técnicos, es necesariamente positiva cuando los sujetos ya no saben qué hacer con su libertad y la consagran bien a un «ocio» embrutecedor, bien a la búsqueda a cualquier precio de algunas migajas de valor mercantil, aunque para ello haya que saquear al vecino o entregarse a tráficos innombrables.

El vasto panorama de fenómenos de autodestrucción muestra de forma innegable que no existe ningún «instinto de supervivencia» generalizado, de origen biológico, como fundamento último de la vida. Muchos lo han creído, de Karl Kautsky —que, como muchos socialistas de su generación, quiso fundamentar el advenimiento del socialismo en el evolucionismo darwinista— a Serge Latouche y muchos ecologistas que tienen fe en la «pedagogía de las catástrofes».[5] Tanto el materialismo histórico como el pensamiento económico burgués dan por hecho que asegurar su supervivencia es la preocupación principal del hombre, algo que visiblemente no siempre es así, ni individual ni colectivamente, ni hoy ni en el pasado. Una «pulsión de muerte» parece, sin embargo, llevar a su lado una existencia independiente. Es difícil saber si existe como fenómeno universal, e incluso cósmico, al cual nadie puede escapar, o si por el contrario no es más que el resultado de unas condiciones de existencia en las que la vida ha perdido a gran escala las razones por las que merece ser vivida, o si bien, aun estando presente en todas las culturas humanas, ha conocido una difusión infinitamente más profunda en la época capitalista. No obstante, como ya hemos dicho, la tercera posibilidad nos parece la

5 Ver René Riesel y Jaime Semprun, *Catastrofismo, administración del desastre y sumisión sostenible* [2008], Logroño: Pepitas, 2011. Traducción de Emilio Ayllón Rull.

más probable. En cualquier caso, parece muy arriesgado basar las estrategias políticas en la presunción de que la humanidad estaría dotada de un instinto de supervivencia y que, frente a peligros extremos, sabría encontrar el freno de emergencia.

La crisis de la forma-sujeto no es, por lo tanto, una crisis como cualquier otra; no es el paso de un estadio de la vida social a otro estadio que mantendría muchos de sus aspectos. Más bien forma parte de lo que se presenta cada día más como una verdadera *ruptura antropológica*. Este concepto apenas era moneda corriente hace todavía algunos años. Ahora empieza a difundirse ampliamente. En efecto, la virtualización del mundo y la conexión permanente, la manipulación genética y la artificialización de la procreación, la entrada en el «antropoceno» o en el «capitaloceno», en el que el hombre se convierte en una fuerza geológica, y la aplicación de la informática a casi todos los aspectos de la vida son fenómenos aparecidos en apenas unos decenios, pero amenazan con tener consecuencias incalculables y sin duda irreversibles. Lo que se está perfilando es una transformación de la condición humana misma, de aquello que define al hombre y su relación con el mundo.

Una evaluación de los diferentes aspectos de dicha transformación iría evidentemente mucho más allá de los límites de nuestro trabajo. Pero podemos preguntarnos, en todo caso, si más allá de una «mutación antropológica», no se trata de una «*regresión* antropológica» o de una «antropogénesis regresiva» (Adorno). ¿Es posible que tal regresión no esté ligada necesariamente a los momentos más sombríos de la historia moderna, como el nazismo (lo que pensaba Adorno)? ¿Podemos hablar de ello sin definir previamente lo que es el «progreso», ya sea en términos positivos o negativos? Saber si la humanidad ha «regresado» en la época capitalista con respecto a ciertas formas de organización social anteriores es una tarea compleja, sobre todo si se quiere hacer tal comparación en bloque, sin examinar los aspectos particulares. Hay, sin embargo, una esfera en la que el concepto de «regresión» parece tener un

sentido preciso: ¿los modos de vida de la sociedad fetichista-narcisista permiten a los individuos salir de la infancia y desarrollar una forma u otra de madurez, o bien fijan a los individuos en estadios infantiles como el narcisismo y el deseo de fusión, la «posición paranoica» y la brecha, haciendo de esta fijación una condición de la supervivencia del sistema? ¿Se basa el capitalismo contemporáneo en una promesa irresistible para muchos seres humanos: «ahorrarse» los esfuerzos necesarios para convertirse en adultos? Y aún más —aunque esta pregunta cae evidentemente dentro de la pura especulación— ¿extrae el capitalismo su fuerza de su alianza con los deseos regresivos que siempre han acompañado a la humanidad: seguir siendo niños toda la vida?

Permítasenos ahora un pequeño excurso sobre el *ver*. Nos hemos referido en varias ocasiones al poder «infantilizador» del capitalismo. Añadámosle esta otra dimensión: quien critica el «espectáculo», la televisión o el poder de los medios audiovisuales casi siempre se apresura a subrayar que no está «contra la imagen en cuanto tal».[6] Sin embargo, la extrema preponderancia de la imagen en la cultura actual es en sí misma un signo de infantilización. El ensayista y crítico de arte inglés John Berger comienza su libro *Modos de ver* de la siguiente manera: «La vista llega antes que las palabras. El niño mira y ve antes de hablar».[7] Sea. Pero el gusto

6 Por el contrario, Guy Debord ya había afirmado en 1967 que «allí donde el mundo real se transforma en meras imágenes, las meras imágenes se convierten en seres reales, y en eficaces motivaciones de un comportamiento hipnótico. El espectáculo, como tendencia a *visualizar*, merced a diversas mediaciones especializadas, un mundo que ya no es directamente accesible, encuentra normalmente en la vista el sentido humano privilegiado, papel que en otras épocas desempeñó el tacto; el sentido más abstracto, el más mistificable, es el que corresponde a la abstracción generalizada de la sociedad actual». (*La sociedad del espectáculo* [1967], Valencia: Pre-Textos, 2008, § 18, p. 43. Traducción de José Luis Pardo).

7 John Berger, *Modos de ver* [1972], Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2016, p. 7. Traducción de Justo G. Beramendi.

por las imágenes debería disminuir en el transcurso de la vida, del mismo modo que la preferencia por los alimentos dulces. La humanización se realiza justamente a través de la apropiación de la palabra. Y esta apropiación, sobre todo en su forma escrita, se ve menos estimulada en la cultura contemporánea que en las culturas del pasado. Ninguna otra cultura ha conocido este papel hipertrofiado del *ver* tanto como la cultura occidental. Las culturas «sin escritura» no se fundaban en la imagen, sino en la oralidad, mucho más próxima a la escritura que la imagen. En ellas, hablar bien no era necesariamente un privilegio de los aristócratas, como atestigua, por ejemplo, la importancia concedida a la improvisación de poesías y cantos conforme a modelos métricos. En multitud de culturas tradicionales, se trataba de un elemento importante de la vida social y podían tener lugar auténticos duelos verbales delante de un público numeroso. Es lo que, por ejemplo, evidencian todavía hoy los campeonatos de *bertsolaris* en el País Vasco.

Culturas muy desarrolladas, como las culturas hebraicas e islámicas, desconfían de las imágenes hasta el punto de prohibirlas. Antes del siglo XIX, la mayoría de las personas no veían imágenes sino en raras ocasiones. Las iglesias, con sus vidrieras, sus frescos, sus cuadros y sus estatuas, no suponen ningún contraejemplo: cuando toda imagen es artesanal, un objeto único, sigue siendo poco común y no constituye el canal principal de la relación del individuo con el mundo. La cultura moderna, sin embargo, invirtió la relación entre palabra e imagen hasta «humillar» a la palabra, como dijera Jacques Ellul.[8] El informe «Reading at Risk» («La lectura en peligro»), publicado en 2002 por la agencia gubernamental estadounidense National Endowement for the Arts, llega a la conclusión de que «por primera vez en la historia moderna, menos de

8 Ver Jacques Ellul, *La palabra humillada* [1981], Madrid: SM, 1983. Traducción de Vicente Sánchez Luis.

la mitad de la población adulta lee literatura».[9] Si ha existido algo parecido a un verdadero progreso histórico, tal vez haya consistido en la difusión de la lectura popular entre 1850 y 1950. Dos millones de personas asistieron al funeral de Victor Hugo. Esta difusión masiva de la capacidad de leer, y en consecuencia de razonar, constituía sin duda un peligro para los poderes establecidos. Su declive es una grave vuelta atrás de la humanidad. Evidentemente, se trata de una consecuencia de la difusión de la imagen. La lectura resiste difícilmente cuando se ofrece la posibilidad de ver una película o la adaptación cinematográfica de un libro. Sin embargo, las imágenes, y sobre todo su flujo incesante, son más manipulables que lo escrito; contienen más contradicciones ocultas y, sobre todo, son mucho menos matizadas y complejas. Por otro lado, una imagen nunca es «falsa»; solo el contexto en el que está inserta puede serlo.[10] Las imágenes son más difíciles de autentificar, apelan a los sentimientos y a los gustos, que en cuanto tales son personales e inapelables, antes que a la razón, terreno común de la humanidad abierto a la discusión.

Se nos podría objetar que un cambio social radical que iría hasta la abolición del dinero y del trabajo pasa, a ojos de muchos contemporáneos, por «irrealista» o «utópico». Habría que contentarse con evitar lo peor, en particular las catástrofes ecológicas, y luchar por un poco más de justicia social. «El mundo no será nunca perfecto, contentémonos con mejorarlo un poco, que ya es mucho...». Nosotros rechazamos este discurso, y sin embargo nos hemos referido a lo largo de todo el libro a la búsqueda de «compromisos soportables» como objetivo del psicoanálisis. En efecto, no

9 Se puede consultar en www.arts.gov/publications/reading-risk-survey-literary-reading-america-0.

10 Como dice Neil Postman de manera sencilla, pero eficaz, en su libro *Divertirse hasta morir*, op. cit.

se trata de instaurar una felicidad eterna, sino de aceptar los límites e instalarse dentro de ellos para lograr satisfacciones realistas. La contradicción es solo aparente: es precisamente el capitalismo el que destruye esos «compromisos soportables» y conduce a la superación de todos los límites. No es en nombre de un programa «maximalista» o de una ruptura inédita en la historia humana, en nombre de un «hombre nuevo», sino justamente en nombre de un modesto realismo, que tenemos que superar el dinero y el trabajo, el Estado y el mercado. Lo vemos todos los días: en el marco capitalista, las reformas más humildes se han vuelto imposibles. Cuando el navío ya no puede avanzar más que quemando las tablas del puente, hasta la más urgente limitación de la destrucción de la naturaleza se revela tan imposible como realizar una simple «redistribución de las riquezas» que nos permitiera permanecer un poco más a bordo del navío. Hay que salir de la sociedad mercantil en nombre del «realismo» y, en consecuencia, abandonar el navío. Y por mucho que podamos tener la impresión de que el dinero y el trabajo, el Estado y la competencia forman parte de la condición humana misma, en realidad son mucho más recientes y están mucho menos enraizadas en las constituciones individuales que nuestra «necesidad de consuelo»...

Es cierto que no es viable ningún acuerdo general sobre la salida de la sociedad actual, que habrá resistencias muy vivas y que sin duda pasaremos por enfrentamientos violentos. Pero la brecha no se establecerá simplemente entre los «dominadoress», que defienden el sistema, y los «dominados», que quieren salir de él. Es muy posible que el trabajador precario que por fin ha podido comprarse un coche a crédito trate de defender su derecho a circular con el mismo ardor que su explotador. A menudo se acusa erróneamente a la crítica del valor de ser «determinista». A decir verdad, dicha crítica anticipa que las decisiones individuales ganarán mucho en importancia en los momentos de crisis grave.

Podemos volver ahora a nuestro punto de partida: el mito de Erisictón. La *hybris* que impulsa de forma irresistible al rey de Tesalia aparece —ya lo hemos dicho— como una asombrosa prefiguración del narcisismo de la época contemporánea. ¿Estamos condenados a acabar como Erisictón, a devorarnos a nosotros mismos tras haber destruido la naturaleza? En el mito, el culpable es el rey. Los siervos se espantan ante el acto sacrílego y vacilan. Pero frente a la violencia del rey —que no duda en cortarle la cabeza a uno de ellos—, capitulan. Aunque claramente están en condiciones de oponerse al rey, no utilizan su fuerza y acaban pues por convertirse en sus cómplices.

En todas nuestras consideraciones sobre el sujeto moderno hemos rechazado la idea de una sociedad mercantil netamente dividida entre dominadores y dominados, culpables y víctimas. Ningún proyecto de emancipación social puede hacer caso omiso de la gran cuestión planteada hace casi quinientos años por Étienne de La Boétie: la cuestión de la «servidumbre voluntaria». Si queremos dotarnos seriamente de los medios para afrontar una vía de salida, hay que conseguir desenredar, tanto en la teoría como en la práctica, los infinitos hilos de la madeja que hace que los individuos colaboren —en diversos grados— con el sistema que les oprime. La forma-sujeto es uno de los hilos más importantes. Aportar una contribución a fin de resolver el misterio del *homo homini ovis* contemporáneo era uno de los objetivos de este libro.

Para terminar, cedamos la palabra a un contemporáneo de La Boétie, el poeta Pierre de Ronsard. En su elegía «Contra los leñadores del Bosque de Gastine», Ronsard retoma el mito de Erisictón y extrae una lección que nos parece increíblemente actual:

> Quienquiera haya el primero el brazo levantado
> para talarte, oh selva, con un hacha violenta,
> que él traspasado sea por su propia cuchilla

y en su estómago sufra las hambres de Erisictón
quien la encina cortara, de Ceres, venerable,
y que ávido de todo, e insaciable con todo,
degolló los carneros y bueyes de su madre,
y enloquecido luego devoróse a sí mismo.
¡Cual él cómase todos sus predios y sus rentas,
y devórenlo luego los dientes de la guerra!

Para vengar la sangre de nuestras selvas, deba
pagar él nuevos préstamos sobre intereses nuevos
por siempre al usurero, y que al final consuma
toda su hacienda en ello, al saldar su deuda.

Que de continuo trame innúmeros proyectos
sin paz en su cerebro y todos vanos séanle,
llevado de premuras y pasiones diversas
y otros malos consejos que ofuscan a los hombres.

Escucha, leñador, detén tu brazo insano.
No son bosques ni selvas estos que tú derribas;
¿no ves saltar la sangre manando, generosa,
de las ninfas que moran por dentro de los árboles?
Sacrílego asesino, si cuélgase a un ladrón
por robar un botín de bien escaso precio,
¿qué fuegos, garfios, muertes, angustias y tormentos
tú no merecerías matando a nuestras diosas?

Floresta, alta morada de los silvestres pájaros,
ya el ciervo solitario ni los corzos ligeros pastarán
a tu sombra; ya tu verde melena
no quebrará los rayos del sol en el estío;
ni el pastor amoroso, en un tronco apoyado,
soplando en su zampoña por sus cuatro orificios,

el mastín a sus plantas y a su flanco el cayado,
cantará los ardores de su Jeannette hermosa.
Todo estará ya mudo. Eco estará sin voz.
Todo será ya campo, y en lugar de tus bosques
cuya sombra inconstante lentamente declina,
sufrirás tú la reja y el filo del arado;
perderás tu silencio y, acezando de espanto,
los Panes y los Sátiros huirán siempre de ti.

Adiós, vieja floresta, juguete de los céfiros,
donde por vez primera templara yo mi lira,
donde por vez primera oí resonar las flechas
de Apolo, que me vino a herir el corazón;
donde en mis verdes años, rindiéndome a Calíope,
quedé yo enamorado de todas sus hermanas,
cuando sobre la frente cien rosas me arrojara
y con sus propios pechos Euterpe me crio.
Adiós, vieja floresta, adiós, sagradas testas,
antiguamente honradas de exvotos y guirnaldas,
ahora el desdén molesto del pobre pasajero,
quemado en el estío por los etéreos rayos,
añorará el frondoso frescor de tu espesura
e increpa a tus verdugos, colmándolos de injurias.

Adiós, robles, corona de audaces ciudadanos,
altas copas de Júpiter, bellotas de Dodoma
que fuerais alimento de los primeros hombres;
¡gentes por cierto ingratas, que no han agradecido
los dones que les dierais, gentes realmente bárbaras
por quebrantar así a sus nutricios padres!

¡Cuán infeliz el hombre que al mundo se confía!
¡Oh dioses, cuán fundada que es la filosofía

que afirma: toda cosa al fin perecerá,
y al demudar de forma vestirá otra distinta!

Del Tempe el valle, un día, será erguida montaña,
y una extensa llanura las cúspides del Athos;
el mar verá cubrirse de espigas sus espumas,
pues la materia queda, mas la forma se pierde.[11]

11 Traducción de Carlos Clementson.

APÉNDICE

ALGUNOS PUNTOS ESENCIALES DE LA CRÍTICA DEL VALOR

El sistema capitalista ha entrado en una crisis grave. Esta crisis no es solo cíclica, sino final: no en el sentido de un hundimiento inminente, sino como desmoronamiento de un sistema multisecular. No se trata de la profecía de un acontecimiento futuro, sino de la constatación de un proceso que se hizo visible a comienzos de los años setenta y cuyas raíces se remontan al origen mismo del capitalismo.

No asistimos a la transición a otro régimen de acumulación (como fue el caso del fordismo), ni al advenimiento de nuevas tecnologías (como fue el caso del automóvil), ni al desplazamiento del centro de gravedad hacia otras regiones del mundo, sino al agotamiento de la fuente misma del capitalismo: la transformación del trabajo vivo en valor.

Las categorías fundamentales del capitalismo, tal como Marx las analizó en su crítica de la economía política, son el trabajo abstracto y el valor, la mercancía y el dinero, que se resumen en el concepto de «fetichismo de la mercancía».

Una crítica moral, basada en la denuncia de la «avidez», dejaría de lado lo esencial.

No se trata de ser marxistas o posmarxistas, o de interpretar la obra de Marx o completarla con otras aportaciones teóricas. Más bien hay que admitir la diferencia entre el Marx «exotérico» y el Marx «esotérico», entre el núcleo conceptual y el desarrollo histórico, entre la esencia y el fenómeno. Marx no está «superado», como dicen los críticos burgueses. Incluso si solo se conserva sobre todo la crítica de la economía política, y dentro de esta en especial la teoría del valor y del trabajo abstracto, sigue constituyendo la contribución más importante para comprender el mundo en el que vivimos. Hacer un uso emancipador de la teoría de Marx no quiere decir «superarla» o mezclarla con otras teorías, o bien tratar de restablecer al «verdadero Marx», ni tampoco tomarlo siempre al pie de la letra, sino más bien pensar el mundo de hoy con los instrumentos que Marx puso a nuestra disposición. Hay que desarrollar sus intuiciones fundamentales, a veces contra la letra de sus textos.

Las categorías básicas del capitalismo no son ni neutras ni suprahistóricas. Sus consecuencias son desastrosas: la supremacía de lo abstracto sobre lo concreto (y, en consecuencia, su inversión), el fetichismo de la mercancía, la autonomización de los procesos sociales con respecto a la voluntad humana consciente, el hombre dominado por sus propias creaciones. El capitalismo es inseparable de la gran industria: valor y tecnología van juntos; son dos formas de determinismo y de fetichismo.

Estas categorías están además sujetas a una dinámica histórica que las hace aún más destructivas, pero que al mismo tiempo abre la posibilidad de su superación. En efecto, el valor se agota. Desde sus comienzos hace más de doscientos años, la lógica capitalista tiende a «serrar la rama sobre la que está sentada», porque la competencia empuja a cada capital particular a emplear tecnologías que sustituyen al trabajo vivo: esto comporta una ventaja inmediata para el capital particular en cuestión, pero disminuye otro tanto la producción de valor, de plusvalía y de beneficio a escala global, poniéndose así en dificultades la reproducción del

sistema. Los diferentes mecanismos de compensación, el último de los cuales fue el fordismo, se han agotado definitivamente. La «terciarización» no salvará al capitalismo: hay que tener en cuenta la diferencia entre trabajo productivo y trabajo improductivo (¡de capital, claro está!).

A comienzos de los años setenta se alcanzó un triple —o incluso un cuádruple— punto de ruptura: económico (patente en el abandono de la indexación del dólar sobre el patrón oro), ecológico (patente en el informe del Club de Roma), energético (patente en el «primer choque petrolero»), a los que hay que añadir los cambios de mentalidad y de formas de vida después de 1968 («modernidad líquida», «tercer espíritu del capitalismo»). La sociedad mercantil ha empezado así a chocar contra sus límites a la vez externos e internos.

En esta crisis permanente de la acumulación —que significa una creciente dificultad para obtener beneficios—, los mercados financieros (el capital ficticio) se han convertido en la principal fuente de beneficio permitiendo consumir ganancias futuras todavía no conseguidas. El despegue mundial de las finanzas es el efecto, no la causa, de la crisis de la valorización del capital.

Los beneficios actuales de ciertos actores económicos no demuestran que el sistema como tal disfrute de buena salud. El pastel cada vez es más pequeño, aunque se corte en pedazos más grandes.

Ni China ni otros «países emergentes» salvarán al capitalismo, a pesar de ser escenario de una explotación salvaje.

Hay que criticar la centralidad del concepto de «lucha de clases» en el análisis del capitalismo. El papel de las clases es más bien una consecuencia de su lugar en la acumulación del valor como proceso anónimo; las clases no están en su origen. La injusticia social no es lo que convierte al capitalismo en históricamente único: ya existía mucho antes. Son el trabajo abstracto y el dinero que lo representa los que han creado una sociedad enteramente nueva en la que los actores, incluso los «dominantes», son esen-

cialmente los ejecutores de una lógica que los supera (una constatación que en modo alguno exonera de sus responsabilidades a ciertas figuras).

Más allá de las intenciones proclamadas, el papel histórico del movimiento obrero ha consistido sobre todo en promover la integración del proletariado. Esto se reveló efectivamente posible durante la larga fase de ascensión de la sociedad capitalista, pero ya no lo es hoy en día. Hay que retomar una crítica de la *producción*, y no solo de la *distribución* equitativa de categorías presupuestas (dinero, valor, trabajo). Hoy la cuestión del trabajo abstracto ya no es «abstracta», sino directamente sensible.

La Unión Soviética fue esencialmente una forma de «modernización con retraso» (a través de la autarquía). Esto vale también para los movimientos revolucionarios de la «periferia» y los países que pudieron gobernar. Su quiebra después de 1980 es la causa de numerosos conflictos actuales.

El triunfo del capitalismo es también su quiebra. El valor no crea una sociedad viable, aunque fuera injusta, sino que destruye sus propias bases en todos los ámbitos.

En lugar de seguir buscando un «sujeto revolucionario», hay que superar el «sujeto automático» (Marx) sobre el que se funda la sociedad mercantil.

Junto a la explotación —que continúa existiendo, e incluso en proporciones gigantescas—, es la creación de una humanidad «superflua», e incluso de una «humanidad-desecho», la que se ha convertido en el principal problema planteado por el capitalismo. El capital ya no necesita a la humanidad y acaba por autodevorarse. Esta situación constituye un terreno favorable para la emancipación, pero también para la barbarie. Más que a una dicotomía norte-sur, nos enfrentamos a un «*apartheid* global», con muros alrededor de los islotes de riqueza en cada país, en cada ciudad.

La impotencia de los Estados frente al capital mundial no es solo un problema de mala voluntad, sino el resultado del carácter

estructuralmente subordinado del Estado y de la política a la esfera del valor.

La crisis ecológica es imposible de superar en el marco del capitalismo, incluso apostando por el «decrecimiento» o, aún peor, por el «capitalismo verde» y el «desarrollo sostenible». Mientras perdure la sociedad mercantil, el aumento de la productividad hará que una masa cada vez mayor de objetos materiales —cuya producción consume recursos reales— represente una masa cada vez menor de valor, que es la expresión del lado abstracto del trabajo, y solo la producción de valor cuenta en la lógica del capital. El capitalismo es, pues, esencialmente, inevitablemente, productivista, y está dirigido a la producción por la producción.

Vivimos además una crisis antropológica, una crisis de civilización, así como una crisis de la subjetividad. Hay una pérdida del imaginario, sobre todo de aquel que nace en la infancia. El narcisismo se ha convertido en la forma psíquica dominante. Es un fenómeno mundial: la Playstation puede encontrarse en una cabaña en medio de la selva tanto como en un *loft* neoyorquino. Frente a la regresión y a la descivilización promovidas por el capital, hay que descolonizar el imaginario y reinventar la felicidad.

La sociedad capitalista, fundada en el trabajo y el valor, es también una sociedad *patriarcal*; y lo es en su esencia, no por accidente. Históricamente, la producción de valor es un asunto masculino. En efecto, no todas las actividades crean el valor que aparece en los intercambios mercantiles. Las llamadas actividades «reproductivas», que se desarrollan sobre todo en la esfera doméstica, corresponden por lo general a las mujeres. Tales actividades son indispensables para la producción de valor, pero no producen valor. Desempeñan un papel indispensable, pero auxiliar, en la sociedad del valor. Esta sociedad consiste tanto en la esfera del valor como en la esfera del no-valor, es decir, en el conjunto de estas dos esferas. Pero la esfera del no-valor no es una esfera «libre» o «no alienada», bien al contrario. Esta esfera del no-valor contiene el

estatus de «no-sujeto» (y, durante mucho tiempo, incluso a nivel jurídico), porque sus actividades no son consideradas como «trabajo» (por útiles que puedan ser) y no aparecen en el mercado.

El capitalismo no ha inventado la separación entre la esfera privada, doméstica, y la esfera pública del trabajo. Pero la ha acentuado notablemente. Nació —a pesar de sus pretensiones universalistas que se expresaron a través de la Ilustración— bajo la forma de una dominación de los hombres blancos occidentales, y continúa basándose en una lógica de exclusión: separación entre, por un lado, la producción de valor, el trabajo que lo crea y las cualidades humanas que contribuyen a ello (en particular, la disciplina interiorizada y el espíritu de competencia individual), y, por otro, todo lo que no forma parte de ello. Una parte de los excluidos, y en especial las mujeres, ha sido parcialmente «integrada» en la lógica mercantil durante las últimas décadas y han podido acceder al estatus de «sujeto», pero solo cuando estos han demostrado haber adquirido e interiorizado las «cualidades» de los hombres blancos occidentales. Generalmente, el precio de esta integración consiste en una doble alienación (familia *y* trabajo para las mujeres). Al mismo tiempo, se crean nuevas formas de exclusión, sobre todo en tiempos de crisis. No obstante, no se trata de pedir la «inclusión» de los excluidos en la esfera del trabajo, el dinero y el estatus de sujeto, sino de acabar con una sociedad en la que solo la participación en el mercado otorga el derecho a ser «sujeto». El patriarcado —no más, por otro lado, que el racismo— no es una reliquia anacrónica en el marco de un capitalismo que tendería a la igualdad ante el dinero.

El populismo constituye actualmente un gran peligro. En él solo se critica la esfera financiera y se mezclan elementos de izquierda y de derecha, lo que en ocasiones evoca el «anticapitalismo» truncado de los fascistas. Hay que combatir el capitalismo en bloque, no solo su fase neoliberal. Un retorno al keynesianismo y al Estado social no es ni deseable ni posible. ¿Vale la pena luchar

por «integrarse» en la sociedad dominante (obtener derechos, mejorar la situación familiar)? ¿Es sencillamente posible?

Conviene evitar el entusiasmo engañoso de quienes suman todas las formas actuales de contestación para deducir de ellas la existencia de una revolución ya en acto. Algunas de esas formas corren el peligro de ser recuperadas por una defensa del orden establecido, otras pueden conducir a la barbarie. El capitalismo hace realidad por sí mismo su propia abolición, la del dinero, el trabajo, etc., pero depende del actuar consciente que la continuación no sea peor.

Es necesario superar la dicotomía entre reforma y revolución, pero en nombre del radicalismo, porque el reformismo no es en ningún caso «realista». A menudo se presta demasiada atención a la *forma* de la contestación (violencia/no-violencia, etc.), en lugar de interesarse por su contenido.

La abolición del dinero y del valor, de la mercancía y del trabajo, del Estado y del mercado debe producirse de inmediato, pero ni como programa «maximalista» ni como utopía, sino como la única forma de «realismo». No basta con liberarse de la «clase de los capitalistas»; hay que liberarse de la relación social capitalista, una relación que implica a todo el mundo, al margen de cuáles sean sus roles sociales. Es pues difícil trazar claramente una línea entre «ellos y nosotros», e incluso decir «somos el 99 %», como hicieron mucho los «movimientos de las plazas». No obstante, este problema puede presentarse de manera muy diferente en las diversas regiones del mundo.

No se trata en absoluto de realizar cierta forma de autogestión de la alienación capitalista. La abolición de la propiedad privada de los medios de producción no sería suficiente. La subordinación del contenido de la vida social a su forma-valor y a su acumulación podría, en última instancia, prescindir de una «clase dominante» y desenvolverse en una forma «democrática» sin por ello resultar menos destructiva. La culpa no es ni de la estructura técnica en

cuanto tal ni de una modernidad considerada como insuperable, sino del «sujeto automático», que es el valor.

Hay diferentes maneras de entender la «abolición del trabajo». Concebir su abolición a través de las tecnologías implica el riesgo de reforzar la tecnolatría ambiente. En lugar de reducir el tiempo de trabajo o hacer un «elogio de la pereza», se trata de superar la propia distinción entre el «trabajo» y las demás actividades. Sobre este punto, las culturas no capitalistas están preñadas de enseñanzas.

No hay ningún modelo del pasado que reproducir tal cual, ninguna sabiduría ancestral que nos guíe, ninguna espontaneidad del pueblo que nos salvará con certeza. Pero el hecho mismo de que toda la humanidad, durante largos periodos, e incluso una buena parte de la humanidad hasta fechas recientes, haya vivido sin las categorías capitalistas demuestra al menos que estas no tienen nada de natural y que es posible vivir sin ellas.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor W., «El psicoanálisis revisado» [1946], en *Escritos sociológicos I*, Madrid: Akal, 2004, pp. 19-38. Traducción de Agustín González Ruiz.

ADORNO, Theodor W., *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada* [1951], Madrid: Akal, 2004. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke.

BAIER, Lothar, *Pas le temps ! Traité sur l'accélération* [2000], Arles: Actes Sud, 2002.

BAJTIN, Mijaíl, *Écrits sur le freudisme* [1928, con el nombre de V. Volochinov], Lausana: L'Âge d'homme, 1980. [Traducción parcial: *Más allá de lo social: un ensayo sobre la teoría freudiana*. Buenos Aires: Almagesto, 1998].

BARBER, Benjamin, *Consumed: How markets corrupt children, infantilize adults, and swallow citizens whole*, Nueva York: W. W. Norton & Company, 2007. Traducción francesa: *Comment le capitalisme nous infantilise*, París: Fayard, 2007.

BATAILLE, Georges, «El hombre soberano de Sade», en *El erotismo* [1957], Barcelona: Tusquets, 1998. Traducción de Antoni Vicens.

BATAILLE, Georges, «Sade y el hombre normal», ib.

BAUDRILLARD, Jean, «Violencia desencarnada: el odio», en *Pantalla total* [1997], Barcelona: Anagrama, 2006, pp. 109-111. Traducción de Juan José Solar.

BAUMAN, Zygmunt, *Tiempos líquidos*. Barcelona: Tusquets, 2007. Traducción de Carmen Corral Santos.

BENJAMIN, Walter, «Experiencia y pobreza» [1933], en *Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1982. Traducción de Jesús Aguirre.

BENJAMIN, Walter, «El narrador» [1936], en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid: Taurus, 1991. Traducción de Roberto Blatt.

BERARDI, Franco, *Héroes. Asesinato masivo y suicidio* [2015], Madrid: Akal, 2017. Traducción de Pilar Cáceres.
BERGER, John, *Modos de ver* [1972], Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2016. Traducción de Justo G. Beramendi.
BOCKELMANN, Eske, *Im Takt des Geldes. Zur Genese modernen Denkens*, Springe: Zu Klampen, 2004.
BOCKELMANN, Eske, «Die Synthese am Geld: Natur der Neuzeit», *Exit!*, n.° 5, 2008.
BÖHME, Hartmut y Gernot, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Fráncfort: Suhrkamp, 1983.
BOLTANSKI, Luc, *De la crítica. Compendio de sociología de la emancipación* [2009], Madrid: Akal, 2014. Traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar.
BOLTANSKI, Luc y CHIAPELLO, Ève, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid: Akal, 2002. Traducción de Alberto Riesco, Marisa Pérez Colina y Raúl Sánchez Cedillo.
BROWN, Norman O., *Life Against Death. The Psychoanalytical Meaning of History*, Middletown: Wesleyan University Press, 1959.
BROWN, Norman O., «A Reply to Herbert Marcuse, *Commentary*, n.° 43, 1967.
CAILLÉ, Alain, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme* [2000], París: La Découverte, 2007.
CAILLÉ, Alain y FOUREL Christophe (dir.), *Sortir du capitalisme. Le scénario Gorz*, Lormont: Le Bord de L'eau, 2013.
CARR, Nicholas, *Superficiales: ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes* [2010], Barcelona: Taurus, 2017. Traducción de Pedro Cifuentes.
CARR, Nicholas, *Atrapados: Cómo las máquinas se apoderan de nuestras vidas*, Madrid: Taurus, 2014. Traducción de Pedro Cifuentes.
CHAPAUX-MORELLI, Pascale y COUDERC Pascal, *La Manipulation affective dans le couple. Faire face à un pervers narcissique*, París: Albin Michel, 2010.
CITTON, Yves (dir.), *L'économie de l'attention. Nouvel horizon du capitalisme ?*, París: La Découverte, 2014.
CHOLET, Mona, *La tyrannie de la réalité* [2004], París: Gallimard, 2006.
CLASTRES, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, Barcelona: Luis Porcel Editor, 1978. Traducción de Ana Pizarro.
COLLETTI, Lucio, *Marxismo e dialettica*, Bari-Roma: Laterza, 1976.
CRARY, Jonathan, *24/7: Capitalismo tardío y el fin del sueño*, Barcelona: Ariel, 2015. Traducción de Paola Cortés-Roca.

DAHMER, Helmut, *Libido y sociedad. Estudios sobre Freud y la izquierda freudiana*, México: Siglo XXI Editores, 1983. Traducción de Félix Blanco.
DAVIES, William, *La industria de la felicidad. Cómo el gobierno y las grandes empresas nos vendieron el bienestar* [2015], Barcelona: Malpaso, 2016. Traducción de Antonio Padilla Esteban.
DEBORD, Guy, *La sociedad del espectáculo* [1967], Valencia: Pre-Textos, 2008, § 18, p. 43. Traducción de José Luis Pardo.
DEBORD, Guy, *Oeuvres*, París: Gallimard, « Quarto », 2006.
DENIS, Paul, *Le Narcissisme*, «Que sais-je ?», París: PUF, 2012.
DESCARTES, René, *Discurso del método* [1637], en *Discurso del método / Meditaciones* metafísicas, Madrid: Espasa-Calpe, 1985. Traducción de Manuel García Morente.
DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas* [1641], ib.
DESSUANT, Pierre, *Le Narcissisme*, París: PUF, 1983, 2007.
DUFOUR, Dany-Robert, *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*, Barcelona: Paidós, 2003. Traducción de Alcira Bixio.
DUFOUR, Dany-Robert, *On achève bien les hommes*, París: Denoël, 2005.
DUFOUR, Dany-Robert, *Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale*, París: Denoël, 2007.
DUFOUR, Dany-Robert, «Entretien avec Joseph Rouzel», disponible en www.psychasoc.com/layout/set/googlesitemap/Kiosque/Le-Divin-Marche.
DUFOUR, Dany-Robert, *La Cité perverse. Libéralisme et pornographie*, París: Denoël, 2009.
DUFOUR, Dany-Robert, *El delirio occidental y sus efectos actuales en la vida cotidiana: trabajo, amor y ocio* [2014], Barcelona: MRA Ediciones, 2015. Traducción de Montserrat Nofre.
DUFOUR, Dany-Robert, *Pléonexie*, Lormont: Le Bord de l'eau, 2015.
DUMONT, Louis, *Homo Aequalis: Génesis y apogeo de la ideología económica*, Barcelona: Taurus, 1999. Traducción de Juan Aranzadi.
EHRENBERG, Alain, *L'individu incertain*, París: Calmann-Lévy, 1995.
EHRENBERG, Alain, *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad* [1998], Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
EIGUER, Albert, *Le pervers narcissique et son complice*, París: Dunod, 2003.
EISENBERG, Götz, *Amok - Kinder der Kälte. Über die Wurzeln von Wut und Hass*, Reinbeck: Rowohlt, 2000.

EISENBERG, Götz, *...damit mich kein Mensch mehr vergisst! Warum Amok und Gewalt kein Zufall sind*, Múnich: Pattloch, 2010.

EISENBERG, Götz, «Die Innenseite der Globalisierung», *Aus Politik und Zeitgeschichte*, n.° 44, 2002, disponible en www.bpb.de/apuz/26647/die-innenseite-der-globalisierung?p=all.

EISENBERG, Götz, *Zwischen Amok und Alzheimer. Zur Sozialpsychologie des entfesselten Kapitalismus*, Fráncfort: Brandes und Apsel, 2015.

EISENBERG, Götz, *Zwischen Arbeitswut und Überfremdungsangst. Zur Sozialpsychologie des enfesselten Kapitalismus. Band 2*, Gießen: Verlag Wolfgang Polkowki, 2016.

ELLUL, Jacques, *La palabra humillada* [1981], Madrid: SM, 1983. Traducción de Vicente Sánchez Luis.

ENZENSBERGER, Hans Magnus, *La gran migración* [1993], Barcelona: Anagrama, 2006. Traducción de Michael Faber-Kaiser.

FOLLIET, Luc, *Nauru. La isla devastada. Cómo la civilización capitalista ha destrozado en los últimos treinta años el país más rico de la tierra*, Barcelona: Editorial Península, 2010. Traducción de Miguel Hernández Solá.

FRANK, Thomas, *La conquista de lo cool. El negocio de la contracultura y el nacimiento del consumismo moderno*, Barcelona: Alpha Decay, 2011. Traducción de Mónica Sumoy y Juan Carlos Castillón.

FREUD, Sigmund, *Introducción al narcisismo* [1914], en *Obras completas* XIV, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1979. Traducción de José Luis Etcheverry.

FREUD, Sigmund, *Psicología de masas y análisis del yo* [1921], en *Obras completas* XVIII, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1979. Traducción de José Luis Etcheverry.

FREUD, Sigmund, *Introducción al psicoanálisis* [1930], Madrid: Alianza Editorial, 1987. Traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres.

FROMM, Erich, «The Human Implications of Instinctivistic «Radicalism». A Reply to Herbert Marcuse», *Dissent*, Vol. II, 1955. [Versión castellana en Herbert Marcuse, Erich Fromm *et al.*, *Sexualidad y represión*, Buenos Aires: Carlos Pérez Editor, 1969, pp. 33-45].

FROMM, Erich / MARCUSE, Herbert, «A Reply to Erich Fromm» y Erich Fromm, «A Counter-Rebuttal», *Dissent*, vol. III, 1956, p. 81.

GORZ, André, *Ecológica*, Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012. Traducción de Pablo Betesh.

GRAMSCI, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 6, México: Ediciones Era, 1981. Traducción de Ana María Palos.

GREEN, André, *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*, Buenos Aires: Amorrortu, 1986. Traducción de José Luis Etcheverry.

GRUNBERGER, Bela, *El narcisismo* [1971], Buenos Aires: Editorial Trieb, 1979, p. 18. Traducción de J. C. Guiarte.

HASSID, Olivier y MARCEL, Julien, *Tueurs de masse. Un nouveau type de tueurs est né*, París: Eyrolles, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu* [1807], México: FCE, 2017, pp. 60-61. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra.

HIRIGOYEN, Marie-France, *El acoso moral. El maltrato psicológico en la vida cotidiana*, Barcelona: Paidós, 1999. Traducción de Enrique Folch González.

HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración* [1947], Madrid: Editorial Trotta, 1994. Traducción de Juan José Sánchez.

HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* [1913], México: Fondo de Cultura Económica, 1949. Traducción de José Gaos.

JAPPE, Anselm y KURZ, Robert, *Les Habits neufs de l'Empire. Remarques sur Negri, Hardt et Rufin*, París: Lignes, 2003.

JAPPE, Anselm, *Las aventuras de la mercancía*, Logroño: Pepitas, 2016. Traducción de Diego Luis Sanromán.

JAPPE, Anselm, *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*, Logroño: Pepitas, 2011. Traducción de Diego Luis Sanromán.

JAPPE, Anselm, «Où sont les freins ? Sur l'acceleration de l'acceleration dutemps social», disponible en www.palim-psao.fr.

JUIGNET, Patrick, *Manuel de psychopathologie générale*, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 2015.

KANT, Immanuel, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime* [1764], Madrid: Alianza Editorial, 1990.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura* [1781], México: Editorial Porrúa, Colección «Sepan cuantos...», n.° 203, 1991.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica* [1788], México: Editorial Porrúa, Colección «Sepan cuantos...», n.° 212, 1990.

KANT, Immanuel, *Teoría y práctica* [1793], Madrid: Editorial Tecnos, 1986, p. 34. Traducción de Juan Miguel Palacios.

KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [1785], San Juan de Puerto Rico: Pedro M. Rosario Barbosa,. Traducción de Manuel García Morente.

KAZANTZAKIS, Nikos, *Carta al Greco. Recuerdos de mi vida* [1957], Buenos Aires: Lohlé-Lumen, 1995. Traducción de Delfín Leocadio Garasa.

KLEIN, Melanie, *Envidia y gratitud* [1957], Barcelona: Paidós, 1994. Traducción de V. S. de Campo *et al.*

KLEIN, Naomi, *No Logo. El poder de las marcas* [2000], Barcelona: Paidós, 2001. Traducción de Alejandro Jockl.

KLOSSOWSKI, Pierre, *Sade mi prójimo* [1947], Madrid: Arena Libros, 2005, p. 141. Traducción de Antonia Barreda.

KOHUT, Heinz, *Análisis del self. El tratamiento psicoanalítico de los trastornos narcisistas de la personalidad*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1977. Traducción de Marco A. Gamarini y Marta Lucero.

KURZ, Robert, *Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung*, Bad Honnef: Horlemann, 2003.

KURZ, Robert, *Avis aux naufragés*, París: Lignes, 2005.

KURZ, Robert, *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*, Bad Honnef: Horlemann, 2012. [Edición portuguesa: *Dinheiro sem valor. Linhas gerais para uma transformaçao da critica da economia politica*, Lisboa: Antigona, 2014. Traducción de Lumir Nahodil].

KURZ, Robert, «Der Kampf um die Wahrheit», *Exit!*, n.° 12, 2014.

LACAN, Jacques, «Kant con Sade» de Jacques Lacan, en *Escritos*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2013. Traducción de Tomás Segovia.

LAPASSADE, Georges, *L'Entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme*, París: Minuit, 1963.

LASCH, Christopher, *La cultura del narcisismo* [1979], Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1999. Traducción de Jaime Collyer.

LASCH, Christopher, *Le Moi assiégé*, Castelnau-le-Lez: Climats, 2008. Versión original: *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, Nueva York: W. W. Norton & Company, 1984.

LAPLANCHE, Jean y PONTALIS, Jean-Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis* [1967], Barcelona: Paidós, 1996. Traducción de Fernando Gimeno Cervantes.

LATOUCHE, Serge, *L'invention de l'économie*, París: Albin Michel, 2005.

LATOUCHE, Serge, *Salir de la sociedad de consumo. Voces y vías del decrecimiento*, Barcelona: Octaedro, 2012. Traducción de Magali Sirera Manchado.

LE BRUN, Annie, *Del exceso de realidad* [2000], México: FCE, 2004. Traducción de Fabienne Bradu.

LE BRUN, Annie, *Ailleurs et autrement*, París: Gallimard, 2011.

LE BRUN, Jean-Pierre, *Un mundo sin límite: ensayo para una clínica psicoanalítica de lo social*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 2003. Traducción de Esther Rippa.

LEBRUN, Jean-Pierre, «Les morts pour le dire», Association du champ lacanien de Wallonie, actas del coloquio del 3 de mayo de 2003. Disponible en www.lutecium.org/mirror/www.lacanw.be/archives/violence/030503%20Les%20morts%20pour%20le%20dire%20%28JP.%20Lebrun%29.pdf.

LE BRAS, Laurence y GUY, Emmanuel (dir.), *Lire Debord*, París: L'Échappée, 2016.

LIAUDET, Jean-Claude, *L'impasse naricissique du libéralisme*, París: Climats, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona: Anagrama, 2006. Traducción de Michèle Pendanx y Joan Vinyoli Sastre.

LIPOVETSKY, Gilles y SERROY, Jean, *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*, Barcelona: Anagrama, 2015. Traducción de Antonio-Prometeo Moya.

LOHOFF, Ernst, «Die Verzauberung der Welt. Die Subjektform und ihre Konstitutionsgeschichte», *Krisis*, n.° 29, 2005, pp. 13-60.

MAINE DE BIRAN, Pierre, *L'Homme public au temps de « la » légitmité 1815-1824, Oeuvres XII/2*, París: Vrin, 1999.

MAISO, Jordi, «Subjetividad dañada: Teoría Crítica y psicoanálisis», en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, n.° 5, 2013, pp. 132-150.

MANOVICH, Lev, « Tate lecture de 2007 ». Disponible en http://manovich.net/content/04-projects/056-information-as-an-aesthetic-event/53_article_2007.pdf.

MARCUSE, Herbert, *Eros y civilización* [1955], Madrid: Sarpe, 1983. Traducción de Juan García Ponce.

MARCUSE, Herbert, «Le Vieillissement de la psychanalyse», en *Culture et société*, París: Minuit, 1970 [«Obsolescence of the Freudian Concept of Man», conferencia de 1963 publicada en Herbert Marcuse, *Five Lectures. Psychoanalysis, Politics and Utopia*, Boston: Beacon Press, 1970.

MARGAT, Claire, «Une horrible liberté», disponible en http://turandot.ish-lyon-cnrs.fr/essays.

MARX, Karl, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Moscú: Editorial Progreso. Traducción de Lev Vládov.

MARX, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México: Siglo XXI, 1977. Traducción de Pedro Scaron.

MARX, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, México: Siglo XXI, 1980. Traducción de Jorge Tula *et al.*

MARX, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política* [1867-1873] I, Madrid: Akal, 2000. Traducción de Vicente Romano García.

MARZANO, Michela, *Programados para triunfar. Nuevo capitalismo, gestión empresarial y vida privada*, Barcelona: Tusquets, 2011. Traducción de Nuria Viver Barri.

MELMAN, Charles, *El hombre sin gravedad: gozar a cualquier precio* [2002], Universidad Nacional de Rosario, 2005.

MITSCHERLICH, Alexander, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, Múnich: Piper, 1963. Traducción francesa: *Vers la Société sans pères. Essai de psychologie sociale* [1969], París: Gallimard, 1981.

MONTAIGNE, Michel de, *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 1992. Traducción de Dolores Picazo y Almudena Montojo.

MÜLLER, Rudolf Wolfgang, *Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätbewusstsein und Rationalität seit der Antike*, Fráncfort y Nueva York: Campus, 1977.

OUELLET, Maxime, « Les «anneaux du serpent» du liberalisme culturel : pour en finir avec la bonne conscience », disponible en www. palimpsao.fr.

PARIN, Paul, PARIN-MATTHEY, Goldy, y MORGENTHALER, Fritz, *Die Weissen denken zuviel. Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika*, Zúrich: Atlantis, 1963. Traducción francesa: *Les Blancs pensent trop* [1963], Ginebra: Payot, 1966.

POSTMAN, Neil, *La desaparición de la niñez*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1988. Traducción de Margarita Cavándoli.

POSTMAN, Neil, *Divertirse hasta morir*, Barcelona: La Tempestad, 2016. Traducción de Enrique Odell.

POSTONE, Moishe, *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid: Editorial Marcial Pons, 2006. Traducción de María Serrano.

REEMTSMA, Jan, *Confiance et violence. Essai sur une configuration particulière de la modernité* [2008], París: Gallimard, 2013.

RICKERT, John, «The Fromm-Marcuse debate revisited», *Theory and Society*, n.° 15, 1986, pp. 351-400.

RIESEL, René y SEMPRUN, Jaime, *Catastrofismo, administración del desastre y sumisión sostenible*, Logroño: Pepitas, 2011. Traducción de Emilio Ayllón Rull.

ROBINSON, Paul, *La izquierda freudiana* [1969], Barcelona: Gedisa, 1977. Traducción de Floreal Mazía.

ROSA, Hartmut, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* [2005], Buenos Aires: Katz Editores, 2016. Traducción del CEIICH de la UNAM.

ROUGEMONT, Denis de, *El amor y Occidente* [1938], Barcelona: Kairós, 1978. Traducción de Antoni Vicens.

RUSSELL, Bertrand, *Russell in due parole*, Milán: Longanesi, 1968.

SADE, Marqués de, *La filosofía en el camerín*, Barcelona: ATE, 1983. Traducción de César Astor.

SAHLINS, Marshall, *Economía de la Edad de Piedra* [1972], Madrid: Akal, 1977. Traducción de Emilio Muñiz y Ema Rosa Fondevila.

SCHNEIDER, Michel, *Big Mother*, París: Odile Jacob, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación* [1819], Madrid: Trotta, 2003. Traducción de Pilar López de Santa María.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Arte del buen vivir* [1851], Madrid: EDAF, 1993. Traducción de Melquíades Prieto.

SENNETT, Richard, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo* [1998], Barcelona: Anagrama, 2006. Traducción de Daniel Najmías Bentolilla.

SENNETT, Richard, *El artesano* [2008], Barcelona: Anagrama, 2009. Traducción de Marco Aurelio Galmarini.

SOHN-RETHEL, Alfred, *La pensée-marchandise*, Bellecombe-en-Bauges: Éditions du Croquant, 2010.

SPINOZA, Baruch, *Ética* [1677], Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 276. Traducción de Vidal Peña.

STIRNER, Max, *El Único y su propiedad* [1844], Buenos Aires: Libros de Anarres, 2003. Traducción: Pedro González Blanco.

TAYLOR, Charles, *Le malaise de la modernité* [1992], París: Éditions du Cerf, 2002.

THEWELEIT, Klaus, *Fantasmâlgories* [1977], París: L'Arche, 2016.

TOSEL, André, *Kant révolutionnaire*, París: PUF, 1998.

WINNICOTT, Donald W., *Realidad y juego* [1971], Barcelona: Gedisa, 1983. Traducción de Floreal Mazía.

ŽIŽEK, Slavoj, «¿Fascismo de izquierdas? La ira, el resentimiento y el acto» (2007), reeditado en *Pensar desde la izquierda. Mapa del pensamiento crítico para un tiempo en crisis*, Barcelona: Errata Naturae, 2012. Traducción de VV. AA.

ŽIŽEK, Slavoj, «Pathological Narcissus» as a socially mandatory form of subjectivity», publicado por primera vez en la edición croata de *La cultura del narcisismo* [*Narcisistička kultura*, Zagreb: Naprijed, 1986].

ÍNDICE

PRÓLOGO. DE UN REY QUE SE AUTODEVORÓ 9

1. DEL FETICHISMO QUE REINA EN ESTE MUNDO 17
Lo que nos enseña la crítica del valor 18
Un mal sujeto 33
La culpa es de Descartes 35
Excursus: Descartes musicólogo y las aceleraciones de la historia 50
¿Kant, pensador de la libertad? 62
El marqués de Sade y la ley moral 69
Basta de filosofía, pasemos a los actos 73
El narcisismo como consolación de la impotencia 81

2. NARCISISMO Y CAPITALISMO 85
¿Qué es el narcisismo? 85
Narcisismo y miedo a la separación 98
Psicoanálisis y revolución: Erich Fromm y Herbert Marcuse 110
Christopher Lasch, el narcisismo como categoría crítica 135
Breve historia del narcisismo 152
El paradigma fetichista-narcisista 158
¿Regresar a la naturaleza, vencer a la naturaleza o vencer a la regresión capitalista? 189

3. El pensamiento contemporáneo frente al fetichismo 183
¿Una pérdida de los límites? 184
¿Invocar la autoridad para escapar del mercado? 195
Del idealismo y el materialismo 207
¿Nuevas formas, viejas desgracias? 214
Nuevos discursos sobre las miserias de este tiempo 223
Una mutación más antigua que lo digital 225

4. La crisis de la forma-sujeto 241
La pulsión de muerte del capitalismo 242
Amok y yihad 248
Comprender el *amok* 257
Ningún motivo en ningún lugar 270
Capitalismo y violencia 279

Epílogo. ¿Qué hacer con este mal sujeto? 291

Apéndice. Algunos puntos esenciales de la crítica del valor 307

Bibliografía 315

Otros títulos publicados:

Anselm Jappe

Las aventuras de la mercancía

Traducción de Diego L. Sanromán

ISBN: 978-84-15862-68-0 | 2016 | 304 págs. | 21 x 14,5 cm

[...] Este libro fue publicado por primera vez en Francia en el año 2003. Se propone resumir la «crítica del valor» tal como esta se desarrolló desde 1987, en primer lugar en Alemania y en torno a la revista *Krisis*. Insiste sobre todo en la reinterpretación de la obra de Karl Marx en la que se basa la crítica del valor; otros capítulos intentan extraer sus consecuencias para el resto de ciencias humanas y esbozar una lectura de la historia desde la Antigüedad. En ellos analizo los autores en los que la crítica del valor encuentra alguna resonancia y señalo las posibles confirmaciones procedentes de la antropología cultural. He querido subrayar, pues, todo el potencial que la crítica del valor tiene para la comprensión de la sociedad capitalista en sus múltiples aspectos.

Al mismo tiempo, le he concedido un espacio destacado a un aspecto de la crítica del valor tan central como controvertido: la afirmación de que desde hace varias décadas el capitalismo ha entrado en una crisis que no es cíclica, sino definitiva. Si la sociedad basada en la mercancía y en su fetichismo, en el valor creado por la faceta abstracta del trabajo y representado en el dinero, alcanza ahora su límite histórico, se debe al hecho de que su contradicción central —que lleva en su seno desde los orígenes— ha llegado a un punto sin retorno: la sustitución del trabajo vivo, única fuente del «valor», por las tecnologías ha alcanzado su grado máximo. [...]

KARL MARX

El fetichismo de la mercancía

(y su secreto)

Introducción de Anselm Jappe

Traducción de Luis Andrés Bredlow y Diego L. Sanromán

SEGUNDA EDICIÓN | ISBN: 978-84-15862-15-4 | 2015 | 96 pág. | 12 x 17 cm

[...] La crisis ya no es, ni mucho menos, sinónimo de emancipación. Saber lo que está en juego se convierte en algo fundamental y disponer de una visión global, en algo vital. Por eso, una teoría social centrada en la crítica de las categorías básicas de la sociedad mercantil no es un lujo teórico que esté alejado de las preocupaciones reales y prácticas de los seres humanos en lucha, sino que constituye una condición necesaria para cualquier proyecto de emancipación. De ahí que la obra de Marx —y muy en particular, el primer capítulo de *El capital*— siga siendo indispensable para comprender lo que nos ocurre cotidianamente. Esperemos que un día se estudie solamente para disfrutar de su brillantez intelectual.

ANSELM JAPPE

Crédito a muerte

La descomposición del capitalismo y sus críticos

Traducción de Diego L. Sanromán

ISBN: 978-84-938349-6-8 | 2011 | 270 págs. | 17 x 12 cm

[...] La actual descomposición del sistema no es en modo alguno resultado de los esfuerzos de sus enemigos revolucionarios, ni siquiera de cierta resistencia pasiva —por ejemplo, frente al trabajo—. Se deriva más bien del hecho de que la base de la vida de todos y cada uno de nosotros en la sociedad mercantil, es decir, la perpetua transformación de trabajo en capital y de capital en trabajo —en consecuencia, el consumo productivo de la fuerza de trabajo y la valorización del capital— está agotándose a ojos vista, a causa esencialmente de la sustitución de la fuerza de trabajo vivo por las tecnologías. [...]

ANSELM JAPPE · ROBERT KURZ · CLAUS-PETER ORTLIEB

El absurdo mercado de los hombres sin cualidades

Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía

Traducción de Luis Andrés Bredlow y Emma Izaola

SEGUNDA EDICIÓN | ISBN: 978-84-15862-11-6 | 2014 | 232 págs. | 17 x 12 cm

La actualidad del pensamiento de Marx está en lo que tiene de más radical: la crítica de la mercancía y del dinero, del trabajo y del Estado. Lo obsoleto es, por el contrario, lo que suele aceptarse hoy como políticamente correcto: la apología del progreso, de la democracia y de la modernidad. Y también, para más escándalo, la lucha de clases: la revolución no surge de la lucha de clase contra clase, sino de la rebelión contra los fetiches abstractos de Dinero y Capital a los que hemos cedido el dominio sobre nuestras vidas.

BOB BLACK

La abolición del trabajo

CUARTA EDICIÓN | ISBN: 978-84-940296-8-4 | 2013 | 80 págs. | 12 x 17 cm.

Nadie debería trabajar jamás.

El trabajo es la fuente de casi toda la miseria existente en el mundo. Casi todos los males que se pueden nombrar proceden del trabajo o de vivir en un mundo diseñado en función del trabajo. Para dejar de sufrir, hemos de dejar de trabajar.

Eso no significa que tengamos que dejar de hacer cosas. Significa que hay que crear una nueva forma de vida basada en el juego; dicho de otro modo, una revolución lúdica. Por «juego» también se debe sobreentender fiesta, creatividad, convivialidad, comensalía y puede que hasta arte. El juego va más allá de los juegos infantiles, por dignos que sean. Hago un llamamiento a favor de una aventura colectiva basada en el júbilo generalizado y la exuberancia libre y recíproca. [...]

Elogio de la anarquía
por dos excéntricos chinos del siglo III

Polémicas del siglo tercero seleccionadas
y presentadas por Jean Levi

Traducidas del chino antiguo y anotadas
por Albert Galvany

TERCERA EDICIÓN | ISBN: 978-84-938349-7-5 | 2015 | 180 págs. | 12 x 17 cm

Esta joya nos acerca a algunos de los más interesantes debates sociales que sacudieron los ambientes letrados de una China en gran efervescencia intelectual, y lo hace por medio de la traducción completa de tres polémicas: «De la inutilidad de los príncipes», «Sobre el carácter innato del gusto por el estudio» y «Sobre los efectos nocivos de la sociedad para la salud».

.

COMUNA ANTINACIONALISTA ZAMORANA
Comunicado urgente contra el despilfarro

Prólogo deLuis Andrés Bredlow

ISBN: 978-84-15862-49-9 | 2016 | 144 págs. | 12 x 17 cm

«Ese librito me ha parecido siempre, y me sigue pareciendo, lo mejor entre lo mucho y tan bueno que ha escrito Agustín García Calvo».

Luis Andrés Bredlow

[...] Muchos han denunciado y analizado, antes y después, las nuevas formas de miseria propias de la sociedad del llamado bienestar; muy pocos, casi nadie, con tan penetrante clarividencia y precisión como la Comuna Antinacionalista Zamorana. La Comuna acertó, para empezar, a dirigir la denuncia, no contra el «consumo» —noción ambigua y confusa donde las haya—, sino contra el despilfarro, entendido como gasto y eliminación de las cosas sin ningún provecho ni disfrute. [...]

[...] No hay, en efecto, crimen sin justificación; y esto es más que en sitio ninguno cierto para los multitudinarios crímenes de Estado. La fe y la estupidez de las poblaciones solo quedan condignamente superadas por la fe y estupidez de sus dirigentes. Para poder despilfarrar vidas humanas la Estadística tiene previamente que reducirlas a masa y número de almas; pero la operación estadística convierte en primer lugar al estadista en la más ciega y obediente de las piezas de la computadora. [...]

.

LUIS ANDRÉS BREDLOW
Ensayos de herejía

ISBN: 978-84-15862-39-0 | 2015 | 180 págs. | 12 x 17 cm

Diez intentonas de blasfemar contra los sucesores de Dios en nuestro mundo: el Estado y el Dinero, el Trabajo y el Mercado, el Progreso y el Futuro, por la vía más bien indirecta del ataque a algunas de sus manifestaciones más inmediatamente palpables y fastidiosas: la barbarie urbanística; la manía de reformarlo y reestructurarlo todo permanentemente; la sustitución del aire por el sucedáneo químico; la confusión de los servicios públicos con las impertinencias personalizadas de las burocracias estatales; la plaga del turismo (que es lo contrario del viaje); la condena de los estudios a convertirse en un como simulacro de trabajo fabril; los tráficos de sustancias mortíferas y el negocio montado sobre su prohibición; el culto demencial de la alta velocidad; la superstición de la mayoría que hoy se llama democracia; la asimilación de las tradiciones populares vivas por el espectáculo de las identidades culturales.

.

WILLIAM MORRIS
Cómo vivimos y cómo podríamos vivir.
Trabajo útil o esfuerzo inútil.
El arte bajo la plutocracia

Prólogo de Estela Schindel «William Morris:
la técnica, la belleza y la revolución»

CUARTA EDICIÓN | ISBN: 978-84-940296-7-7 | 2013
| 192 págs. | 12 x 17 cm

[...] Además del deseo de producir cosas hermosas, la pasión rectora de mi vida ha sido y sigue siendo el odio hacia la civilización moderna. [...]

LEWIS MUMFORD

Ensayos

Interpretaciones y pronósticos

Traducción de Diego L. Sanromán

ISBN: 978-84-15862-57-4 | 2016 | 856 págs. | 15 x 22 cm

«Un libro inmenso y conmovedor, rico en conocimientos, en el poder para establecer continuidades, en la afirmación de los valores humanos. Nos ofrece una manera de volver a hacer comprensible nuestro mundo».

New York Times Book Review

Esta antología, preparada por el propio Mumford —y nunca antes traducida al español—, recoge sus aportaciones esenciales al pensamiento contemporáneo. Y «resume» en una compacta colección de ensayos su pensamiento a lo largo de medio siglo en todos los campos a los que se acercó, con excepción del urbanismo y la arquitectura a los que dedicó otros volúmenes específicos.

En este volumen, publicado originalmente en 1979, y que presentamos en traducción de Diego Luis Sanromán, Mumford reunió sus más notables estudios literarios, históricos, biográficos, tecnológicos y sobre la sociedad contemporánea. Cinco maravillosos libros titulados: «Horizontes del Nuevo Mundo», «Personalidad e historia», «El mito de la máquina», «Los errores de la "Civilización"» y «Las transformaciones del hombre».

El sujeto fetichista-narcisista ya no tolera ninguna frustración y concibe el mundo como un medio sin fin consagrado a una desmesura sin límites. Esta pérdida de sentido y esa negación de los límites desembocan en lo que Anselm Jappe llama la «pulsión de muerte» del capitalismo: un desencadenamiento de violencias extremas, de matanzas en masa y de asesinatos «gratuitos» que precipitan el mundo de los hombres hacia su caída.

En este contexto, los defensores de la emancipación social deben superar urgentemente la simple indignación contra las taras del presente —que a menudo es la máscara de una nostalgia por fases anteriores del capitalismo— y cobrar conciencia de una auténtica «mutación antropológica» que tiene todos los visos de una dinámica regresiva.

«Jappe logra romper con el ambiente autorreferencial de buena parte de la marxología contemporánea para proponer una crítica del trabajo asalariado y la sociedad de mercado desde un entorno intelectual amplio y sugerente que aspira a pensar nuevas formas de vida social más amigables».

—César Rendueles, *El País*