

LINEAS DE FUGA 6

Mayo 2020
Bogotá, Colombia

Revista de teoría y
filosofía política



DOSSIER:
Pensar la crisis en clave marxista

FUNDACIÓN



WALTER BENJAMÍN



GRUPO DE ESTUDIOS DE
FILOSOFÍA POLÍTICA
ESPECTROS

LÍNEAS DEFUGA

Revista de teoría y filosofía política
No. 6/ Mayo 2020
Bogotá, Colombia

Director

Giovanni Alexander Libreros Jiménez

Subdirector

Sergio de Zubiría Samper

Edición

Yebrail Ramírez Chaves

Comité Editorial

Luis Andrés Botero

Mary Cruz Ortega

Victor Valdivieso

Nancy de la Hoz

Jerson Arias

William Monsalve

Fernando Solano

Alejandra Ortiz

Rubiel Vargas Quintero

Diseño y diagramación

Daymer Rios Cifuentes

Ilustrador

Luis Andrés de Jesús Botero

E-mail: revistalineasdefuga2020@gmail.com

revistalineasdefuga.blogspot.com

www.fundacionwalterbenjamin.org.co

Tel: 3174299222 / 3204458613

Bogotá–Colombia

TABLA DE CONTENIDO

5

EDITORIAL

PENSAR LA CRISIS Y LA NECESIDAD DE AFIRMAR OTRO MUNDO POSIBLE

Víctor Valdivieso

11

HACIA UNA EXPERIENCIA DE LA CONCEPTUALIZACIÓN DE “CRISIS”

Fernando Solano

23

PENSAR NUESTRA ACTUALIDAD DESDE LAS TEORÍAS MARXISTAS DE LA CRISIS (I PARTE)

Sergio De Zubiría Samper

33

CRISIS DE LAS SUBJETIVIDADES POLÍTICAS

Giovanni A. Libreros J

45

CRISIS DEL FEMINISMO. HACIA LA ENCARNACIÓN DEL MONSTRUO POLÍTICO

Mary Cruz Ortega

55

LA VORÁGINE DESARROLLISTA Y LA CRISIS ECOLÓGICA DEL CAPITALISMO

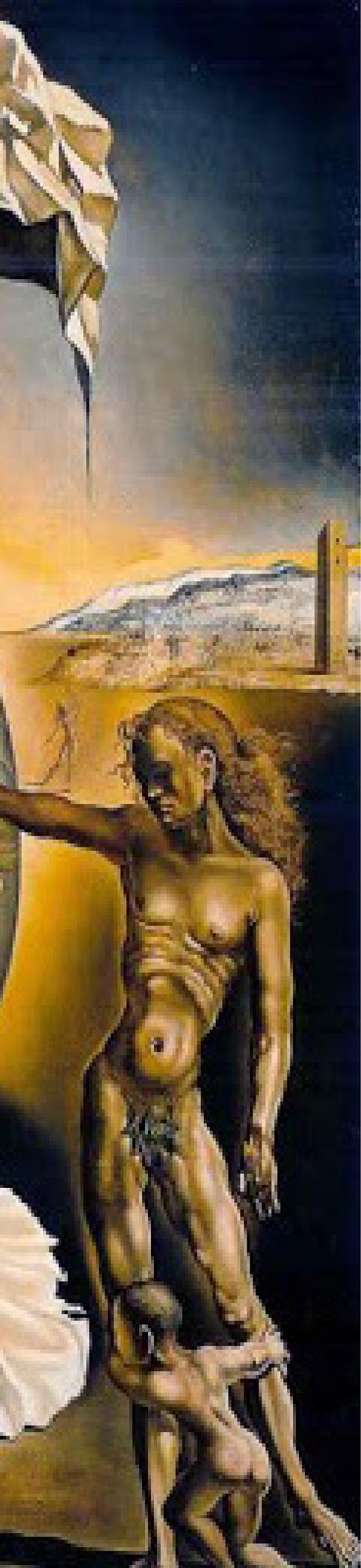
Camilo Pérez y Yebraíl Ramírez Chaves



Niño geopolítico observando el nacimiento del hombre nuevo, de Salvador Dalí (1943). Fuente: <https://sites.google.com/site/katherinemadroneropazos/egon-schiele---seated-woman-with-legs-drawn-up-adele-herms>

PENSAR LA CRISIS Y LA NECESIDAD DE AFIRMAR OTRO MUNDO POSIBLE

Víctor Valdivieso



Asistimos a un tiempo nuevo, lleno de incertidumbres. La pandemia, producto del Covid-19, ha hecho detener, queramos o no, el curso “normal” de nuestras vidas, al punto que varios pensadores sugieren que ya no podemos seguir viviendo como antes. Esta situación ha agudizado y puesto en evidencia la incompatibilidad del sistema, y su modelo de acumulación, con la existencia humana y diversas formas de vida. Incluso nuestro entorno vital respira otro aire a partir de las medidas implementadas por distintos países para enfrentar la expansión del virus.

Este contexto de anormalidad parece constatar que *vivimos en tiempos interesantes*, como lo presagió el filósofo esloveno Slavoj Žižek. Tiempos que, para nuestro intelectual, están marcados por “(...) inestabilidad, guerra y lucha (...) que dejan millones de víctimas inocentes sufriendo las consecuencias” (Žižek, 2011, p.14). Este desequilibrio, estos choques, luchas y sufrimientos anuncian que estos tiempos interesantes devienen momentos difíciles o épocas de crisis.

¡Vivimos en medio de una gran crisis! así nos lo

recuerdan incesantemente distintos analistas. De hecho: “(...) Quien abra el diario hoy se encuentra con el término crisis” (Koselleck, 2002, p. 236). Ahora bien, en sentido estricto, ¿qué significa esa palabra o hablar de este fenómeno? Es decir, más allá de las especulaciones cotidianas, ¿qué significa decir que estamos viviendo en el marco de una crisis o que navegamos en un período crítico?

Pues bien, justamente, este nuevo Dossier de la Revista Líneas de Fuga pretende encarar esta cuestión y sugerirnos unas pistas teóricas para pensar o, si se prefiere, comprender el significado o el sentido de lo que muchos postulan como crisis.

En un primer acercamiento. “El concepto indica inseguridad, desgracia y prueba, y refiere a un futuro incierto, cuyas condiciones no pueden ser lo suficientemente elucidadas” (Ibídem). Dicho futuro ensombrecido e ininteligible podría ser el “indicador de una ruptura epocal” (Koselleck, 2007b, p. 241). Quizá por eso, en el primer artículo de este número, en el que se profundiza el concepto de crisis, Fernando Solano expone que esta es, al mismo tiempo, “*un estado agónico y gestante de un nuevo aparecer*”. Pero, como buen marxista, sabe que la crisis no es suficiente en sí misma para derrumbar el estado actual de cosas. Faltaría el papel de las fuerzas revolucionarias o el impulso del brío juvenil –evocando a Walter Benjamin- para erigir un nuevo mundo.

Vale resaltar que la perspectiva de este mundo en crisis la vivimos a *doscientos dos años* del natalicio de Karl Marx. Sin lugar a dudas, esta noción general, y en particular la idea de crisis del capitalismo, es uno de los aportes más lúcidos del coloso de Tréveris. Es probable que por esta razón el maestro Sergio de Zubiría Samper haya dedicado su texto para

precisar este concepto. Como se lee en el artículo número dos del presente Dossier, este homenaje muestra la actualidad y vigencia del pensamiento marxista para comprender la crisis que hoy padece el capitalismo. Estas *“perturbaciones que atacan la integración inmanente de un sistema social”*, revelan las contradicciones fundamentales del sistema imperante.

Pero, como se sabe, la crisis capitalista no se vive solamente en el plano económico. Es más, Sergio de Zubiría nos advierte que ahora mismo estamos cabalgando sobre varias crisis. Una de ellas remite a las subjetividades. Por eso, en el tercer artículo, Giovanni Libreros presenta una muy sugerente exposición sobre la crisis de las subjetividades y lo hace en tres niveles. Por un lado, reivindica la necesidad de abordar las subjetividades desde una perspectiva marxista. Esto implicaría *“distinguir rigurosamente entre el sujeto teórico–histórico de la revolución- y el sujeto político – práctico-”*. En el segundo nivel, Libreros reseña algunos debates sobre la subjetividad en el seno del neomarxismo, el posestructuralismo y, digamos, la teoría crítica. Al final, lanza unos brillantes dardos contra la subjetividad reformista y conciliadora, presente en el campo revolucionario.

Lo cierto es que el avance de la subjetividad reformista se expande tanto como el coronavirus y contagia a distintos movimientos sociales. Tal es así que, un movimiento como el feminista, al contraer el virus del reformismo, pierde su potencia emancipadora. Así lo muestra, de manera lúcida, Mary Cruz Ortega, en el artículo cuarto del presente volumen. En este maravilloso texto, el lector encontrará un análisis, de repente genealógico, del movimiento feminista, a la luz de la noción de “monstruo político” que se lee en

Toni Negri. Pasando por la exposición y el significado del monstruo y cómo esta abominación deviene política, Cruz Ortega vislumbra algunos aspectos que pueden ser sintomáticos en la crisis del feminismo. Por último, nuestra pensadora concluye mostrando las consecuencias negativas de ese feminismo institucionalizado *“que hace uso del miedo y de la seguridad neoliberal para la normalización de las luchas por la emancipación humana de la mujer y de todos los condenados de la tierra”*.

No podemos concluir este recorrido sobre la crisis sin antes explorar la catástrofe ecológica que vivimos. Para sumergirnos en este tema, el último artículo de este compilado nos muestra *“la íntima y necesaria relación entre el sistema del capital y el acelerado marchitamiento ambiental del globo”*. En este trabajo colaborativo, escrito por Yebrail Ramírez y Camilo Pérez, se explicita que la única manera posible de “salvar” al planeta tiene que ver con la reactivación de una lucha radical contra el capitalismo. Es más, suponer que podemos detener la vorágine desarrollista y la destrucción del planeta a punta de medidas reformistas, no es más que alimentar la moda pasajera de lo políticamente correcto. La tarea es concreta, solo podemos detener el colapso del mundo y la vida a través de *“la movilización y lucha de las organizaciones sociales y de las poblaciones condenadas o a convertirse en los basureros de los países ricos o a perecer por falta de medios de vida.”* Con esta máxima, se reedita la vieja consigna: o socialismo o muerte.

Para terminar, es importante resaltar que este compendio de análisis sobre la crisis no es solo una caracterización analítica de la situación que vivimos, sino una invitación combativa a reafirmar nuestra perspectiva revolucionaria. Debemos superar las

posiciones impotentes y domesticadas que pululan en este contexto crítico al interior de la izquierda y del campo que se precia de radical. En estos *tiempos interesantes* les decimos a los conciliadores que renunciaron a la lucha de clases, a los que creen que las utopías ya no son posibles, a los que suponen que podemos humanizar al capitalismo, a los que creen que gradualmente y por medio de reformas podemos disminuir la fuerza de las clases dominantes o los interesantes del capital y a los que se acomodan con la lucha de los oprimidos, que seguimos firmes ondeando la bandera de otro mundo posible. ¡El comunismo triunfará!

Referencia bibliográfica

Koselleck, R. (2002). Some Questions Regarding the Conceptual History of Crisis. En R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts* (págs. 236- 247). Stanford: Stanford University Press.

Reinhart, K. (2007b.). *Crítica y Crisis*. Madrid: Trotta.

Svampa, M. L. (2016). El concepto de crisis en Reinhart Koselleck. *Polisemias de una categoría histórica. Anacronismo e Irrupción*, 131-151.

Žižek, S. (2011). ¡Bienvenidos a tiempos interesantes! La Paz: Vicepresidencia del Estado plurinacional de Bolivia.



HACIA UNA EXPERIENCIA DE LA CONCEPTUALIZACIÓN DE “CRISIS”

*Fernando Solano
Fundación Walter Benjamin*

Existe un fenómeno natural de cuya imagen participa el concepto de “crisis”: pendiendo de su cauce, las aguas de río son remitentes de un tradicional encuentro, jamás consumado rotundamente con las salinas de los mares, aunque su sigiloso acontecer se cuente desde siempre. El fenómeno acuático en mención, propio de la naturaleza de confluencia entre río y mar en los deltas, ilustra la definición de “crisis” como *ruptura* de la lógica formal de continuidad, en tanto, encuentro y desencuentro toman lugar común, alojando necesidad, *voluntad* y vocación de coexistencia en conflicto.

Es así como la “crisis” comporta, al tiempo, estado agónico y gestante de un nuevo aparecer. En ella yace oculto y presente el “ser o no ser” existencial trágico de Shakespeare, el “Ser o No-Ser” existencial metafísico de Parménides, y el “Ser y, a la vez, No-Ser” existencial dialéctico de Heráclito. Como un acto reflejo, la *crisis* manifiesta una doble aparición, en cuanto presencia tanto la disyunción y conjunción al interior de tales sentidos “existenciales”, como en lo que hay entre uno y otro de dichos sentidos.

Con la alusión anterior y en medio de lo laborioso que resulta precisar el concepto de “crisis”, conlleva a ubicarlo, quizás con mejor suerte, en su praxis, en lo disruptivo, por ejemplo, allí donde alumbraba el destello

En este enfoque a “contrapelo”, el acontecer de dicha crisis-misional como “ruptura epocal”, generaría el advenimiento del verdadero “estado de excepción”: la abolición de la dominación, la sociedad sin clases

del “eslabón más débil de la cadena” o en el origen del trauma a develar. He ahí la *zona liminal* donde se ubica la “crisis”, en lo aún no desatado. Y existir en la *crisis*, supone experimentar el pliegue, donde la única certeza es la incerteza.

En este arrojito que supone conceptualizar “crisis”, se precisa hacer *epojé* (suspensión del juicio), porque la crisis *per se es epojé*, es “poner entre paréntesis” o en suspensión el objeto de reflexión antes de darlo por sentado, para luego sí desatar lugares aún no copados. Definir “crisis”, entonces, supone crisis conceptual, es el aún no lugar que da lugar. Es un concepto que, siendo límite, también abre la posibilidad para teorizar. Este malestar por la indefinición, genera un vaciamiento de sentidos, incluyendo el del propio concepto, devastando a su paso la pose de un presunto orden secuencial establecido por el ilusorio vector del “progreso”. Si algo se podrá advertir, por el momento, es que la “crisis” no pugna por ser moral, sino por ser acontecimiento y sacudir lo que está en reposo.

El anterior preámbulo, anticipa que en el presente texto se intentará una precisión del concepto de “crisis”, desde lo que pudiese ser la experiencia del “lugar” aludido por este concepto. Para esta aproximación, se acudirá a las nociones de “juventud” y “experiencia” que Walter Benjamin desarrolla y que aviva la “crisis”, no sin antes dar un asomo a su crítica del “progreso”; ensayando, de este modo, una extensión de los significados que bordean “crisis” como “separación, lucha, decisión (*krisis*), inflexión, ruptura epocal, período bisagra” y semejantes.

El “progreso” prescinde la crisis

Al entrañar toda crisis devenir, se concibe en potencia una decisión inminente, pero no por eso su devenir supone movimiento en “progreso”. Si bien “crisis” remite al cambio, obliga, con antelación, creativas

alternativas para la superación de esa perturbación que la anidó, como resultado de lo establecido anterior a ella. Sin embargo, no trae consigo larvada una solución definitiva y permanente, sino que es laboratorio de gestación de venideras crisis. Situada en la historia, las crisis no serán resueltas por la gracia de una inercia teleológica, sino, como dice W. Benjamin, por aquellos seres humanos “olvidados”, que, como negados, a su vez, son negación de lo existente. Sobran entonces voces quirománticas antojadizas de preludiar la destinación de la crisis, con nexos idealistas y en “progreso”. Lo que materialmente sucede es lo que la praxis dictamine en ese tránsito. Al evidenciar este movimiento, se constata que “crisis” no es aporía, es dilemática, y como tal, está llamada a ser desencadenada, sin omitir las maneras en que se llegó a ella como *síntesis*.

Puesta en forma política, “crisis” puede devenir en lo que W. Benjamin (2009) denominó “estado de excepción”, que no el ilusorio “«estado de excepción»” disfrazado en la doctrina del “progreso”: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en el cual vivimos [fascismo] es la regla. Debemos llegar a una concepción de la Historia que corresponda a ese estado. Tendremos entonces frente a nosotros nuestra misión, que consiste en procurar el advenimiento del verdadero estado de excepción”. Justo en el despliegue de tal “misión”, que para el caso toma forma de *crisis*, sólo brotará si se distancia radicalmente del cómodo vector del “progreso”, defendiendo Benjamin con ello su concepción desde los “oprimidos”, distante de aquella doctrina del “progresismo”, que no cándida, dice Michael Löwy, ve “la evolución de las sociedades hacia una mayor democracia, libertad o paz” (Löwy, 2002, p. 96).

En la misma Tesis, Benjamin destaca que, cumpliendo “nuestra misión” en la lucha contra las

acompañadas “leyes de la historia” del “progreso” irresistible, “nuestra posición frente al fascismo se fortalecerá” (Löwy, 2002, p. 96). En este enfoque a “contrapelo”, el acontecer de dicha crisis-misional como “ruptura epocal”, generaría el advenimiento del verdadero “estado de excepción”: la abolición de la dominación, la sociedad sin clases. Quiere decir que, en esos períodos “bisagra” asociados al concepto de “crisis”, no sólo se habilita una nueva dimensión en la historia, sino que, previo a su acto de alumbramiento, es decir, en plena *crisis*, se actualizan los ideales, siendo “crisis”, no un período de confusión como algunos quieren hacer creer, sino de prueba y afirmación de las utopías en disputa.

En ese tránsito de la crisis –como síntesis– a la utopía, la “crisis” se licencia como siempre abierta. Así ocurre, por ejemplo, en el terreno de la historia. Sin consumación definitiva, “crisis” simboliza el nudo del relato, que se aprieta hasta extremar, desatando el acontecimiento. Visto así, el concepto de “crisis” invita aquí a reflexionar –más que sobre la exacta “fracción temporal” en que se agrieta la propia crisis y encuentra su salida– sobre el tiempo posterior, cuando la crisis es vista en retrospectiva. Lo cierto es que la post-crisis histórica la verbalizan otros, que, por su condición de postergados, no la experimentan directamente, y a quienes les aguarda la misión de “salvar” del pantano de los proscritos a los vencidos en la crisis. Con esta conceptualización de “crisis”, llevada a la especificidad de la historia, se avizora que “crisis” también es contradicción y confrontación. La primera, porque los llamados a contar y teorizar la historia siempre lo hacen desde una ubicación de no-vivencia, lugar insuperable, dado que, desde la crisis, resulta inenarrable lo sucedido; y, la segunda, en tanto la narración se realiza en un intervalo de desenlace parcial (como toda síntesis: nunca definitiva, siempre vuelta crisis), a la que le espera confrontar su verdad

con otras verdades, desde el futuro con lo pretérito. Es la historia de unos contada por otros, sin olvidar que en latencia ronda el acto revolucionario de “interrumpir la catástrofe”.

A este entresijo que la historia experimenta repetidamente cuando emerge la crisis, Benjamin (2009) lo agudiza con un merodeo conceptual entorno a la “imagen de felicidad” concebida por la “imagen de la liberación” (redención). La “imagen de redención” es, por tanto, la “imagen de la síntesis”, en vista que “el pasado trae consigo un índice *secreto* que lo remite a la redención” (Löwy, 2002, 54), “*secreto*” convertido en reparación colectiva, que alude a “la idea de una *Aufhebung*¹ de la injusticia pasada gracias a la conciencia histórica” (p. 57). En ocasión a aquel “secreto”, resuelve preguntarse Benjamin: “¿no nos sobrevuela algo del aire respirado antaño por los difuntos?” (p. 54). Induciendo con su pregunta a una crisis al acto reparatorio pasivo de aquellos espurios dolientes; ya lo dice Löwy (2002), “sea como fuere, la rememoración, la contemplación –en la conciencia– de las injusticias pasadas, o la investigación histórica, no son suficientes a criterio de Benjamin”. De allí que, para un auténtico desagravio con reparación, la redención de las víctimas reclama dos condiciones: “reparación del sufrimiento, de la desolación de las generaciones vencidas, y el cumplimiento de los objetivos por los cuales lucharon y no lograron alcanzar” (p. 59).

En otras palabras, al cundir la desmemoria es necesaria, aunque no suficiente, la remembranza de posar la mirada justiciera sobre el pasado. Para el particular de las víctimas al momento de su “redención”, es primordial traer en acto también su utopía como propulsora para salir de la crisis

Al cundir la desmemoria es necesaria, aunque no suficiente, la remembranza de posar la mirada justiciera sobre el pasado. Para el particular de las víctimas al momento de su “redención”, es primordial traer en acto también su utopía como propulsora para salir de la crisis no resuelta por ellos

¹ Corriendo el riesgo de una errática traducción, se postula *Aufhebung* como “superar conservando” o “desaparecer conservando”; próxima al significado de “síntesis”.

La “crisis” no paraliza, la crisis moviliza; su superación radica en si deja en pie los pilares que la generó. Su naturaleza pregona el “secreto” de nuevas crisis y, por lo tanto, requiere que la crítica, originadora del desgarramiento, en el acto de alumbramiento, la refrende con creatividad

no resuelta por ellos. Mas la redención no está asegurada, circulan acechando los feligreses de la inevitabilidad del “progreso” radiante o del “cada día estamos mejor”. Se observa con esto que cada tanto la crisis está sitiada por la armonía, la antecede y la sucede, se sale de ella (de la crisis) porque se extraña la armonía y, por ello, se persigue ese “eterno retorno”. Desde Benjamin, a cada “catástrofe” su “redención”, que implica, en devenir, “catástrofe”; la misma que da lugar a una ferviente “voluntad” redentora que la disipe.

Con lo anterior, la definición de “crisis” aloja la potencia emancipadora, aunque también de impavidez, o lo que es lo mismo, aun cuando su posibilidad sea la revolución, “crisis” puede ser continente de un mal plagio o un adefesio mellizo de lo preexistente, y ser propagadora de estupor. Lenin (1973) lo sabía, su discreción indicaba condiciones concretas para evitar salidas en falso en momentos de crisis, como en el balance definitorio para una “situación revolucionaria”, que “no suele bastar con que «los de abajo no quieran», sino que hace falta, además, que «los de arriba no puedan» seguir viviendo como hasta entonces” (p. 100). Así mismo, existen en otros ámbitos confluencias difusas insalvables, entiéndase “crisis”, ubicadas en un vacío que reclama ser llenado. Estas pueden ser representadas por el fresco de Miguel Ángel, *La creación de Adán* (1511), donde el vacío lo copó no el materialismo, sino la fe que colmó la “falta” o zanjó la crisis. En este plano, “crisis” corre el riesgo de ser definida por un halo que quiere transparentarla o presentarla como “pura necesidad”, cuya resolución también puede aparentar una “mano invisible” que pretende disolver la razón del dedo humano de la praxis.

Así que la “redención” como emancipación “no es sino una tenue posibilidad que es preciso saber aferrar” (Löwy, 2002, 61), en atención a lo cual, su

materialización precisa ser revolucionaria, luego de haberse resuelto la crisis, al transitar por la zona de libre tráfico de las contradicciones entre pasado y presente, entre teoría y práctica. Pero no basta con la redención, se exige también la victoria, de lo contrario, dice Benjamin, “si el enemigo triunfa, *ni siquiera los muertos estarán seguros*” (Löwy, 2002, p. 75), vendría una nueva crisis con repetición y revictimización, como triunfo del fascismo.

Por lo tanto, para Benjamin la idea de avanzar en una historia en progreso es ilusoria, el retorno a los vejámenes no se descarta, y son los oprimidos los que resolverían esa crisis trayendo redención y victoria, por ser el “sujeto del saber histórico”, con conciencia de clase y “voluntad joven”, que en Marx, dice Benjamin citado por Löwy(2002), “se presenta como la última clase sojuzgada, la clase vengadora que, en nombre de las generaciones vencidas, lleva a su término la obra de liberación”(p. 126), inspirada no sólo en las generaciones venideras, sino en las generaciones vencidas, cabalgando una sobre otra en la sumisión y la subversión.

La juventud como voluntad

Se asume, entonces, que la “crisis” encuba la emancipación o el germen de la resignación, aunque también está latente como lapso retardatario de la catástrofe. Indistinta sea la aspiración que se imponga al final, la “crisis” como preñes de deseo preludia decisión y, si bien ésta no tiene un cuándo definido, porque en ella nada está firme, es desequilibrio y todo bulle, sin embargo, ostenta neutralidad ante los diversos móviles en conflicto que la gobiernan. Significa que el principio de contradicción (como el delta), evidencia la coexistencia de impulsos contrariados sin saciar; por tanto, “crisis” es confrontación de apetitos en reyerta por ser apaciguados. Este desasosiego revela una singularidad de la “crisis” enmarcada en su superación, momento en el cual ella rompe su

neutralidad, y depara su propia forma y contenido de muerte paradójal, en donde su sepulturero es, precisamente, el *statu quo* que está a punto de organizar y que, a su vez, será el que le augure su nueva venida. En consecuencia, su estado de gravidez anida su “catástrofe” y “redención”.

No obstante, por su ímpetu erótico (creador), lejos de la desesperanza, la tristeza y el agotamiento, el concepto de “crisis” exhibe un “aura” juvenil que, quizás, se podrá sondear en la consideración de Benjamin acerca de la “experiencia”. Posiblemente, por esta vía se acerque “juventud” y “crisis”.

“La máscara del adulto se llama «experiencia»”, dice Benjamin (2007). En su objetivo de desenmascarar al “adulto” y encontrar su “misterio”, sin acudir a definirlo por añoso, Benjamin lo identifica por vociferar que “también él quiso lo que nosotros [los jóvenes] queremos”, pero resignado al no alcanzar sus ideales por no luchar lo suficiente, oculta su frustración cuando “sonríe con superioridad al decirnos que nos sucederá lo mismo”. El “adulto” confunde “juventud” con imposibilidad quimérica, y este extravío es adverso a la *voluntad* necesaria para habitar la crisis; su esterilidad está signada por “los compromisos, la pobreza de ideas y la falta de brío. Así es la vida. Eso nos dicen los adultos, así lo han experimentado ellos” (Benjamin, 2007, p. 54).

Al indagar Benjamin (2007) sobre el valor de la “experiencia” en asuntos como “el sentido, lo verdadero, lo bueno, lo bello”, encuentra que, por estar fundamentados en sí mismos cada uno de estos, la “experiencia” ahí no tiene mérito, como tampoco tiene lugar para animar hacia “lo grande, a lo nuevo, a lo futuro”, porque tales asuntos no se pueden experimentar. La “máscara” inocua de la “experiencia” (la resignación) se hace inútil para desafiar la crisis, por hartarse con “lo grosero y lo común” (p. 55). En cambio, dice Benjamin, la juventud

conoce algo que la “experiencia” ni otorga ni quita, algo que mueve, y que también tendría que existir en las crisis para movilizar su desenlace, esto es, *voluntad* por la existencia de la “verdad, aunque todo lo que se haya pensado hasta ahora resulta un error. O que hay que ser leal, aunque nadie lo haya sido aún hasta ahora. La experiencia no puede arrebatarnos esa voluntad”. El “adulto” se adormece, flaquea, porque su resignación o falta de voluntad hace que abandone la crítica cuando más se necesita, en la crisis, “pues si criticara, tendría que crear” (págs. 55-56) a sabiendas de que tan vitales son las utopías en la crisis, como los sueños en la juventud. La invitación de Benjamin es a la perdurabilidad de la “juventud” y, de golpe, a impedir el envejecimiento de la “crisis”, por estar ahora también sitiada por la “experiencia”.

La crisis se ve entonces abocada a convocar lo “juvenil”, a la voluntad del principio transformador. Benjamin (2007) encuentra que, aislar la juventud de la crisis, crea jóvenes “apolíticos”, y por eso él, indagando sobre el “contenido de verdad” en *Hamlet*, encomienda a esta voluntad la esperanza. Dice el protagonista: “El mundo está fuera de quicio... ¡suerte maldita! Que haya tenido que nacer yo para enderezarlo” (citado por Walter Benjamin, 2007, p.10). Y no es que guarde contradicción esta línea, sino esperanza. Para Benjamin “sólo puede y debe ayudarnos la consciencia: por malo que sea el mundo, tú has nacido para enderezarlo. Esto no es arrogancia, sino solo consciencia del deber” (p. 10).

Esta toma de “consciencia hamletiana” de la necesidad de transformar la sinrazón del mundo, se actualiza permanentemente; una vez se sofoca la crisis, se alienta la siguiente y augura su retorno, razón por la cual, es perentorio que no escasee el arrojo para enfrentarla y para la fijación de nuevos objetivos. De lo contrario, la adaptación ante lo dado anulará el deseo. Por eso, sin crisis no hay revolución,

pero no por eso con revolución cesan las crisis. La revolución, como lo manifiesta Marx, es permanente.

Con la anterior aproximación al concepto de “crisis”, se precisa como aversión a lo “envejecido” y acabado, experimentando así el concepto de “crisis”, su propia crisis, ante el dilema, según el cual, sólo se mantendrá “joven mientras no haya realizado su ideal por completo”, porque en su completud le sucederá lo que Benjamin descubre en *Fausto* sobre los héroes: “sucumben en el instante de la consumación” (Benjamin, 2007, p. 12).

“Crisis”: un concepto sin consumación definitiva

Pese a todo, la “crisis” no paraliza, la crisis moviliza; su superación radica en si deja en pie los pilares que la generó. Su naturaleza pregona el “secreto” de nuevas crisis y, por lo tanto, requiere que la crítica, originadora del desgarramiento en el acto de alumbramiento, la refrende con creatividad. Sin duda, el concepto de “crisis” se seguirá robusteciendo, no basta con señalar que guarda un sentido existencial trágico entre el “ser o no ser”, como en la noción original médica, al decidir entre vida o muerte. Sin desconocer su aportación, tampoco será suficiente la conceptualización de “crisis” como antidialéctica en el “Ser o No-Ser” parmenídeo, siendo sectaria, inhóspita y excluyente; en su afán arbitrario por decidir y separar lo justo de lo injusto, lo curativo de lo letal, autoriza en ocasiones pasar por *episteme* la *doxa* o por verdad la posverdad. Eso sí, aquí, la “crisis” contribuye al discernimiento en lo que no soporta puntos medios, respecto a una “situación revolucionaria”, por ejemplo, o tomar partido ante intersticios estéticos o en juicios morales, dado que, sin aludir al contenido de lo que sea adjudicable a lo “bueno” o a lo “malo”, no se podría convenir el lugar ocupado *entre* lo “bueno” y lo “malo”, simplemente “es” lo uno o lo otro, censurando el “más o menos”. Esta definición advierte que “el hombre que carece de

pensamientos se tranquiliza justamente en el error” (Benjamin, 2007, p. 55). No obstante, y sin pretender agotar la definición de “crisis”, es de mayor consideración el aporte de aquella que se debate por ser síntesis, protegiendo “lo que es y, a la vez, lo que no es”, como existencial dialéctico de lucha y *Aufhebung*, en el que viene larvada la praxis que se trasvasará en el futuro.

En general, las grandes crisis están destinadas a ser inmortales, a costa de los mortales que las experimentan, como diría Benjamin (2007) cuando analiza la tragedia: la crisis lastra una “irónica inmortalidad”, alentada por la voluntad que mora en ella y que proclama como “lo propiamente juvenil, la fe en el ideal y el sacrificio que logra permanecer inquebrantablemente, aunque el ideal sea irrealizable por completo o resulte incluso desdichado. (Pues a menudo la dicha y el ideal se muestran contrarios)” (p. 12), como cuando sales de una pandemia y regresas a la cotidianidad dando cuenta que el capitalismo sobrevivió.

Referencia bibliográfica

- Benjamin, W. (2007). «Experiencia», en Obras, Libro II, Vol. 1. Madrid: Abada Editores.
- Benjamin, W. (2007). La bella durmiente, en Obras, Libro II, Vol. 1. Madrid: Abada Editores.
- Benjamin, W. (2009). Sobre el concepto de historia, en Estética y Política. Buenos Aires: La Cuarenta.
- Lenin, V. (1973). La Bancarrota de la II Internacional. Obras escogidas, Tomo V. Moscú: Editorial Progreso.
- Löwy, M. (2002). Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”. Buenos Aires: FCE.
- Marx, C. y Engels (1976). Obras Escogidas. Moscú: Editorial Progreso.



PENSAR NUESTRA ACTUALIDAD DESDE LAS TEORÍAS MARXISTAS DE LA CRISIS (I PARTE)

Sergio De Zubiría Samper
Profesor Departamento de Filosofía
Universidad de los Andes
Docente-Investigador Doctorado en Bioética
Universidad El Bosque
Presidente Fundación Walter Benjamin

El despliegue y agudización de la crisis sanitaria planetaria, ha develado la íntima relación entre la formación social capitalista y los orígenes de la actual situación. Estamos cabalgando, de manera sincrónica, sobre cuatro profundas crisis, que tienen raíces históricas profundas: la crisis capitalista, la crisis de hegemonía de la potencia norteamericana, la crisis de las formas de subjetivación y la catástrofe ecológica. Retorna con gran capacidad explicativa, la categoría de “tendencias a la crisis”, que algunas tradiciones teóricas han pretendido sepultar.

Este escrito pretende concentrar sus esfuerzos en la actualidad de las teorías marxistas sobre la crisis del capitalismo. Partimos de la constatación histórica de cómo la modalidad neoliberal de acumulación de capital, hegemónica desde mediados de la década del setenta del siglo XX, ha tenido efectos devastadores en la totalidad social. Las predicciones de N. Klein y D. Harvey, al denominar, respectivamente, a este periodo “capitalismo del desastre” (2007) y proceso de “acumulación por desposesión” (2005), han mostrado la violencia estructural de este capitalismo contra la sociedad y la naturaleza.

Los estudios históricos y estadísticos del economista T. Piketty (2019), han hecho patente el profundo

Asistimos en estos momentos a una crisis de sobreproducción o superproducción relativa. Los capitalistas prefieren almacenar, destruir o perder esos excedentes de mercancías, antes que entregarlos al usufructo de la riqueza colectiva de la humanidad

retroceso en los indicadores sociales y económicos, al construirse la sociedad moderna más desigual e inequitativa de la historia occidental, en el período 1980-2018. Los datos estadísticos son contundentes. En 2018, la tasa de mortalidad infantil, antes del primer año de vida, era inferior al 0,1% en los países ricos de Europa, América del Norte y Asia, pero llega al 10% en los países africanos más pobres. La parte del decil superior (10% de las mayores rentas) en la renta nacional, se encontraba en torno al 26-34% en 1980 en las diferentes regiones del mundo, pero esta proporción se ha elevado al 34-56% en 2018. Esta desigualdad es más fuerte en Estados Unidos que en Europa, y más intensa en India que en China. El 1% más rico a nivel mundial ha captado el 27% del crecimiento mundial entre 1980 y 2018. La proporción de capital o patrimonio público en los países capitalistas ha caído del 15-30%, a finales de los años setenta del siglo XX, a porcentajes nulos o negativos, en esta misma etapa, por los procesos de privatización y endeudamiento estatal.

La situación de desigualdad ha venido acompañada del incremento de la violencia y las guerras, hasta tal punto que, el *Instituto Internacional de Estudios para la Paz* (SIPRI), ha constatado cómo el gasto militar mundial ha tenido en 2019 el mayor aumento desde hace una década, alcanzando 1,8 billones de euros, es decir, un incremento del 3.6% en un año. Mientras la UNESCO ha llamado la atención sobre la tendencia a la reducción de la inversión educativa per cápita a nivel mundial, con escasas excepciones nacionales, a partir de 2015.

A continuación pretendemos realizar una aproximación, un recorrido panorámico, por las teorías de la crisis capitalista en cinco pensadores clásicos: Marx, Engels, Luxemburgo, Lenin y Gramsci. En esta primera entrega nos concentramos en las reflexiones de los dos primeros. Somos conscientes

de la necesidad de realizar urgentes aproximaciones a teorías neomarxistas de la crisis, pero los límites de extensión de este ensayo no lo posibilitan. También reconocemos los límites de una visión “panorámica”, en la cual se pierden matices, debates y mayores profundizaciones.

Crisis sistémica y contradicciones fundamentales: Marx y Engels

El término “crisis” ha sido tomado de la medicina, en su acepción precientífica, como aquella fase del proceso de enfermedad en que se decide si las fuerzas de recuperación del organismo conseguirán la salud o no será esto posible. En la tradición del pensamiento eurooccidental, luego es recuperada por la dramaturgia y la estética clásica. Desde Aristóteles hasta Hegel, la noción de “crisis” designa aquel punto o momento de inflexión de un proceso fatal fijado por el destino que exige una resolución. En la situación crítica un poder objetivo le arrebató al sujeto/actor gran parte de aquella soberanía que normalmente tiene y de todas maneras está obligado a elegir; constituye la dialéctica entre necesidad y libertad, que conforma toda existencia humana real.

Para Habermas (1973), es Marx el primer pensador que integra el concepto de “crisis” a las ciencias sociales, en el sentido de “crisis sistémica”. A partir de la divulgación de su obra, se utiliza en el campo de las ciencias sociales la idea de crisis económicas y sociales.

La naturaleza de una “crisis sistémica”, aunque Marx y Engels no la definieron explícitamente, se despliega cuando “la estructura de un sistema de sociedad admite menos posibilidades de resolver problemas que las requeridas para su conservación” (Habermas, 1975, p. 17). Son perturbaciones que atacan la integración inmanente de un sistema social y, por eso, son sus contradicciones fundamentales. En el Epílogo a la segunda edición de *El Capital*, en 1873, es categórico en su último párrafo: “El movimiento contradictorio de la sociedad capitalista se le revela al burgués práctico, de la manera más contundente, durante las vicisitudes del ciclo periódico que recorre la industria moderna y en su punto culminante: la crisis general” (Marx, 2010, p. 20).

Los aportes de Marx y Engels al análisis y comprensión de la tendencia a la crisis sistémica de la sociedad capitalista son, principalmente, cuatro. Pero existen otras contribuciones particulares e históricas en sus obras.

En primer lugar, introducen la categoría de “formación social”, que muestra que toda sociedad concreta está regida por un principio organizador de su totalidad social. Ese mismo principio condiciona tanto la posibilidad de su existencia, como las tendencias de esa formación a sus crisis periódicas. Es una noción de gran actualidad para las ciencias sociales contemporáneas.

En segundo lugar, el acento establecido por estos dos pensadores en las “crisis

económicas”, cumple una labor complementaria o compensatoria en el campo de la teoría social, ante el descuido de sus contemporáneos por esta dimensión de la vida humana. Una historia sin tomar en cuenta la “vida material”, tiende a ser incompleta o reduccionista. A partir de este momento las crisis son multiformes y multicausadas. Las anticipaciones realizadas sobre la “brecha metabólica”, entre el hombre y la naturaleza en el pensamiento de Marx y Engels, estudiadas por J.B. Foster (2000), sitúan el marxismo como una fuente ineludible para comprender las crisis ecológicas en el capitalismo.

En tercera instancia, postulan la condición endémica de las crisis en la formación social capitalista y la imposibilidad de evitarlas. Engels va a investigar la existencia de “ciclos periódicos”, no necesariamente matemáticos, pero con cierta regularidad e inevitables. Llega a sostener la existencia de ciclos cercanos a los diez años. A partir de esta hipótesis de los “ciclos” se han desarrollado sugestivas investigaciones sobre “ciclos” cortos, medianos o largos, como los trabajos de Mackenzie, Kuznets, Kondratiev y la Escuela Francesa de los Anales.

El cuarto aporte es el desentrañamiento del principio organizador de la formación social capitalista y sus tendencias a la crisis. Ese principio es la producción social de la riqueza y la apropiación privada de esta riqueza, en el contexto de una sociedad dividida en clases. De este principio se infieren sus contradicciones fundamentales. Se pueden develar cuatro manifestaciones de la crisis en la formación social capitalista: la supervivencia del capitalismo sólo es posible a través de la explotación del trabajo ajeno, el fetichismo expansivo en todos los órdenes de la vida capitalista, la crisis de superproducción relativa y la tendencia decreciente de la tasa de ganancia.

Explotación del trabajo humano y fetichismo

La producción capitalista de mercancías es, en realidad, producción de capital, se producen valores de uso sólo como medio para incrementar el capital y se pretende que esta producción sea infinita, que no tenga límites. Por ello, esta formación social se nos presenta como un “cúmulo” o “arsenal” de mercancías, y ésta como su “célula elemental”. La producción de mercancías es producción de plusvalía, de tiempo de trabajo no-pagado por el capitalista. Y es inherente a la lógica del capital, el incrementar la masa de fuerza de trabajo no pagado, aumentar ese tiempo de trabajo no-pagado al productor directo. Sin explotación del trabajo humano, no podría existir la formación social capitalista.

Pero existen límites objetivos y subjetivos a esa intensificación de la explotación. El primero, que no pueden ser jornadas laborales de 24 horas y el salario no puede ser cero. El segundo, deben los capitalistas invertir en medios de producción (capital constante) para ampliar la capacidad productiva del trabajo. Tercero, la existencia de luchas históricas de los pueblos contra todas las formas de explotación. Esta es una contradicción fundamental e irresoluble del capitalismo, su dependencia de la explotación del trabajo social ajeno.

Las mercancías en la formación social capitalista, revisten una forma que no existe en ninguna sociedad anterior o no-capitalista, su carácter fetichista. Son diversas las manifestaciones de esta forma fetichista que adquieren las mercancías en la producción capitalista, pero algunas tienen efectos devastadores. Todos los objetos deben tener ahora valor de cambio, convertirse en mercancías; bienes comunes que deberían ser exclusivamente “valores de uso” de disfrute colectivo, ahora se intercambian, se explotan, son rentables, como el aire, el agua,

La producción capitalista de mercancías es, en realidad, producción de capital, se producen valores de uso sólo como medio para incrementar el capital y se pretende que esta producción sea infinita, que no tenga límites. Por ello, esta formación social se nos presenta como un “cúmulo” o “arsenal” de mercancías, y ésta como su “célula elemental”

Grandes ramas de producción y su competencia desmedida oligopólica por inversiones en medios de producción (máquinas, técnica, superproducción, demoras de circulación en ventas y transportes, etc.), empiezan a experimentar una disminución del proceso de acumulación por sobreacumulación y, paralelamente, disminución de sus cuotas de ganancia

el paisaje, la seguridad social, la educación, la cultura, el afecto, etc., se venden y se compran en el abigarrado mundo indiferenciado de lo mercantil. Se produce una inversión fantasmática en el estilo de vida capitalista: las cosas mantienen entre ellas relaciones sociales y las personas sólo establecen relaciones materiales entre ellas. Las relaciones humanas se cosifican, se reifican, se fetichizan. La manifestación exponencial de esta cosificación de las relaciones humanas es el fetichismo del dinero; del cual Marx, ya en los *Manuscritos*, evocando a Shakespeare, destacaba sus dos propiedades: a) “es la divinidad visible, la transmutación de las propiedades humanas y naturales en su contrario, la confusión e inversión social de todas las cosas; hermana las imposibilidades”; y, b) “es la ramera universal, el universal alcahuete de los hombres y los pueblos” (Marx, 2016, p. 219).

Este camino inaugurado por Marx, el fetichismo de la mercancía, tendrá desarrollos sorprendentes en las reflexiones de W. Benjamin en su enigmático texto “El capitalismo como religión” (1921) y en trabajos recientes de G. Agamben sobre la crisis de la pandemia del Covid-19 como “La medicina como religión” (2020). El filósofo alemán postula cómo el capitalismo es el primer caso de culto que no expía la culpa, sino que la engendra, expandiendo la desesperación al rango de condición existencial dentro del capitalismo.

Crisis de sobreproducción y sobreacumulación

La acumulación del capital total se cumple a través de desvalorizaciones periódicas de elementos del capital y en esos momentos se despliegan las crisis periódicas. Los revolucionarios alemanes analizaron dos con profundidad. Las denominamos crisis de “superproducción relativa” o de “sobreproducción” y crisis de “sobre acumulación” o “tendencia a la tasa

decreciente de ganancia”.

La primera se presenta bajo el aspecto de la realización del capital. Se expresa en la siguiente contradicción fundamental de la formación social capitalista: por un lado, con el aumento de la tasa de plusvalía (más trabajo humano no-pagado), es decir, bajos salarios, pero con crecimiento de la riqueza social potencial; por otro lado, la capacidad de consumo de las masas se reduce por su poca capacidad adquisitiva y, por tanto, se llega a una situación donde los bienes producidos, en varias ramas de la producción, no tienen consumidores. La relación entre la capacidad de los salarios y el *stock* de productos se convierte en inversamente proporcional. Asistimos en estos momentos a una crisis de sobreproducción o superproducción relativa. Los capitalistas prefieren almacenar, destruir o perder esos excedentes de mercancías, antes que entregarlos al usufructo de la riqueza colectiva de la humanidad.

Una de las expresiones de la actual crisis capitalista es la sobreproducción de petróleo y carbón. En el caso del petróleo, Estados Unidos se ha convertido en el primer productor mundial, sobrepasando a Arabia Saudita. A través de grandes inversiones en *fracking* (fracturación hidráulica) pasó de 5 millones de barriles diarios a 12,4 millones entre 2014 y 2019. Esta forma de producción de petróleo se hace a altos costos y

con consecuencias destructivas para el medio ambiente. Desde el año 2014 el precio del barril ha tendido a la baja y, este año 2020, por motivos económicos y políticos (tensiones en la OPEP entre Rusia y Arabia Saudita), el precio del barril ha llegado por debajo de cero, una crisis de superproducción que rebasa lo vivido en la Gran Depresión del año 1929. La posibilidad, para algunos analistas, que norteamericana ingrese a un periodo de recesión y depresión es alta.

La segunda se manifiesta bajo el aspecto de la acumulación y circulación del capital. Se dedica parte del Tomo III de *El Capital* a la cuota de ganancia y la tendencia a su decrecimiento. A los capitalistas individuales lo único que les interesa es el “remanente de valor que deja el precio de venta de sus mercancías y el capital total desembolsado para producirlas” (Marx, tomo III, 2016, p. 58); calculan los costos en salarios, materias primas, transporte, etc., hasta que realizan su venta en el mercado; allí entonces miden su “ganancia”; su único interés es que el dinero invertido se incremente. El marxismo, al tomar el punto de vista de los trabajadores, se interesa por las diversas partes integrantes del proceso y, en especial, por la plusvalía. La cuota de plusvalía es la proporción entre el tiempo pagado y el no-pagado al trabajador, por tanto, se expresa en la proporción entre el tiempo no-pagado (p =plusvalía) y los costos de

los salarios (v =capital variable); si lo no-pagado se incrementa, necesariamente la cuota de plusvalía será mayor. La cuota de ganancia incluye el capital total (C mayúscula), es decir, la plusvalía (p), el capital variable (v) y el capital constante (c =la masa de capital invertida en medios de producción). Se calcula la proporción entre la plusvalía y la suma del capital variable/capital constante (composición orgánica del capital); por tanto, si el capital variable y el capital constante se incrementan, permaneciendo estacionaria la plusvalía, necesariamente la cuota de ganancia disminuye (el capitalista está gastando más en salarios y también en medios de producción).

Para el marxismo existen dos caminos para la reducción de la cuota de ganancia en la formación social capitalista. La primera es la que acabamos de describir cuando tanto el capital variable como el capital constante, se incrementan, permaneciendo estacionaria la plusvalía. El capitalista está invirtiendo mayor masa de capital tanto en salarios como en medios de producción y, por tanto, se reduce su cuota de ganancia. El segundo camino es más complejo y adecuado al movimiento real del capitalismo. Para poder competir en su respectiva rama de producción, los capitalistas incluyen una inmensa masa de capital en medios de producción (capital constante), ahora, la proporción entre salarios (v) y capital constante (c) se convierte en desproporcionada.

En términos marxistas, la composición orgánica del capital se modifica en detrimento del capital variable. En estos momentos, cuando la plusvalía permanece estacionaria y la composición orgánica del capital se incrementa por vía de grandes masas de capital invertidas en capital constante, se presenta el segundo camino hacia la tendencia a la cuota decreciente de ganancia. Grandes ramas de producción y su competencia desmedida oligopólica por inversiones en medios de producción (máquinas, técnica, superproducción, demoras de circulación en ventas y transportes, etc.), empiezan a experimentar una disminución del proceso de acumulación por sobreacumulación y, paralelamente, disminución de sus cuotas de ganancia.

Marx la denomina como una “tendencia”, porque reconoce que existen distintos caminos, como también su combinación, para evitar que se profundice la crisis sistémica. En el capítulo XIV del Tomo III, Marx (2016) señala seis rutas que pueden buscar los capitalistas para evitar la caída definitiva de la cuota de ganancia: 1. El aumento de la explotación del trabajo incrementando la cuota de plusvalía; 2. La reducción del salario por debajo de su valor; 3. Abaratamiento de los elementos que forman el capital constante; 4. La superpoblación relativa; 5. El comercio exterior; 6. El aumento del capital-acciones.

Las investigaciones de M. Roberts y

W. Dierckxsens (2019) sobre la cuota de ganancia en los países del G7 muestran una tendencia a su reducción en el periodo 1964-2009; un decrecimiento de tasas del 16,5% en 1964 a 10,0% en 2009. Pero también arrojan otras claves para realizar paliativos a la tendencia a las crisis, descritas por Marx en *El Capital*: a) Ante la baja de la cuota de ganancia en la economía real, a partir de 2008, las grandes transnacionales y corporaciones financieras han buscado acumular recomprando sus propias acciones en la bolsa de valores con créditos a tasas de interés cero, otorgadas por los Bancos Centrales (gastando 5,4 billones de dólares); b) Desde 1981, la deuda global se ha multiplicado por 39 veces, pasando de 14 billones de dólares hasta alcanzar la sorprendente cifra de 265 billones de dólares en 2020; otra vez, el *Leviatán* retorna para ponerse al servicio del capital. c) La OCDE en su Informe de abril de 2020 afirma que el mundo se encuentra en depresión y la OMC pronostica una caída del comercio mundial del 32% en 2020. Las tendencias a la crisis son tangibles por los datos anteriores.

Los análisis y reflexiones de Marx-Engels sobre la tendencia a la crisis sistémica de la formación social capitalista son muy relevantes en la hora actual. Pensadores con una gran potencia anticipatoria y un compromiso intachable con la fuerza emancipatoria de las y los trabajadores del mundo.

Referencia bibliográfica

Benjamin, W. (2010). "El capitalismo como religión"; en Obras. Madrid. Abada Editores.

Dierckxsens, W. y Formento, W. (2019). Nuevo Imperio Global u Otra Civilización. Costa Rica: Editorial DEI.

Foster, J. F (2000). Marx's Ecology: Materialism and Nature. New York: Monthly Review Press.

Habermas, J. (1975). Problemas de legitimación del capitalismo tardío. Buenos Aires: Amorrortu Ediciones.

Marx, C. y Engels (1976). Obras Escogidas. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, C. (2016). Manuscritos de economía y filosofía. Madrid: Alianza Editorial.

Marx, C. (2016). El Capital. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, C. (2010). El Capital. Madrid: Siglo XXI Editores.

Piketty, T. (2019). Capital e Ideología. Barcelona: Deusto Ediciones



CRISIS DE LAS SUBJETIVIDADES POLÍTICAS

Giovanni A. Libreros J.

*«Quien con monstruos lucha cuide de no convertirse a su vez
en monstruo.*

*Cuando miras largo tiempo a un abismo,
también éste mira dentro de ti».*

F. Nietzsche

La presente reflexión parte de la tesis propuesta por el profesor Sergio de Zubiría en sus últimas conferencias, según la cual, la humanidad cabalga sobre una “cuádruple crisis”, 1) la crisis capitalista; 2) la crisis de la hegemonía norteamericana; 3) una crisis de las subjetividades; y 4) una catástrofe ecológica, en la que la pandemia del Covid-19, sin ser su origen ni su causa, contribuye a hacerlas patentes. Como lo sugiere el título de este escrito, nos ocuparemos tan solo de la tercera.

Sin pretender abarcar la totalidad de tan complejo problema, nuestro análisis se orientará a partir de las siguientes preguntas: ¿Cómo contribuye el marxismo a una comprensión política de la actual crisis de las subjetividades? ¿Qué tradiciones teóricas enriquecen las nociones marxistas del sujeto? ¿Cómo desarrollar el factor subjetivo de la lucha de clases en las actuales circunstancias?

El sujeto de las rebeldías pueda que haya entrado temporalmente a un estado de hibernación, pero esta condición causada por la reclusión social, acontece en medio de una crisis histórica (colectiva y general), en la que la humanidad sale de una etapa pretendidamente “normal”, para ingresar a otra llena

La teoría marxista del sujeto revolucionario asume como punto de partida, la tesis de que las masas (multitudes) sometidas al capital, solo toman conciencia de su fuerza y de su poder en la medida en que luchan y se unen a través de la lucha

de peligros y posibilidades de cambio. Como bien diría el filósofo catalán J. Ferrater (1951), “En virtud de tal crisis se abre una especie de ‘abismo’ entre un pasado que ya no se considera vigente e influyente— y un futuro — que todavía no está constituido” (p. 374). En este interludio es un error suponer que toda experimentación de este “abismo” equivale a desorientación, desconfianza o desesperación. También existe lugar para la experiencia colectiva de un tiempo radicalmente distinto, un tiempo no determinable por las rutinarias certezas del saber técnico-político, pues ya estamos instalados en una época de «acontecimiento».

Con esta hipótesis planteamos tres presupuestos metodológicos: 1) Asumir que el marxismo ortodoxo¹ tiene resistencias a aceptar la categoría de “subjetividades” porque considera que el “sujeto” tiene una historia y, por tanto, solo alcanza su libertad luchando y ascendiendo por una escala de formas culturales; 2) al introducir la categoría de “subjetividades” no estamos abandonando con ello las nociones emancipatorias del sujeto moderno; y 3) la crisis de las subjetividades revisten tal complejidad que exige un abordaje cabalgando sobre ambas categorías (“sujeto” y “subjetividades”), lo que no significa necesariamente una unificación sustancial y conceptual.

1 “Por marxismo ortodoxo entendemos la acepción utilizada por Georg Lukács” “Marxismo ortodoxo no significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, ni <<fe>> en tal o cual tesis, ni interpretación de una escritura <<sagrada>>. En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al *método*. Esa ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de los fundadores. Y que, en cambio, todos los intentos de <<superarlo>> han conducido y conducen necesariamente a su deformación superficial, a la trivialidad, al eclecticismo”. Lukács, G. ¿Qué es marxismo ortodoxo? En: Historia y conciencia de clase. Tomó I. Págs 73-74. Editorial Sarpe. Madrid, 1984.

Con estos presupuestos, nuestra exposición se divide en tres partes. En la primera, consideramos la necesidad de un abordaje marxista de las “subjetividades”; en la segunda, hacemos una breve referencia de los aportes teóricos de la tradición neomarxista y postestructuralista; finalmente, nos ocuparemos de las limitaciones de la “subjetividad reformista” para la producción de una conciencia emancipadora frente a la crisis capitalista.

Necesidad de un abordaje marxista de las subjetividades

Lo propio de la tradición marxista sobre la conciencia revolucionaria (Lenin, Luxemburg, Trotski, Lukács y Gramsci) consiste en la rigurosa distinción entre el sujeto teórico–histórico y el sujeto político–práctico. El primero se refiere a la clase que deriva del modo de producción, mientras que el segundo a la vanguardia que emerge de la formación social. Entendamos aquí por “vanguardia” no las pretensiones hegemónicas de un grupo específico, sino el movimiento real que brota de las prácticas del sujeto anticapitalista, cuya presencia efectiva contribuye a liberar la conciencia reivindicativa que aún se mantiene sometida en el terreno exclusivo del sistema.

Esta distinción entre estos dos sujetos (el teórico y el práctico) es la que permite explicar los avances o retrocesos de los movimientos entre la “clase en sí” (dominada económica, política e ideológicamente) y la “clase para sí” (conciencia del lugar que se ocupa en el proceso de producción y de sus propios intereses) (Bensaid & Naïr, 1976, p. 14). La constitución de un sujeto con capacidad para comenzar una acción independiente, requiere de la mediación de un instrumento organizativo que desarrolle la conciencia de clase.

Por esta razón, la lectura marxista se distancia de los “conceptos neutros” (porque neutralizan) ya que

reducen la categoría de clase social. Ejemplo de ello son los siguientes casos: 1) Los que definen la clase por el estatus, rol o estratificación social; 2) los que determinan la clase por la situación de empleo como parte de una definición de ocupación; 3) los que deciden la clase por el nivel de ingreso o de renta.

En contraposición, la noción marxista de clase se apoya en tres ideas fundamentales: 1) La clase social es ante todo una relación social entre poseedores y desposeídos, explotadores y explotados, opresores y oprimidos, dominadores y dominados (relaciones de propiedad); 2) en una sociedad de clases esta relación social siempre es antagónica (lucha de clases); y 3) estos antagonismo de clase se constituyen y operan como una relación objetiva, es decir, con independencia de la voluntad y la conciencia de las clases, sectores, grupos o partidos (formación social).

En definitiva, la teoría marxista del sujeto revolucionario asume como punto de partida, la tesis de que las masas (multitudes) sometidas al capital, solo toman conciencia de su fuerza y de su poder en la medida en que luchan y se unen a través de la lucha. Y esto solo ocurre cuando el sujeto de la opresión y la explotación se convierte en agente activo de la batalla contra el sistema, cuando muestra esta disposición en las batallas cotidianas por objetivos muy concretos.

De lo expuesto consideramos que, en la actual crisis de las subjetividades, la tradición marxista aporta tres claves de comprensión: 1) que el sujeto del que habla el marxismo siempre está vinculado a una forma histórica de la opresión y la explotación específica; 2) el marxismo a su vez entiende que el modo de producción capitalista reviste diversas formas económicas, sociales, políticas y culturales que pueden variar y diferenciarse entre unos países y otros; 3) que el trabajador productivo de Marx (independientemente de cómo se utilice su fuerza

de trabajo), siempre forma su punto de vista en el entramado de las relaciones de producción, las cuales corresponden a una determinada fase de acumulación. Bensaïd (2013) destaca mucho la tesis de Lenin, según la cual, “la división en clases es ciertamente la base más profunda para el agrupamiento político, pero en último término, el agrupamiento se establece solamente por la lucha política” (p. 149).

En síntesis, el sujeto de la opresión y la explotación capitalista (que es universal) experimenta, dependiendo de la formación social específica y la época donde se encuentre (que es particular), formas diferenciadas de los procesos de subjetivación, pero siempre lo hará de manera más o menos congruente con aquella. En el lenguaje clásico es lo que se conoce como la correlación entre estructura y superestructura.

Aportes críticos del neomarxismo y el postestructuralismo

La sola alusión a estas dos corrientes suscita un sinnúmero de incomprendiones dentro de la tradición marxista de los partidos comunistas. Esto porque estas obras se construyeron como una crítica radical al positivismo y el naturalismo, a las concepciones estáticas del hombre y a las doctrinas objetivistas de la historia, la sociedad y el Estado. Dentro de estas críticas se encuentra un capítulo especial dedicado a lo que H. Marcuse dio a conocer como “marxismo soviético”. Otro aspecto que provoca muchas tensiones, tiene que ver con que estas corrientes estuvieron muy influenciadas por la crisis de la política, la filosofía de la historia y la racionalidad moderna que supuso el ascenso del totalitarismo.

Se hizo patente entonces entre los intelectuales de occidente —sobre todo a partir del fin de la “Gran Guerra Patria”— una actitud a vincular la experiencia del socialismo soviético con el “marxismo-estalinismo”

La reciente ola de estallidos sociales mostró algo nuevo. Una subjetividad antisistémica y una ontología ética que no se deja encasillar fácilmente en las recetas oportunistas o reformistas

Al marxismo no le queda de otra alternativa que insistir en la búsqueda de una continuidad política entre Reforma y Revolución, que exige una lucha ideológica contra la retórica asistencialista y la conciliación de clases que comienza a desnudar toda su inconsecuencia y anacronismo

y con la concepción doctrinal del comunismo oficial. Pensadores críticos como el alemán G. Lichtheim (1964), consideraban por aquella época, que el totalitarismo era “el resultado de una situación en la que un partido se apodera del Estado, un partido que ha decidido la total reorganización de la sociedad” (p. 422).

En esta atmósfera de desconfianza intelectual, surgieron esfuerzos orientados a la recuperación del pensamiento original de Marx, empresa que se desarrolló, en una de sus vías por la construcción de una “teoría crítica del sujeto”, la cual contribuyó a restaurar aspectos vitales de la filosofía de la praxis y a liberar las categorías centrales del materialismo filosófico que habían sido oscurecidas por los influjos positivistas y las mistificaciones hegelianas. El nuevo programa teórico fue mucho más allá del propio canon del marxismo al integrar de forma sistemática el materialismo histórico con el psicoanálisis y ciertas nociones de pensadores críticos de la razón y la metafísica como Schopenhauer y Nietzsche (Wiggershaus, 2009, p. 10).

A partir de 1945, la discusión filosófica y política en la Europa occidental, se convirtió en una actividad cada vez más académica y centrada en los aspectos del marxismo que se encontraban a mayor distancia de las exigencias de la militancia política (Lichtheim, 1964, p. 447). Por supuesto que hubo grandes excepciones, pero, en general, esta época se caracterizó por un distanciamiento entre la intelectualidad crítica y el compromiso partidario, un factor que contribuyó sin duda al debilitamiento entre la teoría (filosófica) y la práctica (política), lo que supuso también una grave afectación a la construcción dialéctica del sujeto social y político del que tanto habla la tradición del marxismo revolucionario.

Esto explica porque la tradición de la internacional comunista fue tan hostil con las teorizaciones

marxistas que se desarrollaron al margen del canon trazado por los ideólogos de la nomenclatura oficial. Así ocurrió con las investigaciones de la “Escuela de Francfort”, que por entonces contaba con publicaciones muy importantes en filosofía y ciencias sociales de la mano de M. Horkheimer, T. Adorno, H. Marcuse, J. Habermas, entre otros. Aunque no es posible entrar en distinciones teóricas entre sus distintas generaciones, sí podemos mencionar algunos aspectos del programa teórico que fueron rechazados por la escolástica marxista como, por ejemplo, la crítica a la positivización del marxismo, la crítica de la cultura y de los estudios sobre las culturas populares.

La ampliación del campo académico del marxismo hizo patente la parálisis intelectual del “marxismo oficial”, el cual reaccionó negándose a reconocer estas disciplinas que, aunque desafiaban la ortodoxia, resultaban ser muy prolíficas para el estudio del fenómeno de las subjetividades políticas. Este fue el caso de la “tradición postestructuralista”, la cual tenía dentro de sus representantes más connotados a M. Foucault, J. Derrida, G. Deleuze, F. Guattari, entre otros. Cada uno de ellos con aportes sustanciales a la crítica del positivismo sociológico, antropológico y psicológico que caracterizó el desplazamiento de la cuestión del “sujeto” hacia las “formas de subjetivación”.

Tanto el neomarxismo como el posestructuralismo contribuyeron a pensar la crisis de la modernidad occidental, el eurocentrismo y la condición postmoderna “con” y “más allá” del materialismo histórico. Esta nueva realidad puso de manifiesto la imposibilidad de continuar hablando exclusivamente desde un sujeto universal, puesto que esta idea experimentó varias crisis durante el siglo XX: 1) La del sujeto que construye el mundo, bien sea mediante la conciencia o bien mediante el trabajo-motor-

del-progreso; 2) la de la representación en varios sentidos de la política, la estética y el conocimiento; 3) la del iluminismo como proyecto societal y, más propiamente, como sensibilidad (Hopenhayn, 1994, p. 94); y 4) la de la crisis del gran proyecto emancipador a raíz del colapso del llamado “socialismo real”, momento en el cual pasa a ser un relato más entre otros al tiempo que el neoliberalismo se impuso como la única conciencia universal.

Como no se pretende extraer una doctrina ecléctica del “sujeto” y de las “subjetividades”, lo importante hasta aquí, es reconocer que las problematizaciones realizadas por estas dos tradiciones son necesarias para una actualización no revisionista del marxismo de cara a las crisis de las subjetividades políticas, la cual está aconteciendo dentro de la crisis del gran relato neoliberal, que es común a la “cuádruple crisis” referenciada al comienzo de este artículo.

Crisis del relato neoliberal y de la subjetividad reformista

Gramsci (2015) nos recuerda dos premisas fundamentales del marxismo para la producción de una subjetividad revolucionaria. La primera consiste en que ninguna sociedad se propone tareas para cuya solución no existan ya las condiciones necesarias y suficientes (o que estén en vía de aparición); y la segunda en que ninguna sociedad puede ser sustituida sin que previamente haya desarrollado todas las formas de vida que están implícitas en sus relaciones (págs. 84-85).

La crisis de la monstruosa formación neoliberal que de por sí ya se convirtió en una crisis de duración excepcional, para utilizar la expresión gramsciana, puede significar que la estructura actual del capitalismo esté revelando contradicciones maduras que pueden resultar insolubles en los próximos años. Sin embargo, es preciso ser cuidadosos para no caer

en la tentación de expedir a destiempo el certificado de defunción del capitalismo. Esto porque corremos el riesgo que la crisis de la pandemia inaugure un momento de reestructuración todavía más violenta del capital. Esta línea de análisis sugiere que la “cuádruple crisis” que experimentamos no solo se acelere por los efectos económicos asociados al virus, sino que ella misma incorpore los mecanismos de regulación de las contradicciones sociales y políticas.

Las únicas soluciones que se vislumbran dentro del actual orden capitalista oscilan entre fórmulas de redistribución económica (acumulación pacífica) y las que apuntan hacia una mayor concentración de la propiedad (expansión del despojo y la acumulación violenta). Ambos caminos dentro de los límites políticos de la democracia de mercado. En este contexto, las soluciones exclusivamente reformistas encuentran su límite ante la profundidad que adquiere la crisis capitalista.

La única forma de avanzar, más allá de este círculo vicioso, es logrando “cortar el nudo gordiano” que subyace a la crisis de las subjetividades políticas. De todas las tradiciones críticas, el marxismo es la corriente mejor equipada para encontrar el hilo de Ariadna y salir del embrollado laberinto de las subjetividades contemporáneas. Desafortunadamente, los partidos y movimientos institucionalizados de la izquierda no logran comprender (¿o no les interesa?), los modos como el neoliberalismo produce el poder y, en esa misma medida, tampoco llegan a proponer una lucha contra los modos de objetivación del sujeto que anulan o suprimen sus prácticas de la libertad.

Dentro de estos modos de objetivación se encuentra la forma de la “subjetividad reformista”. Esta no es nueva. Desde los tiempos de la segunda internacional, el marxismo revolucionario ha tenido que lidiar con el reformismo. La experiencia demuestra que la “subjetividad reformista” produce

su poder abandonando la lucha teórica y de masas, puesto que solo avanza manteniéndose en los espacios de menor resistencia del poder. De ahí su apego al etapismo, so pretexto de acumular fuerzas, sin llegar nunca a proponerse una transformación de las relaciones del poder capitalista.

Esta “subjetividad reformista” atraviesa en la actualidad su propia crisis. El creciente desbordamiento de las protestas sociales anterior a la aparición del virus, reveló atisbos de nuevos modos de subjetivación vinculados más allá de las reivindicaciones particulares, junto al ejercicio de prácticas comunitarias de la libertad que son proclives a la emergencia de subjetividades constituyentes de nuevas formas de poder. En esta situación, al marxismo no le queda de otra alternativa que insistir en la búsqueda de una continuidad política entre Reforma y Revolución, que exige una lucha ideológica contra la retórica asistencialista y la conciliación de clases que comienza a desnudar toda su inconsecuencia y anacronismo.

La cuestión del sujeto contemporáneo corresponde en gran medida a un estado de agotamiento de la tradicional forma partido-sindicato, lo que no quiere decir que estas figuras hayan sido superadas, pero sí evidencian rezagos frente a los desafíos que plantea la lucha contrahegemónica en estos tiempos de crisis. A los liderazgos políticos de la izquierda le ha faltado también la capacidad de pensar una estrategia anticapitalista en clave de una dualización del poder. Sin duda el fetichismo democrático y parlamentarista se convirtió en lugar común para justificar el determinismo y el voluntarismo que hoy se esconden con los ropajes del pragmatismo político.

Pero no todo está perdido. La reciente ola de estallidos sociales mostró algo nuevo. Una subjetividad antisistémica y una ontología ética que no se deja encasillar fácilmente en las recetas oportunistas o

reformistas. Aparentemente este renovado destello de rebeldía entró un estado de hibernación con las medidas draconianas de “Aislamiento Preventivo Obligatorio”. Pero más temprano que tarde, el capital se verá obligado a sacar a la calle toda la fuerza de trabajo para reactivar la producción de plusvalía, poner en circulación las mercancías y los procesos de valorización y, por supuesto, para impulsar la tasa de ganancia. Seguramente, la reanudación económica se hará en las condiciones de un estado de excepción mundial que permitirá llevar a cabo la más violenta reestructuración capitalista que hayamos conocido.

¡Qué terreno tan fértil para las nuevas batallas anticapitalistas! Solo nos queda sembrar conciencia social, como diría Gramsci, con intuiciones políticas más rigurosas y vigorosas.

Referencia bibliográfica

Bensaïd, D. (2013). «¡Saltos! ¡Saltos! ¡Saltos!». En S. Budgen, S. Kouvelakis, & S. Žižek, Lenin reactivado. Hacia una política de la (págs. 145-158). Madrid: Akal.

Bensaïd, D., & Naïr, A. (1976). A propósito del problema de organización: Lenin y Rosa Luxemburg. En V. I. Lenin, R. Luxemburg, G. Lukács, D. Bensaïd, & A. Naïr, Teoría Marxista del Partido. Cuadernos de teoría política 1 (págs. 9-40). México D. F.: Ibermex.

De Zubiría, S. (1 de Mayo de 2020). Las y los trabajadores frente a la crisis. Obtenido de Juventud Rebelde: <https://www.facebook.com/JuventudRebelJR/videos/170071744288352/>

Ferrater, J. (1951). Diccionario de filosofía (Vol. I). Buenos Aires: Sudamericana.

Gramsci, A. (2015). Análisis de situaciones. Relaciones de fuerza. En A. Gramsci, Hegemonía y lucha política en Gramsci. Selección de textos (págs. 83-94). Buenos Aires: Luxemburg.

Hopenhayn, M. (1994). Ni apocalípticos, ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Lichtheim, G. (1964). El marxismo. Un estudio histórico y crítico. Barcelona: Anagrama.

Negri, A. (2004). La fábrica de la estrategia. 33 lecciones sobre Lenin. Madrid: Akal.

Wiggershaus, R. (2009). La Escuela de Fráncfort. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.



CRISIS DEL FEMINISMO HACIA LA ENCARNACIÓN DEL MONSTRUO POLÍTICO

Mary Cruz Ortega



El presente artículo tiene por objeto hacer una aproximación al análisis del movimiento feminista y su crisis, partiendo de la noción de “monstruo político” propuesta por Toni Negri. Para el cumplimiento del objetivo, el artículo se divide en dos partes. La primera parte, aborda las cualidades del “monstruo” y del monstruo que deviene político, así como la posición de la subjetividad femenina en este doble carácter monstruoso. La segunda parte, analiza la crisis del movimiento feminista. De acuerdo con Gramsci “la crisis consiste justamente en que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer” (1990, p.52). El desenvolvimiento del movimiento feminista como genealogía de la encarnación del monstruo político se ha enfrentado a patrones de contención y normalización impuestos desde el Estado burgués, haciendo precisamente que el tránsito hacia una subjetividad feminista del monstruo político aun no pueda nacer.

Cualidades del monstruo político

El “monstruo político” es concebido por Negri (2007), como una subjetividad colectiva que se contrapone a la tradición eugenésica clásica y moderna: lo opuesto a lo bello y lo bueno. No se trata aquí de una belleza estética, sino eugenésica, cultural y política, es decir, la perfección no solo biológica, sino también, el

**Nuestro deber
como subjetividad
monstruosa radica
en hacer visible la
opresión, quitarle
la máscara en la
que se oculta**

origen familiar, racial y nacional, la posición social, el género, las virtudes y valores morales, entre otras características definidas por cada pueblo y cada época histórica. La eugenesia en Negri es el principio que fundamenta el orden jerárquico de la sociedad occidental. Entre más cerca se encuentre un sujeto del ideal de perfección, mejor ubicado estará en la escala social y política. Su opuesto viene a ser el monstruo, aquello que no comparte los atributos de la perfección. Estos serán los “condenados de la tierra” como diría Frantz Fanon (1961), quienes ocupan las posiciones “inferiores” en la jerarquía social definida por el principio eugenésico. Su monstruosidad legitima no solo la exclusión de los beneficios del mundo material, cultural y político que la sociedad occidental ha creado, sino también la dominación en favor de los intereses de los “eugenésicamente puros”. El mundo occidental se ha sostenido sobre los hombros de esas subjetividades monstruosas. De acuerdo con Negri, el monstruo:

“Está desde siempre adentro, porque su exclusión política no es consecuencia, sino premisa de su inclusión productiva (...) la fuerza de trabajo dentro del capital, la ciudadanía dentro del Estado, el esclavo dentro de la familia... Y esto funciona y se mantiene mientras la biopotencia del monstruo no rompa con los nexos jerárquicos” (Negri, 2007, p.118).

El papel de las subjetividades femeninas (mujer–madre naturaleza) en el mundo occidental es el más nítido ejemplo de la existencia de un monstruo que sostiene la vida misma. La exclusión y el sometimiento de la mujer se ha fundamentado en teorías filosóficas y científicas que han tratado de demostrar su imperfección en todos los niveles. La explotación de la madre naturaleza ha sido también profunda, esta ha perdido incluso su subjetividad, se la ha declarado objeto. La mujer puesta al frente de los cuidados de los otros, de los bienes comunes y en su particular

relación metabólica con la naturaleza es productora y reproductora de la vida. Sin embargo, ha sido históricamente excluida de la vida política y cultural del mundo eurooccidental, ocultada y negada. El carácter monstruoso de la subjetividad femenina se hace patente cuando la mujer de la que se trata es parte de los “condenados de la tierra”.

De acuerdo con Braudel (1985) en el sistema social del mundo moderno podemos encontrar tres niveles de organización de la vida, según se participe más o menos en los sistemas de intercambio. El primer nivel, es el de la vida material, donde se produce y reproduce en el día a día la vida propiamente dicha de los seres humanos. El segundo nivel, es el de la vida económica, en el cual los sujetos entran y permanecen en los juegos del intercambio. El tercer nivel, es denominado por el autor como “economía de mercado” o “capitalismo propiamente dicho”; aquí se da la inserción de capital por parte del capitalista en el proceso incesante de producción. Si bien la vida económica tiene y ha tenido históricamente formas no capitalistas, esta se convierte en parte de la economía de mercado en cuanto su movimiento se da por la inserción de capitales. Si quisiéramos ubicar al monstruo en alguno de estos tres niveles, lo encontraríamos primordialmente en aquella parte de la vida material que no ha entrado o lo ha hecho solo parcialmente en los otros

dos niveles: comunidades negras, indígenas, migrantes, campesinas; trabajadoras(es) explotadas(os) e informales; marginados urbanos y rurales; pobres y en general todos aquellos oprimidos, explotados y excluidos de la sociedad burguesa en su conjunto.

El monstruo no es vida nuda, como lo sostiene Negri (2007). A lo largo de la historia encontramos levantamientos, revueltas, insubordinaciones, que nos muestran otra cara de la subjetividad monstruosa: su carácter político. El monstruo es potencia y deviene político cuando tiene como destino la ruptura del orden social de dominación y opresión en el que se encuentra inmerso. De allí que dicho orden tendrá que hacer incesantes y permanentes esfuerzos por subyugarlo. En el mundo clásico esta tarea se cumplía con la negación o la destrucción del monstruo. La época moderna marca una diferencia: el monstruo puede ser normalizado, puede llegar a integrarse, aunque sea de forma “ilusoria” como parte de la sociedad burguesa. La violencia no puede acabar por completo con el monstruo pues el sistema capitalista se quedaría sin su soporte, de allí que se implementen técnicas de gobierno que eleven al monstruo susceptible de ser integrado a la categoría de ciudadano con la ampliación de derechos.

Sin embargo, la potencia monstruosa no puede ser normalizada en su integridad, una vez politizada se resiste.

El monstruo que deviene político tiene una genealogía que pese a no ser lineal-evolutiva avanza como un “rizoma”¹ hacia la liberación de todas las cadenas. De acuerdo con Negri (2007), su genealogía se da en diferentes etapas. En la primera etapa, el monstruo político se presenta como un cuerpo sin órganos, como una toma de conciencia, en este punto “hay que hacer la opresión real todavía más opresiva, añadiendo a aquella la conciencia de la opresión, haciendo la infamia todavía más infame al hacerla pública” (Marx, 2008a, p.98). En la segunda etapa, esa conciencia sin órganos quiere devenir cuerpo y lo hace en la resistencia “aquí la resistencia ya no es más solo una forma de lucha sino una figura de la existencia” (Negri, 2007, p.132), la resistencia le da pues a la conciencia un cuerpo político. En la última etapa, la encarnación del cuerpo político atraviesa “la carne para abrirse a la subjetividad” (Negri, 2007, p.132), el monstruo se ha convertido en una subjetividad colectiva que encierra saberes, pasiones y emociones.

La genealogía del monstruo político es opuesta a las medidas de normalización del sistema, de allí que no se pueda expresar en la simple emancipación política. Su camino es el de la ruptura revolucionaria en la construcción de la emancipación humana. A continuación, revisaremos la genealogía del movimiento feminista en su carácter de monstruo político y las prácticas de normalización a las que históricamente se ha enfrentado. En este discurrir se define la crisis de su desenvolvimiento.

Crisis del movimiento feminista: entre la genealogía y la normalización.

La Revolución Francesa, uno de los tantos

¹ De acuerdo con Deleuze y Guattari, un Rizoma, en su movimiento no tiene un centro del cual parte, no es una estructura lineal y evolutiva. Un Rizoma es heterogéneo, cuenta con agenciamientos colectivos diversos, se multiplica en líneas de segmentación y puede romperse en líneas de fuga, no reproduce sus contenidos, sino que crea nuevos significantes, territorios y procesos.

movimientos históricos del monstruo, afirmada y sostenida en la mujer, fue direccionada para favorecer los intereses de una de las clases que la integraban: la burguesía. Las cadenas de la opresión y la explotación que la impulsaron no solo no fueron destruidas, sino que serían exacerbadas con la toma del poder por el capitalista. Las revoluciones liberales del siglo XVIII de acuerdo con Marx (2008b), serán procesos de emancipación política, pero en modo alguno intentaron llegar a una emancipación humana real. En sus declaraciones de derechos, estos procesos hacen referencia al hombre y el ciudadano como burgués. Igualdad, libertad, seguridad y propiedad, no son derechos para el no burgués, tal y como quedó claro en el proceso de independencia de Haití (1789-1804). Los principios de las revoluciones liberales no son para los negros ni para las colonias, no son para pobres, campesinos, obreros y, en especial, no son para las mujeres pertenecientes a algunos de estos estamentos sociales. La mujer burguesa participa de la sociedad burguesa y disfruta como afirma Rosa Luxemburgo (1983) parasitariamente de los beneficios de la plusvalía soportados en los derechos liberales. Sin embargo, la subjetividad femenina subalternizada en todas sus dimensiones está por fuera de los ideales de las revoluciones modernas.

Esta época se presenta como un hito del movimiento feminista por la

aparición en 1791, como respuesta a la Constitución francesa del mismo año, de la “Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana” redactada por Olympe de Gouges. En el epílogo de esta declaración se hace patente la traición a la que fue sometida la mujer en la Revolución. Los derechos allí establecidos no distan de los afirmados por la burguesía: “la libertad, la propiedad, la seguridad y, sobre todo, la resistencia a la opresión” (Artículo II). Se introduce como nuevo derecho “la resistencia a la opresión”. Sin embargo, su exigencia, no será otra que la emancipación política de las mujeres burguesas. La lucha por la exigencia de derechos como mujeres y como ciudadanas, en iguales condiciones que sus pares burgueses, serán consideradas como el origen del movimiento feminista en su “Primera ola”.

De acuerdo con Marx, el sujeto que se presenta ante el Estado como ciudadano, no es el hombre (o la mujer) en su vida material, sino un sujeto que ha dejado sus particularidades atrás, se ha vaciado de contenido para hacer una vida política abstracta y su único interés es la garantía de los derechos que le ha arrebatado al Estado y que reivindica como “Derechos del Hombre”. El burgués se escinde en hombre y en ciudadano. Se contrapone la comunidad política a la vida privada. La emancipación política burguesa no es, por tanto, emancipación humana, “el

Al feminismo burgués se opone un feminismo de clase, racializado, politizado, radicalizado. Surgen feminismos negros, indígenas, decoloniales, feminismos del sur en general, que tienen como horizonte una dimensión anticapitalista

hombre no fue liberado de la religión, sino que obtuvo la libertad religiosa. No se liberó de la propiedad, obtuvo la libertad de propiedad. No fue liberado del egoísmo del oficio, sino que obtuvo la libertad de industria” (Marx, 2008b, p.195). La vida del ser humano en su conjunto y de la mujer, en especial, no puede romper las cadenas de la opresión mediante la exigencia de derechos particulares a un Estado abstracto. Esta será la vía de liberación política para la inclusión en la sociedad burguesa, pero no será el camino para la liberación de la humanidad de todo yugo que la somete y la humilla.

A principios del siglo XIX nos encontramos en una segunda etapa del movimiento feminista, en su “segunda ola”. Los “derechos del hombre y del ciudadano” han sido extendidos por las luchas políticas a sectores más amplios de la población, pretendiendo con esto la normalización y contención del monstruo político. En este momento las exigencias de las mujeres están centradas precisamente en los derechos políticos, especialmente el derecho al voto. Sin embargo, para la época existe ya una clara conciencia de las diferencias entre el feminismo burgués y el feminismo revolucionario (agrupado en los partidos socialdemócratas). Rosa Luxemburgo, en su ponencia para las Segundas Jornadas de Mujeres Socialdemócratas, celebrada en Stuttgart en mayo de 1912, deja testimonio de cómo la mujer proletaria participa activamente de la vida política, aún sin reconocimiento formal del derecho al voto, y señala:

El voto femenino aterra al actual Estado capitalista porque tras él están los millones de mujeres que reforzarán al enemigo interior, es decir, a la socialdemocracia. Si se tratara del voto de las damas burguesas, el Estado capitalista lo consideraría como un apoyo para la reacción. La mayoría de estas mujeres burguesas, que actúan como leonas en la

lucha contra los “privilegios masculinos”, se alinearían como dóciles corderitos en las filas de la reacción conservadora y clerical si tuvieran derechos al voto. (Luxemburgo, 1983, p.123).

El feminismo revolucionario, que lucha contra el militarismo y todas las formas de explotación de la época, no ve en el voto un fin en sí mismo, sino el medio para alcanzar las transformaciones que nos llevarán a la destrucción del modo de producción capitalista. El monstruo político feminista ha tomado cuerpo en la resistencia y se prepara para subjetivarse. Sin embargo, las mujeres revolucionarias sufren una segunda traición: el movimiento socialdemócrata abandona la senda revolucionaria, adopta el camino reformista y con ello arrastra la potencia emancipatoria feminista a su declive. En este contexto, el Estado burgués se siente seguro y reconoce el derecho al voto femenino, pues este ya no significará un proceso de ruptura con el capital, sino la consolidación de su sistema de explotación y dominación, un elemento más de la normalización del monstruo. Las mujeres como ciudadanas han alcanzado su emancipación política, la emancipación humana sigue sin vislumbrarse.

En la segunda mitad del siglo XX con el surgimiento de la denominada “tercera ola” del feminismo en los años 60, se pone de presente que el feminismo revolucionario, el monstruo político feminista sigue vivo, con conciencia y

cuerpo en la resistencia. Se asiste a la intensificación y diversificación de la lucha feminista, con la introducción de la interseccionalidad género, raza y clase, fundamentada en las teorías marxistas. Al feminismo burgués se opone un feminismo de clase, racializado, politizado, radicalizado. Surgen feminismos negros, indígenas, decoloniales, feminismos del sur en general, que tienen como horizonte una dimensión anticapitalista.

A su lado emergen una serie de feminismos institucionalizados que exigen al Estado burgués la normalización del monstruo en forma de “reivindicaciones”. Estas reivindicaciones han dado origen a una serie de reformas asumidas por el Estado como técnicas de poder. No estamos ya ante exigencias de emancipación política, sino ante herramientas de dominación y normalización del monstruo, usando como instrumento y poniendo en el centro de la política social y criminal del Estado la “justicia de género”. Estas técnicas, consideramos, apuntan al ataque efectista de las denominadas violencias subjetivas, dejando intactas las violencias objetivas estructurales del sistema capitalista. Nos detendremos en tres de estas “reivindicaciones”, que por estar bajo una máscara de “justicia”, son potencialmente peligrosas en la construcción de la subjetividad política del monstruo feminista.

El primer ámbito es el de la

El papel de las subjetividades femeninas (mujer–madre naturaleza) en el mundo occidental es el más nítido ejemplo de la existencia de un monstruo que sostiene la vida misma. La exclusión y el sometimiento de la mujer se ha fundamentado en teorías filosóficas y científicas que han tratado de demostrar su imperfección en todos los niveles. La explotación de la madre naturaleza ha sido también profunda, esta ha perdido incluso su subjetividad, se la ha declarado objeto

victimización: asistimos a la producción masiva de “víctimas del patriarcado”, el movimiento MeToo pone en el discurso público esta situación. Un sujeto que se convierte en víctima deja de ser agente de su propio destino (Balibar, 2015), pues se le sustrae su capacidad de respuesta y su potencia transformadora. La mujer al asumirse solo como víctima del patriarcado en todas sus manifestaciones, queda reducida a un sujeto pasivo incapaz de acción, a la espera de respuestas institucionales, que para el caso del Estado burgués se traducirán en su política criminal. Mientras el feminismo negro aboga por la abolición de las cárceles, que representan la extensión del sistema esclavista, tal como lo sostiene Angela Davis, los feminismos institucionales parecen querer su fortalecimiento.

En el segundo ámbito ubicamos las reivindicaciones que exigen del Estado reformas que incluyan a todos en la sociedad burguesa, lo que denominaríamos exigencias de “igualdad” en la dominación: “que todos seamos dominados por igual” parece ser la consigna. Un ejemplo de ello es la exigencia de la constitución de familias monogámicas monoparentales, con el derecho al matrimonio y la adopción, que viene a reforzar la técnica civilizatoria burguesa expresada en la familia nuclear, de la cual se nutre el capital para su reproducción.

El tercer ámbito, por su parte, nos remite a la emergencia de la más peligrosa de las llamadas reivindicaciones: la desconexión que tiende a la destrucción del mundo común. Se exigen espacios separados, un mundo bipolar de hombres y mujeres: fiestas separadas de chicos y chicas en las escuelas y las universidades; vagones exclusivos para mujeres en el sistema de transporte; espacios “seguros” de solo mujeres en los diversos escenarios de la vida pública, etc. Todo lo cual nos remite a la “ética de la falta de contacto” propia de la modernidad planteada

por Sennett (2003), en la que el temor y tal vez el odio al otro, exige políticas de desconexión que reducen el contacto al máximo posible. El resultado de esta ética son individuos aislados que no construyen ni luchan por un mundo común, sino que se insertan en espacios bien diseñados por el Estado y sus técnicos, dejando profundamente arraigada en la conciencia que otros mundos no son posibles.

Hemos transitado por dos genealogías, la genealogía del monstruo femenino y la genealogía del feminismo en sus diversas “olas”; cerramos evidenciando los múltiples peligros de la institucionalización del feminismo, que hace uso del miedo y de la seguridad neoliberal para la normalización de las luchas por la emancipación humana de la mujer y de todos los condenados de la tierra. Nuestro deber como subjetividad monstruosa radica en hacer visible la opresión, quitarle la máscara en la que se oculta. Debemos rechazar todas las prácticas eugenésicas que se nos imponen afirmando nuestra potencia transformadora.

Referencia bibliográfica

Balibar, É. (2015). *Violencia, Política, Civilidad*. Ciencia política, Volumen 10, (Número 19), (pp. 45-67). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Braudel, F. (1985). *La dinámica del capitalismo*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Gramsci, A. (1990). *Cuadernos de la cárcel: pasado y presente*. México D.F., México: Juan Pablos Editor.

Luxemburgo, R. (1983). *El voto femenino y la lucha de clases*. En Aubet, M (ed.), *El pensamiento de Rosa Luxemburg* (págs. 281-287). Barcelona, España: Ediciones del Serbal.

Negri, T. (2007). *El monstruo político. Vida desnuda y potencia*. En Giorgi, G y Rodríguez, F (comps), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* (págs. 95-139). Buenos Aires, Argentina: PAIDÓS

Marx, K. (2008a). *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*. En Jaramillo, R (ed.), *Escritos de juventud sobre el derecho. Textos 1837-1847* (págs. 94-111). Barcelona, España: Anthropos.

Marx, K. (2008b). *Sobre la cuestión judía*. En Jaramillo, R (ed.), *Escritos de juventud sobre el derecho. Textos 1837-1847*. (págs. 170-204). Barcelona, España: Anthropos.

Sennett, R. (2003). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid, España: Alianza Editorial.



LA VORÁGINE DESARROLLISTA Y LA CRISIS ECOLÓGICA DEL CAPITALISMO

Camilo Pérez y
Yebrail Ramírez Chaves

*Me quitáis la vida cuando me quitas los medios
para vivir.*

William Shakespeare

El marxista español Manuel Sacristán solía criticar a quienes trataban el problema ecológico-político como un «asunto de moda pasajera» (Sacristán Luzón, 1985), sea para conquistar al electorado, sea para escalar las cumbres burocráticas del Estado, sea para acrecentar la fama personal a lo Eróstrato. Reconociendo la vigencia de la advertencia de Sacristán, el siguiente escrito pretende abordar, desde el marxismo y la teoría crítica, la crisis ecológica actual, procurando explicitar la íntima y necesaria relación entre el sistema del capital y el acelerado marchitamiento ambiental del globo, insistiendo en la perspectiva anticapitalista como genuina alternativa a la barbarie en todas sus formas.

El desgarramiento en el metabolismo social

Uno de los conceptos cardinales de la teoría de Marx es el de *proceso metabólico* [*Stoffwechselprozess*] social, cuya adecuada comprensión filosófica y política ha facilitado al marxismo abandonar el lastre del economicismo y del productivismo en nombre del proyecto socialista, para trazar un programa



Puesto que el «capital se reproduce extendiéndose, sobre la base que él mismo produce», resultan inviables a largo plazo las soluciones reformistas a favor de «equilibrar» producción, consumo y naturaleza dentro de un sistema que, por definición y constitución, existe como desequilibrio económico, social, político y ambiental

alternativo de revolución ecosocialista (Löwy, 2011): «El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza» (Marx, 1975, pág. 215). ¿Qué nos quiere decir Marx? «La palabra alemana “*Stoffwechsel*” expresa directamente en sus componentes la noción de “intercambio material” que subyace en la noción del proceso estructurado de crecimiento y decadencia biológicos que encierra el término “metabolismo”» (Foster, 2004, pág. 243), y que Marx utiliza con mayor seguridad y profundidad teórica en sus textos de madurez¹ para exponer el proceso mediante el cual se *produce y reproduce* la existencia material, social y espiritual de los seres humanos, la satisfacción de sus necesidades, por medio de la incesante transformación de la naturaleza gracias al trabajo, convirtiendo sus propiedades energéticas, químicas y físicas en útiles para la *vida* de la especie, sin tener en cuenta por ahora las formas históricas que éste adopte (Marx, 1975, pág. 223).

Esta «transformación de lo natural» descrita por Marx, lejos de oponer a los hombres con la naturaleza,

¹ En los escritos tempranos de Marx encontramos ya la consciencia que tenía de la importancia de esta compleja codeterminación procesual entre los hombres y la naturaleza, en especial en los *Manuscritos de 1844*, cuando Karl (2013) señala: «el hombre vive de la naturaleza, (...) la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza» (pág. 141). Sin embargo, teóricos marxistas como Alfred Schmidt (*El concepto de naturaleza en Marx*) o John Bellamy Foster (*La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*) coinciden en señalar que únicamente hasta la incorporación y el despliegue crítico del concepto de *proceso metabólico*, obtiene Marx un cuadro teórico de mayor *precisión científica* para comprender y exponer dicha relación.

recayendo en un dualismo metafísico entre sujeto y objeto, los devela en una relación dialéctica, donde el trabajo, entendido como la específica fuerza natural puesta en acto por sus portadores, los seres humanos, media y «desarrolla las potencias que dormitaban en ella [la naturaleza]» (Marx, 1975, pág. 216), al tiempo que los hombres se metamorfosean. De ello surge una mutua regulación (Tim Hayward) dentro de una única totalidad. Según James O'Connor (2001):

En el pensamiento marxista la «vida material» es un proceso de dos caras. Una de ellas consiste en las relaciones técnicas entre los seres humanos y los materiales que brinda la naturaleza, o la apropiación y manipulación de la naturaleza por parte de los seres humanos para su propio uso. Ejemplos de ello son los procesos técnicos de fabricar acero, cultivar la tierra y llenar el ciberespacio. La otra cara consiste en las relaciones sociales con las cuales se organizan las relaciones técnicas, o la organización social de la apropiación y manipulación de la naturaleza. De esto son ejemplos las plantaciones trabajadas por esclavos antes de la guerra de secesión, las comunas aldeanas rusas y el trabajo asalariado, es decir, las relaciones sociales de explotación del trabajo en las sociedades capitalistas (pág. 55).

El proceso metabólico es, pues, la forma concreta de la realidad del ser humano que determina las posibilidades del acontecer de la especie. Dicho proceso es una determinación por cuanto es el momento constitutivo *esencial* del *ser* humano, es la primera *causa* por la que los hombres *son* en su devenir, en su *siendo*. Por ello, este modo de realidad es la única manera que los hombres tienen para resolver la dialéctica vida/muerte. Así, *vivir* es exigencia de

auto sostenimiento, de auto reproducción como vida de la especie; de lo contrario, las posibilidades de cualquier existencia social, de cualquier *por-venir* quedarían anuladas, y el ayer, el hoy y el mañana *no-serían*. Finalmente, la vida humana, en tanto esfuerzo social de afirmarse a sí misma, certifica su cualidad ontogenética. El «hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida (...) Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material» (Marx & Engels, 1974, pág. 19), de aquí se sigue que lo «que [los hombres] son coincide (...) con su producción, tanto con lo que producen como con el modo *cómo* producen» (Marx & Engels, 1974, pág. 19).

En tal sentido, el metabolismo social «tiene como contenido el hecho de que la naturaleza se humaniza y el hombre se naturaliza», y su «forma está históricamente determinada en cada caso» (Schmidt, 1976, págs. 85-86). ¿Cuál es la forma histórica actual? La creciente y expansiva irrupción del modo de producción capitalista tuvo como momento genético-constante la separación entre los productores directos y los medios de trabajo (especialmente la tierra), luego de una continua y expansiva dinámica de despojo violento que convirtió a unos hombres, los despojados, en proletarios, y a otros, los despojadores, en propietarios de los medios de producción. Reducidos éstos a propiedad privada para la acumulación incesante de capital y el aumento de la tasa de ganancia, se conformó así la específica relación social capitalista –basada en la desigualdad material y espiritual, la explotación, la opresión, la violencia, la depredación ambiental, el fetichismo, la cosificación y la reificación–. En consecuencia, *la forma histórica moderna del metabolismo social es su propia negación como desgarramiento o fractura de sí mismo, carcomiendo*

sus posibilidades de una continuidad histórica estable. Humanos y naturaleza se enajenan, y su obra más acentuada es el desgarramiento en el metabolismo social.

En una llamativa reflexión en el libro tercero de *El capital*, Marx (1981) anota que:

(...) la gran propiedad del suelo reduce la población agrícola a un mínimo en constante disminución, oponiéndole una población industrial en constante aumento, hacinada en las ciudades; de ese modo engendra condiciones que provocan un desgarramiento insanable [*unheilbaren Riß*] en la continuidad del metabolismo [*Stoffwechsel*] social, prescrito por las leyes naturales de la vida, como consecuencia de lo cual se dilapida [*verschleudert*] la fuerza del suelo, dilapidación ésta que, en virtud del comercio, se lleva mucho más allá de las fronteras del propio país (Liebig) (...) La gran industria y la agricultura industrialmente explotada en gran escala operan en forma conjunta (...) puesto que el sistema industrial rural también extenúa a los obreros, mientras que la industria y el comercio, por su parte, procuran a la agricultura los medios para el agotamiento del suelo (pág. 1034).

De tal modo, la doble regulación (Hayward) o las dos caras (O'Connor) del proceso metabólico se desequilibran en una contradicción históricamente trágica para el βίος, pues lo prescrito por las leyes naturales de vida es negado por la *forma social* capitalista de producción y reproducción, corroyendo así la única posibilidad de sostener y proyectar la vida misma del ser humano. Los efectos de la contradicción son necesariamente ruinosos, imposibles de encapsular en ciertas regiones del planeta.

El proceso metabólico es, pues, la forma concreta de la realidad del ser humano que determina las posibilidades del acontecer de la especie. Dicho proceso es una determinación por cuanto es el momento constitutivo esencial del ser humano, es la primera causa por la que los hombres son en su devenir, en su siendo

La destructividad ecológica esencial de la civilización moderna

Cuando Marx se refiere al metabolismo social como «prescrito por las leyes naturales de la vida», devela la necesidad de (re)ajustar la sociedad a los ciclos materiales y energéticos de la naturaleza, en contravía de la racionalidad del capitalismo que impide «el retorno al suelo de aquellos elementos constitutivos del mismo que han sido consumidos por el hombre bajo la forma de alimentos y vestimenta, retorno que es condición natural eterna de la fertilidad permanente del suelo». (Marx, 1975b, págs. 611-612).

La crítica al capital se radicaliza en dos frentes: a) objetar la propiedad privada burguesa como límite objetivo de una agricultura racional, b) denunciar que el progreso de las fuerzas productivas «no es solo un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*, sino a la vez en el arte de *esquilmar el suelo*; todo avance en el acrecentamiento de la fertilidad de éste durante un lapso dado, un avance en el agotamiento de las fuentes duraderas de esa fertilidad» (Marx, 1975b, pág. 612). Las relaciones inversamente proporcionales de esta lógica *desarrollista* (Berman) saltan a la vista, pues la posible intervención positiva del capital en la naturaleza es siempre marginal, débil su impacto, acotada en duración, en constante disminución, y subordinada al *fin* de la producción burguesa; mientras que las injerencias perniciosas sobre el ambiente son estructurales, profundas en sus huellas, tendencialmente permanentes, aumentado resquebrajamientos catastróficos. Puesto que el «capital se reproduce extendiéndose, sobre la base que él mismo produce» (Schmidt, 1976, pág. 209), resultan inviables a largo plazo las soluciones reformistas a favor de «equilibrar» producción, consumo y naturaleza *dentro* de un sistema que, por

definición y constitución, existe como desequilibrio económico, social, político y ambiental.

En este cuadro conceptual destellan dos tesis fundamentales. La primera, afianza la dialéctica progresión/regresión: «la idea que el progreso puede ser destructivo, un “progreso” (...) en la degradación y el deterioro del medio ambiente natural» (Löwy, 2011, pág. 68). Las fuerzas productivas, como elemento mediador para el intercambio orgánico, devienen fuerzas destructivas bajo el capitalismo (Marx & Engels, 1974), ya que al tiempo que producen los medios de vida, en su desarrollo y expansión, producen su misma ruina con la devastación de la base material sobre la cual el capitalismo asienta todo su andamiaje: los hombres y la naturaleza (Marx, 1975b, pág. 613). Asimismo, teniendo en cuenta que el sistema del capital también forma a la clase que empuñará las armas para su destrucción, se comprende, en consecuencia, que la revolución de las subjetividades escindidas y negativas no eliminará únicamente la división social de clases, sino que debe también redirigir la nueva forma social de vida en dirección opuesta al abismo de la extinción.

La segunda tesis derivada del análisis de la agricultura capitalista, es la *no neutralidad* de las fuerzas productivas, ya que éstas son creaciones humanas, resultado de la praxis histórica, conflictiva, social y productiva de los hombres. Bajo la sociedad dividida en clases antagónicas, las fuerzas productivas cristalizan la racionalidad dominante. Por esta razón, Marx no analiza la agricultura en general, abstractamente, sino la agricultura capitalista, haciendo hincapié en el hecho que el objetivo último de la maquinaria, al igual que el de todas las fuerzas productivas en el capitalismo, es la producción de plusvalor mediante la explotación tendencialmente

Es momento de aplicar el freno de emergencia del progreso destructivo, en clave anticapitalista y ecosocialista como redención de todas las víctimas del sistema, incluidas aquellas que fueron y son muertas o degradadas por la contaminación, la insalubridad, el hacinamiento o el armamento químico usado en las guerras imperialistas

creciente de la naturaleza y los trabajadores. ¡Estamos postrados frente al monumento del trabajo muerto que aflige, tiraniza y asesina al trabajo vivo!

Solamente bajo esta racionalidad teleológica burguesa de las fuerzas productivas, adquieren sentido las siguientes innovaciones tecnológicas, destinadas al robo de los frutos de la naturaleza y a la generación de plusvalor en la rama de producción de petróleo o gas, con la técnica del *fracking*: a) el modelamiento sísmico en 3-D, a fin de encontrar un tipo muy específico de roca en el subsuelo; b) creación de nuevos fluidos compuestos de agua, nano partículas de arena y químicos; c) fabricación de taladros de alta tecnología que portan pequeñas cargas explosivas para la perforación. Mientras se fracturan rocas para su producción utilizando entre 400 y 600 cargas de camiones cisterna de mezcla de agua con químicos tóxicos, que previamente ha requerido del uso de ácidos diluidos, la técnica también puede llegar a afectar la estructura del subsuelo que contiene importantes reservas de agua subterránea. Si Marx tenía una posición crítica con la precarización de la fertilidad del suelo debido a la agricultura capitalista del siglo XIX, hoy no podemos ignorar ni minimizar la brutal lógica depredadora del *fracking*. Si la fractura metabólica fue génesis y caída, el *fracking* es el galope que anuncia los próximos tormentos apocalípticos. Sin embargo, esto es algo menor para magnates orondos y sus representantes políticos, quienes ante las peticiones y exigencias de ecologistas, enfermos y famélicos responden: «¿Habría de atormentarnos ese tormento cuando acrecienta nuestro placer (la ganancia)?» (Marx, 1975a, pág. 325).

Siguiendo el argumento de Elmar Alvater (2006) el posicionamiento de la industria fósil implica que el

consumo de este tipo de energía (cerca de agotarse), que a su vez deriva en el proceso de combustión, «está produciendo tal cantidad de emisiones dañinas para el clima que las condiciones de vida en la tierra cambiarán con consecuencias (...) perjudiciales» (pág. 360). Tal combustión, en consecuencia, «incrementa inevitablemente la entropía global y, al tratar de evitar este resultado desagradable, nuevas partes del planeta (...) han sido incluidas en las estructuras de valorización capitalistas» (Altvater, 2006, pág. 360), debido a la reproducción ampliada de capital y al imperialismo.

Otra dramática manifestación del desarrollismo antiecológico, desigual y combinado (O'Connor, 2003), la tenemos en la ingeniería genética que, supeditada hoy a las demandas del mercado, modifica la estructura del ADN para acentuar determinadas características fenotípicas de un organismo y termina sustituyendo millones de años de intercambios naturales y de selección artificial humana (Darwin). De ello se desconocen con exactitud los efectos que genera dicha ruptura en los ciclos naturales, tanto fisiológicamente en los organismos como en la estabilidad de las poblaciones en los ecosistemas y su riqueza genética. Igualmente podemos señalar otras dimensiones que refuerzan la crisis ecológica, como la obsolescencia programada o la minería en fuentes naturales de agua, que van de la mano con la contaminación global y el agotamiento sensible de los recursos naturales, con funestos impactos en las poblaciones más pobres del planeta Tierra (O'Connor, 2003).

Hacer saltar el *continuum* del progreso antiecológico

La sociedad burguesa es una especie de vorágine

que de manera implacable subsume, revuelve y desecha todos los aspectos de la realidad histórico-ambiental que otrora permanecían distantes a ella. El despliegue cada vez más vasto del capitalismo, su capacidad de abarcar campos sociales, individuales y naturales como nunca antes se imaginó la humanidad, el frenético impulso de la técnica y la industria, todo ello dentro de la totalidad del actual modo de producción, superó de manera abrumadora cualquier otra forma de producción y destrucción anterior. La crisis en su faceta ecológica no empezó *ex nihilo* ni en la década de 1960 ni con el hongo atómico. Fue más bien un largo y sufrido viacrucis que comenzó con el pecado original de la acumulación originaria de capital, y que a partir de la segunda mitad del siglo XX, debido al «giro decisivo con el fenómeno del cambio climático» (Löwy, 2011, pág. 95), adquirió las proporciones tóxicas y perniciosas que amenazan a la humanidad y su hogar, erosionando peligrosamente la vida en el planeta.

Y todo ello no es sino el propio *continuum* del progreso. Este *continuum* es justamente la «catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina» en un «cúmulo que crece hasta el cielo» (Benjamin, 2008, pág. 310). De aquí que, en términos de Marcuse (1968), el estado actual de cosas sea necesariamente destructivo, tocando ya el punto de inflexión histórica, pues está en su propia constitución el acorralar y negar sus potencialidades afirmativas, para enaltecer y actualizar sus dañinas realidades, debido a que «las invenciones técnicas que pueden liberar al mundo de la miseria sean empleadas para la conquista o para la creación de sufrimiento» (Marcuse, 1968, pág. 102).

En nuestros días es cada vez más urgente y necesaria una disputa global, popular y consciente

que reencuentre a los hombres con la naturaleza, supere toda forma de enajenación y remedie el metabolismo desgarrado, a partir de la estratégica (re)apropiación colectiva y la administración justa y democrática de la producción y el consumo de toda la comunidad, «de acuerdo con criterios sociales y ecológicos que escapan a la lógica del mercado y de la ganancia» (Löwy, 2011, pág. 97). ¡Sí, hay que cuestionar de nuevo la sacrosanta propiedad privada!

Es momento de aplicar el freno de emergencia del progreso destructivo, en clave anticapitalista y ecosocialista como redención de todas las víctimas del sistema, incluidas aquellas que fueron y son muertas o degradadas por la contaminación, la insalubridad, el hacinamiento o el armamento químico usado en las guerras imperialistas. La tarea no se cumplirá limitando el campo de acción a los acuerdos en las grandes Cumbres climáticas de las potencias mundiales. Su realización será con la movilización y lucha de las organizaciones sociales y de las poblaciones condenadas o a convertirse en los basureros de los países ricos o a perecer por falta de medios de vida.

Antes que sucumbir a la fantasía de un hipotético éxodo del planeta –por lo demás graficado de modo admirable en el cine, la literatura o la pintura–, la superación histórico-concreta de la crisis apunta a una nueva salud metabólica a partir de «un tipo de trabajo que, muy lejos de explotar a la naturaleza, se encuentra en situación de hacer que alumbren las criaturas que, como posibles, todavía dormitan en su seno» (Benjamin, 2008, pág. 313).

Referencia bibliográfica

Altvater, E. (2006). ¿Existe un marxismo ecológico? Recuperado el 29 de Abril de 2020, de Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100720072323/16Altvater.pdf>

Benjamin, W. (2008). Sobre el concepto de Historia. En W. Benjamin, Obras. Libro I (Vol. 2, págs. 303-318). Madrid: Abada Editores, S. L.

Foster, J. B. (2004). La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza. Madrid: Ediciones de Intervención Cultural / El Viejo Topo.

Löwy, M. (2011). Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista. Buenos Aires: Ediciones Herramienta / Editorial El Colectivo.

Marcuse, H. (1968). Eros y civilización. Barcelona: Editorial Seix Barrial, S. A.

Marx, C., & Engels, F. (1974). La Ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas. Montevideo, Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos / Ediciones Grijalbo, S. A.

Marx, K. (1975a). El capital. Crítica de la economía política. Libro primero: El proceso de producción del capital (Vol. 1). México, D. F.: Siglo XXI Editores, S. A. de C. V.

Marx, K. (1975b). El capital. Crítica de la economía política. Libro primero: El proceso de producción del capital (Vol. 2). México, D. F.: Siglo XXI Editores, S. A. de C. V.

Marx, K. (1981). El capital. Crítica de la economía política. Libro tercero: El proceso global de la producción capitalista (Vol. 8). México, D. F.: Siglo XXI Editores, S. A. de V. C. / Siglo XXI de España Editores, S. A.

Marx, K. (2013). Manuscritos de economía y filosofía. Madrid: Alianza Editorial, S. A.

O'Connor, J. (2001). Cultura, naturaleza y la concepción materialista de la historia. En J. O'Connor, Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico (págs. 48-69). México, D. F.: Siglo XXI Editores, S. A. de C. V.

O'Connor, J. (2003). Desarrollo desigual y combinado y crisis ecológica. Recuperado el 29 de Abril de 2020, de Scielo: <https://www.scielo.br/pdf/asoc/v6n2/a02v06n2.pdf>

Sacristán Luzón, M. (1985). Algunos atisbos político-ecológicos de Marx. En J. González, C. Pereyra, & G. Vargas Lozano, Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez (págs. 311-325). México, D. F.: Editorial Grijalbo, S. A.

Schmidt, A. (1976). El concepto de naturaleza en Marx. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S. A.



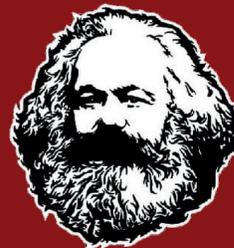
El sueño
de la razón
produce
monstruos.

Referencia: Francisco José de Goya y Lucientes - El sueño de la razón produce monstruos. Fuente: https://es.m.wikipedia.org/wiki/El_sue%C3%B1o_de_la_raz%C3%B3n_produce_monstruos

FUNDACIÓN



WALTER BENJAMIN



**GRUPO DE ESTUDIOS DE
FILOSOFIA POLITICA
ESPECTROS**
