

23
2ej.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE ECONOMIA

CRITICA AL PENSAMIENTO ANTIECONOMICO DE
J. BAUDRILLARD. PARA UN ANALISIS DEL
CAPITALISMO CONTEMPORANEO

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN ECONOMIA
P R E S E N T A :
RODRIGO DIAZ MUÑOZ



MEXICO, D. F.

1992

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE.

INTRODUCCION	1
CAPITULO I. PUNTOS FUNDAMENTALES DEL PENSAMIENTO DE JEAN BAUDRILLARD.	
I. SINOPSIS DE LA "CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA DEL SIGNO"	12
i] El Consumo es el Momento Fundamental de la Sociedad. ii] El Intercambio Simbólico como la Forma Consumtiva Idónea del Ser Social. iii] El Consumo en la Sociedad Actual. Objeto de Consumo: Objeto/Signo. iv] El Consumo Actual como Intercambio General de Signos, regidos por un Código Clasificadorio. v] La Constitución Ideológica-Fetichista del Objeto. Forma/Objeto, Forma/Mercancia. vi] Forma/Mercancia - Forma/Signo. Desdoblamiento Simulado del Significante. vii] El Origen del Trabajo Ideológico. La Transmutación Transeconómica. viii] Economía Política General del Signo e Intercambio Simbólico. Crítica a la Economía Política General del Signo : Crítica a la Lingüística Estructural. ix] Tendencia de la Sociedad Actual. Metadiseño y Baja Tendencial del Índice de Goce. x] Incapacidad de la Crítica de la Economía Política para comprender y criticar el Consumo de Objetos/Signos. Complicidad ideológica del Marxismo en la constitución de la Forma/Objeto.	
II. SINOPSIS DE "EL ESPEJO DE LA PRODUCCION"	28
i] El Materialismo Histórico como el Espejo "Universal" donde se refleja lo Imaginario del Código. ii] Posibilidades de conservar al Marxismo como Discurso Crítico. iii] La Forma de la Crítica de la Economía Política, más allá de su Contenido Productivo. iv] Incapacidad del Código para dar Salida a la Palabra. Espacios Subversivos. v] La Liberación como exigencia Utópica inmediata. Crítica al Concepto Marxista de Lucha de Clases.	
NOTAS AL CAP. I.....	49
CAPITULO II. CONTRADICCIONES INTERNAS EN EL PENSAMIENTO BAUDRILLARDIANO. EXPLICACION Y CRITICA.	
I. PREMISA BASICA: LA AUTOGENERACION DEL CODIGO Y LA IMPOSIBILIDAD DE SABER SU ORIGEN	53
II. PREMISAS DESCRIPTIVAS DEL CODIGO A PARTIR DE LA CRITICA BAUDRILLARDIANA AL MARXISMO	58

III.	PLANTEAMIENTO GENERAL DE BAUDRILLARD PARA SU CRITICA AL CODIGO.....	63
IV.	PREGUNTAS A LA CRITICA BAUDRILLARDIANA DEL CODIGO.....	66
V.	CONTRADICCION ENTRE EL DESARROLLO Y LAS PREMISAS CRITICAS.....	72
VI.	INSUFICIENCIA CONCLUSIVA DENTRO DEL PROPIO DESARROLLO CRITICO.....	74
VII.	PROYECCION DE UNA PROPUESTA SUBVERSIVA EN BASE A LAS PREMISAS.....	76
VIII.	DESDOBLAMIENTO DE CONCEPTOS Y REFERENTE SIMULADO EN BAUDRILLARD.....	76
IX.	LA RELACION ENTRE PREMISAS CRITICAS E IDEA DE SUBVERSION.....	79
X.	EL INTERCAMBIO SIMBOLICO EN SU ACTUALIDAD. CRITICA.....	81
	NOTAS AL CAP. II.....	86
CAPITULO III. <u>LA CRITICA CIENTIFICA COMO REFERENTE HIPOTETICO PARA EL DIALOGO.</u>		
I.	ESPECIFICIDAD DEL PENSAMIENTO DE MARX COMO CRITICA CIENTIFICA.....	89
II.	IMPLICACIONES Y CONSECUENCIAS DEL POSTULADO DE NO NECESIDAD HISTORICA DEL CAPITAL.....	110
III.	BASES Y CARACTERISTICAS DE LA RESPUESTA AFIRMATIVA A LA NECESIDAD HISTORICA DEL CAPITAL, COMO REFERENTE HIPOTETICO PARA EL DIALOGO.....	124
IV.	CUESTIONES QUE SE DERIVAN DEL PLANTEAMIENTO HIPOTETICO.....	133
V.	CONTEXTO HISTORICO.....	144
	NOTAS AL CAP. III.....	155
	APENDICE.....	160
	NOTAS AL APENDICE.....	172
	BIBLIOGRAFIA.....	174

INTRODUCCION.

La presentación de esta Tesis requiere, antes de abordar directamente la importancia actual del pensamiento baudrillardiano, mostrar la circunstancia por la que la naturaleza del tema tratado tiene relevancia al interior de la disciplina económica.

Si tuviésemos que clasificar a Baudrillard dentro de las fronteras de lo académico, diríamos que su campo es la Sociología; sin embargo, esta clasificación nos diría demasiado, y demasiado poco, pues el campo de lo sociológico incluye virtualmente todas las disciplinas de la llamada Ciencia Social: Sociología, Política, Economía, Historiografía, Filosofía de la historia, Antropología, Epistemología, Lingüística, "Ciencias de la comunicación", etc.. Estamos, pues, frente a una disciplina que en su ambigüedad totalizadora, parece contradecir el orden académico de especialización del conocimiento, dentro de un campo previamente delimitado; la extrañeza, e incluso desconfianza, que podríamos sentir frente a la Sociología (extrañeza casi instintiva después de una vida de formarnos intelectivamente bajo las rígidas marcas de la institución académica), es un fenómeno que en términos históricos, es sumamente reciente.

Hace poco más de un siglo, lo que hubiera causado extrañeza hubiese sido proponer el conocimiento especializado, como ideal del Saber. Todos los grandes pensadores de los que la Historia nos dá noticia, eran individuos que conjuntaban en su saber lo que ahora podríamos llamar: "distintas disciplinas en sus propuestas teóricas": evidentemente, no se trataba de que cada individuo

supiese o estuviese informado de todo lo que en su época acontecía, a lo que nos referimos -más bién- es que todo aquél que tuviese la fortuna de y para dedicar su vida al estudio, debía - independientemente de su interés o inclinación personal- sumergirse en las raíces culturales de su época. Es decir, que cada individuo disponía de un panorama global de su época, y cada uno podía experimentar cotidianamente que su labor intelectual estaba correspondida con la de sus semejantes en base a la participación común de una tradición o legado cultural. Por supuesto, no se trataba de una división planificada y centralizada de la labor intelectual, simplemente acontecía que los diversos temas y problemas de cada "campo" podían ser comprendidos por la Cultura general, gracias a un referente común que estaba fresco en la memoria de los contemporáneos.

Desde la segunda mitad del S. XIX, esta coherencia radical de la Cultura, comenzó a experimentar un cambio profundo. El modo de vida capitalista habíase anclado como industria en la Europa occidental, y requería un desarrollo tanto intensivo, dentro de su lugar de nacimiento, como expansivo: proyecto/empresa mundializadora. Usualmente se considera que la extensión del espacio a conocer, es la causa del cambio modal en la Cultura, como si dijéramos: "ya no es posible una cultura coherente de raíz, porque el Mundo se ha ampliado y sería imposible, para cualquier individuo, acceder a un panorama global del mismo"; este es un criterio cuantitativista que reduce el problema de captar la generalidad, al método periodístico descriptivo.

El cambio modal de la Cultura, cambio que implica el introyectar un moderno principio de eficiencia dentro de un tradicional principio de coherencia, responde a la necesidad de desarrollo del Capitalismo. La coherencia del Saber, ya no estará remitida a una raíz cultural común, sino que estará mostrada públicamente en la eficiencia del conocimiento para explicar la actualidad en vistas de una matematización del futuro, y para servir de marco y promotor del desarrollo tecnológico. El positivismo de la Ciencia, surge entonces de la necesaria división del trabajo intelectual centrado por el proyecto de modernización (mundialización) de las fuerzas productivas capitalistas. En los finales del S. XIX y principios del S. XX, el proyecto modernista del positivismo había "ganado" la batalla contra los "sistemas especulativos metafísicos" (que no participaban del principio de eficiencia pragmática); sin embargo, seguía en pié un discurso -el discurso marxista- que aunque se reivindicaba como científico, empírico y práctico, proponía un sentido crítico-total diferenciado diametrialmente del proyecto modernizador del positivismo.

Para el positivismo era necesario responder a este tipo de crítica, y esta respuesta teórico-política al marxismo, es la génesis de la Sociología y la Antropología como ciencias. Sin embargo, esta respuesta dejaba ver, en su eficiencia, una ambigüedad central:

1) Ambas disciplinas esgrimieron como fundamento del acaecer y sentido histórico, un principio político/social/religioso que le hacía frente -en su terreno- al materialismo histórico.

2) Sin embargo, y aquí estriba la ambigüedad, al negar la objetividad económica-política como fundamento histórico, se echaba mano de principios "especulativo-metafísicos" que el positivismo había ya "enterrado".

Esta asunción de contenidos no-positivos dentro de la propia operatividad positivista en su conjunto, significaba la propia autocrítica del proyecto capitalista de modernidad; autocrítica que, por otra parte, no cuestionaba hasta el fin el proyecto de modernidad sino que introyectaba en él un contenido "especulativo-religioso", presentado desde los ojos del positivismo como irracionalidad. Así podía decirse, por ejemplo, que la primera Guerra Mundial respondía sólo en apariencia a motivos e intereses económicos, pues el verdadero fondo sería una memoria atávica y ritualista de la especie humana de la que no podía decirse nada interno, y tan sólo cabía la esperanza de que cuando la modernidad se consolidase sería posible controlar esas fuerzas "instintivas" destructoras. Por tanto, este "salvoconducto autocrítico", si bien continuaba permanentemente su labor teórica, se hacía visible en momentos de emergencia social.

Respecto a lo que podríamos llamar la "normalidad" del proyecto positivista, su desarrollo se planteaba como el permanente reformulamiento de las fronteras académicas; producto del propio principio de eficiencia, los campos de investigación se subdividían en una especialización de la especialización, requiriéndose de nuevas disciplinas "híbridas" que fungiesen de puentes entre las distintas áreas. Este proceso de conjunción/especialización potenciada, revelaba que la tarea modernizadora del Mundo exigía un

continuo cambio formal de los esquemas académicos. Por su parte, el proceso de conjunción o fusión de disciplinas (físico-química, bio-química, físico-matemáticas, etc.), se diferenciaba del principio de coherencia tradicional ya que su unidad no estaba centrada por una raíz común, sino que se presentaba como la compleja consecuencia del inmediatista principio de eficiencia evidente. Aunque las ciencias naturales son el ejemplo clásico de este proceso, podemos encontrarlo también en las ciencias sociales y, específicamente, en la Economía. Tanto los análisis teóricos neo-clásicos, como keynesianos, o neo-liberales, amalgaman en sus propuestas otras disciplinas como la matemática y la psicología. Pero remarquemos que este vínculo inter-disciplinario, no guarda su sentido a partir de una coherencia interna (como podría ser el trabajo de Quesnay y A. Smith, que implican una coherencia correspondida con una postura global de la sociedad desde lo ético-político), sino que lo que tenemos, es un "préstamo" de disciplinas independientes que establecen su cohesión en vistas a una logística que calcule las variables económicas bajo el principio de eficiencia; es decir, se hace ciencia económica en la medida en que la predictibilidad de las variables caóticas-azarosas del mercado, puede ser mostrado como el manejo eficiente de tal o cuál política económica.

Así pues, el proyecto positivista de modernidad no se caracteriza por ser absolutamente unívoco, sino que -desde sus orígenes- contenía cuestiones centrales que lo ponían en situación crítica. Por un lado, desde su "normal" operatividad, el proceso de conjunción/especialización de las ciencias, demandaba una explicación crítica respecto al presupuesto de fronteras académicas.

rígidas que permitiese considerar a la labor científica y epistemológica en su especial flexibilidad, sin caer en explicaciones "metafísicas"; asimismo, una explicación lógica acerca de la condición de posibilidad para la comunicación de disciplinas pretendidamente ajenas entre sí. Por otra parte, la situación de "emergencia social" era cada vez menos excepcional, es decir, que la catástrofe "irracional" que se pretendía eliminar mediante el proyecto modernizador, se revelaba cada vez más -no como un contenido extirpable o controlable- sino como el verdadero trasfondo inmutable del acaecer histórico y cotidiano. Es en esta "economía de guerra" cotidiana, que los gérmenes autocríticos del propio positivismo, acaban por integrarlo en conjunto dentro de un sentido histórico distinto al que originalmente (de palabra) se proponía.

Tal vez, entonces, el sentido de la Historia moderna no fuese el "bien racional", sino el "mal-irracional" (recordemos que, desde el positivismo, lo irracional es sinónimo de no cuantificable y, por tanto, lo opuesto al principio de eficiencia, es decir, la pérdida). O tal vez, no se pueda hablar de un sentido unívoco y teleológico para toda la Historia, sino que únicamente podemos hablar de cada época en relación a su propio horizonte mítico. Pero es sin duda con Heidegger, donde esta fisura crítica del positivismo alcanza su mayor consistencia y sentido; Heidegger no se planteará una inversión martirizante de valores, ni una propuesta mito-historiográfica que no se asume ella misma en su presupuesto: lo que este pensador propondrá es que existe una relación entre la operatividad pragmática de la Ciencia y una raíz metafísica que se remonta desde Descartes hasta Hegel y Nietzsche. Esta metafísica

occidental estaría centrada por el problema de la subjetividad (de la representación matemática objetivizante, por parte de un Sujeto que se propone confirmar su esencia como sentido absoluto), postura que implica una reconsideración del proyecto positivista sin involucrar, por otra parte, a la crítica marxista.

En nuestros días, el que el proyecto positivista modernizador experimenta una crisis radical, es una premisa aceptada en toda discusión. Y algunas de las preguntas básicas a este respecto, serían: ¿La crisis de la modernidad significa una crisis funcional para un desarrollo potenciado del Capitalismo, o bien, significa una ruptura en el proyecto capitalista -de tal magnitud- que asistimos a una pos-modernidad donde la crítica de la economía política ha quedado rebazada? ¿En uno u otro caso, existe la posibilidad de un proyecto alternativo de modernidad, y cuál sería su naturaleza y sentido?.

Sea cual fuere nuestra consideración del problema, lo cierto es que la modernidad expresa su crisis en el momento en que el capitalismo ha alcanzado su medida planetaria. Esta simultaneidad de acontecimientos, complejiza aún más nuestra reflexión sobre el presente: la complejidad estriba en que no podemos hablar de la crisis de la modernidad como si fuera algo externo a nosotros, sino que hablamos de la crisis de un proyecto que ha conformado nuestra vida y lo que ahora somos; es decir, en la medida planetaria el problema se profundiza porque implica la propia crisis de los planteamientos que se habían mantenido críticos a la modernidad mientras ésta no abarcaba aún la totalidad de la vida social. Por tanto, un problema doble: explicar en cuanto tal el sentido de la

crisis de la modernidad, y además, discernir qué discursos son propicios para esta labor en la medida global de la crisis.

Esta situación de "mundialización" repercute también en nuestra actividad académica: cualquier investigación económica sobre la "realidad concreta" de México, por más empírica que se postule, no podrá eludir la influencia del mercado mundial -y con ello- una reflexión forzosa en torno al problema político de la Nación, o el problema del sentido o tendencia de la economía mundial, etc.. En otras palabras, un enfoque totalizador es, ahora, una exigencia desde el interior de la ciencia económica, cualesquiera que sea la tendencia política o por singular que se presente un problema empírico a investigar.

Esta es la circunstancia por la que me permito la crítica a una obra, que si bien no se inscribe directamente en nuestra disciplina, aborda cuestiones y críticas fundamentales a la misma. Los libros seleccionados para dicha crítica: "La Crítica de la Economía Política del Signo" y "El espacio de la Producción", ambos escritos por Jean Baudrillard, tienen la característica de estar conformados bajo un sentido de crítica radical al pensamiento económico en general, y al pensamiento de Marx en lo específico.

La importancia actual de Baudrillard no descansa en la coherencia interna de sus argumentos (argumentos que pueden ser hallados con mayor profundidad en Bataille, Foucault o Heidegger), sino -curiosamente- en su eclecticismo. Este eclecticismo es sumamente relevante para entender la situación actual, pues esa singular yuxtaposición de teorías, responde a un momento crucial de la Historia reciente: Baudrillard se plantea una crítica radical y

subversiva a la modernidad, más sin embargo, esta crítica es realizada justo en el momento en que se entrecruzan las críticas a una modernidad aún no planetaria y el desconcierto -que vivimos hoy- de una crisis planetaria de la modernidad. En otras palabras, en la obra de Baudrillard se mezcla una propuesta subversiva antimoderna (fundada en la premisa de que aún existen espacios geo-políticos no modernizados) con una situación de modernidad global (que implica el doble problema al que nos hemos referido más arriba); esta mezcla, nacida de la propia situación histórica, es lo que le confiere a la obra baudrillardiana ese tono dramático. Esta tensión emocional se desenvuelve discursivamente a través del forzamiento del hilo conductor del argumento (resumido en que es preciso cuestionar tanto a la Ciencia económica como a la Crítica de la Economía Política, pues -en tanto ciencias- participan de la metafísica occidental que es la responsable oculta de la modernidad como dominación totalitaria y reificación del sentido), hasta romperlo con una conclusión subversiva, que en su pragmatidad inmediateista, contradice sus propias premisas.

La exposición de la crítica a Baudrillard, recorre el siguiente orden:

En el capítulo I se exponen los puntos y argumentos principales del pensamiento baudrillardiano; esta exposición consta de las sinopsis de los libros examinados, mostrándolos como una sola unidad argumentativa. Considero que este planteamiento unitario no forza la intención del autor ya que, en primer lugar, las premisas y conclusiones críticas básicas se mantienen inalteradas en ambas obras, y en segundo lugar, porque la reunión de estos libros

completa la figura de la crítica baudrillardiana a Marx (en la "Crítica de la Economía Política del Signo", se cuestiona el nivel de necesidad/valor de uso; y en el "Espejo de la Producción", el nivel necesidad/trabajo : necesidad/histórica). Este capítulo trata de presentar el enfoque general de Baudrillard -con la mayor fidelidad posible- desde su propio lenguaje; labor que implicó un gran esfuerzo interpretativo/expositivo sobretodo en relación al primer libro. ya que el formato de esta obra está compuesto de ensayos, que aunque comparten la misma perspectiva, no están organizados en una secuencia lógica o coherencia formal unitaria.

El capítulo II se mantiene aún dentro del lenguaje baudrillardiano, lo que equivale a decir que asumimos sin cuestión su crítica a Marx. Esta asunción nos permite concentrarnos en las propias contradicciones internas de Baudrillard y mostrar - independientemente de Marx- que su discurso crítico tiene fisuras o contradicciones teóricas que dejan sin vida su propuesta subversiva. Sólo en el último apartado se bosqueja que ese Marx con el que discute Baudrillard es, más bien, una reducción estructuralista/stalinista del mismo; asimismo, se examina directamente la validez del intercambio simbólico desde la práctica subversiva.

El tercer y último capítulo. contiene 5 apartados:

1) Presentar la especificidad y alcance del pensamiento de Marx, diferenciándolo de Stalin y también de Hegel: exponer que el problema de la libertad, para Marx, no se reduce al productivismo por una esencia humana inmutable y que el proyecto libertario -tal como lo entiende Marx- encuentra su expresión teórica en la

cientificidad crítica. Finalmente, que esta crítica científica, presupone que el Objeto enajenado (el Capital como relación social y tecnología), posee una necesidad histórica de existir que lo inscribe dentro de un sentido libertario humano.

2) Explicar la situación por la cuál este presupuesto científico, se presenta hoy día como cuestionable. Explorar las premisas y consecuencias bajo el supuesto de que el Capital ya no poseyera necesidad histórica, sino únicamente, necesidad formal.

3) Abordar el problema de cómo establecer un diálogo entre ambas respuestas a la pregunta por la Necesidad histórica del Capital, teniendo en mente que este cuestionamiento es el núcleo de cualquier diálogo actual para el nosotros; plantear que para perdurar, e incluso propiciar, la situación de diálogo, es preciso acudir a las premisas de la crítica científica como referente hipotético.

4) Sugerir algunos posibles planteamientos que se derivarían de la asunción del referente hipotético; centrándonos, primordialmente, en el problema de dilucidar cómo es que el Capital -en su escala planetaria- refigura el precapitalismo y la memoria histórica.

5) Bosquejar la circunstancia histórica en la que cobra coherencia el discurso de Baudrillard, así como la problemática de esa circunstancia en nuestro presente.

CAPITULO I.

PUNTOS FUNDAMENTALES DEL PENSAMIENTO DE J. BAUDRILLARD.(1)

I. SINOPSIS DE LA "CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA DEL SIGNO".

1] El Consumo es el Momento Fundamental de la Sociedad.

Todo consumo es -por sí mismo- un acto de intercambio; el intercambio se realiza, en última instancia, entre cada individuo y la socialidad en su conjunto. Lo que se intercambia no son objetos que satisfagan necesidades personales privadas, lo que se intercambia es la propia socialidad del individuo -lo que podríamos llamar- la pertenencia del individuo al grupo social en el que habita. Esta pertenencia es lo básico para el individuo ya que éste no está constituido por algún tipo de "sustancia" que lo independice de lo social, por el contrario, el individuo es la conjunción de determinaciones sociales previas a él (tanto en un sentido de anterioridad como de primacía jerárquica). A través del consumo se juega la posibilidad de ser de cada uno, la condición de posibilidad de ser o no ser reconocido como miembro de esa socialidad que lo antecede y constituye. Lo básico es el ser para lo otro de una manera ya dispuesta por la socialidad(2).

La idea de que el Hombre, primordialmente, produce objetos para satisfacer sus necesidades es falsa -en el sentido de ser ideológica- en tanto que presupone:

a) Individuos abstraídos de lo social y lo natural, sujetos de racionalidad técnica, que fuerzan y dominan al Mundo en aras de

producir objetos que serán consumidos de manera privada, al margen del ser social.

b) La idea de un mínimo social de necesidades (establecidas de manera "natural", tanto en modo como en cantidad) que aseguran la vida de los individuos; y que, eventualmente, se tornan en el referente "objetivo-natural" a partir del cual se mide la "esencia humana".

Lo ideológico estriba en que, primero, lo fundamental no es la producción de objetos sino la posibilidad de ser reconocido por lo social; segundo, en que el criterio de reconocimiento no es establecido de modo "natural o biológico", sino por determinaciones sociales -ante las cuales- el asegurar la vida pasa a ser un aspecto secundario, ya que el afán de ser reconocido va más allá de los "instintos de conservación".

11] El Intercambio Simbólico como la Forma Consumtiva Idónea del Ser Social.

La producción de un nivel básico de subsistencia, revela otra faceta ideológica, ya que lo fundamental (el ser social) se determina desde lo excedentario y no desde lo necesario. Aún más, se determina desde el gasto del excedente⁽³⁾ porque es a través de esa operación social donde el objeto se diluye, permitiendo que la fluidez no-objetual del intercambio, instaure una relación social concreta y directa: haciéndose posible la simultaneidad del dar y el recibir, abriendo el juego de ambivalencia recíproca de carácter ilimitado en un futuro no lineal. Este tipo de intercambio sólo puede darse de una manera espontánea, dentro de un ambiente de prodigalidad y fiesta.

Si lo que fundamentalmente se intercambia no son objetos, podemos decir que aquéllo que interviene en el intercambio no tiene por sí mismo positividad, o mejor dicho, que la materia del intercambio es de carácter simbólico⁽⁴⁾. El intercambio simbólico es el que mejor expresa esa búsqueda del ser social de cada uno, y si bien este tipo de intercambio prescinde del objeto en tanto detenido y positivo, sí lo integra en tanto objeto sacrificial: para que el intercambio simbólico se realice requiere que el objeto que media el intercambio sea gastado, perdido, quemado, volatilizado. La destrucción del objeto -volverlo nada- hace posible la relación directa y personal de los participantes, manifestándose así, la raíz social del Consumo.

iii] El Consumo en la Sociedad Actual. Objeto de Consumo:
Objeto/Signo.

La forma consumtiva de nuestra sociedad se caracteriza en que la materia del intercambio se ha autonomizado y reificado, esto es, se ha petrificado en un objeto que reclama positividad propia bajo una identidad formal. Dicha identidad tautológica del objeto, oscurece la consecución del intercambio simbólico en su transparencia procesual recíproca. Sin embargo, aunque el objeto se presente como remitido a la necesidad privada de un consumidor abstracto (valor de uso), o como remitido al intercambio cuantitativo entre dos individuos privados (valor de cambio), sigue conservando un exceso de presencia.

Este exceso de presencia es descubierto desde la perspectiva del intercambio simbólico, pues a pesar de que el objeto tautológico niegue su disolución sacrificial/simbólica no puede evitar el que el

Consumo (como relación social directa) sea la instancia fundamental. No obstante, si bien el consumo (la condición de ser dentro de la socialidad) es el goce por encima de la producción/necesidades "vitales", en la sociedad actual, se oscurece y positiviza como un destino coactivo que tiene que cumplir cada individuo para que, a pesar de la reificación del objeto, encuentre su lugar como participante de lo social. Es por ello que podemos decir que el objeto, de una manera trastocada e ideológica, sigue remitiendo hacia el ser social pero en calidad de objeto/signo.⁽⁶⁾

El objeto/signo representa el detenimiento del intercambio simbólico, porque en vez de propiciar la disolución del objeto, provoca su conservación y enaltecimiento; aún más, confunde la raíz del consumo (la socialidad directa) con la apropiación y uso de objetos por parte de un sujeto privado (a-social).

iv) El Consumo Actual como Intercambio General de Signos, regidos por un Código Clasificadorio.

Así pues, cada objeto/signo de consumo (al encubrirse como entidad positiva) designa el ser social de cada individuo en relación al conjunto total de objetos/signos, debido a que la socialidad directa ha sido bloqueada. A partir de aquí, podemos hablar del consumo actual como un intercambio generalizado de valores de cambio/signo, remitido -el intercambio en su conjunto- a sí mismo (en tanto compuesto de objetos tautológicos). La remisión semiótica de los objetos de consumo sobre sí, es el núcleo del código⁽⁶⁾ de consumo que rige y determina la pertenencia social de cada uno: nivel de a-culturización o en-culturización, status, clase, etc..

Este Código se mueve siguiendo una lógica diferencial y discriminatoria que asegura una estructura de dominio y poder (no podría ser de otro modo, ya que la propia reificación del intercambio -su objetivización- clausura la reciprocidad directa de lo simbólico), y en última instancia, el Código diferencia a la sociedad en dos grandes clases: aquéllos que poseen la ventaja absoluta de manipular el Código de signos, clase privilegiada que rige sobre todos los ámbitos de decisión y cuyo consumo es -al menos al interior de esta clase- un intercambio directo con lo social; y aquéllos que están subordinados al Código, clase subordinada, que está condenada a buscar su ser social a través de objetos y eternamente conflictuada entre alcanzar el gasto de los privilegiados y asumir el mensaje práctico/funcional del objeto/signo.

v] La Constitución Ideológica-Fetichista del objeto.
Forma/Objeto, Forma/Mercancía.

El objeto no posee una "sustancia" original sobre la cual vendría a superponerse toda clase de sobresignificaciones ideológicas. El Objeto está constituido, en su totalidad, a partir de la convergencia de significaciones; esto es lo que llamamos fetichismo del Objeto (en cuanto tal). Entendemos el fetichismo como la elaboración social de signos, es decir, como la manipulación social-artificial de adjetivizaciones, y nó, como la representación conceptual trastocada respecto a una supuesta "naturaleza original" del objeto(7). La reificación surge, por tanto, a partir de un trabajo ideológico que constituye al objeto mismo.

La consideración del objeto como positivo y sustancial (valor de uso), es ella misma una significación. Significación resultante de un trabajo ideológico y que potencia la fetichización del objeto al hacerlo pasar como "naturalmente" positivo; es a esta potenciación fetichista del objeto, significación que vuelve sobre sí para borrar su rastro, lo que llamamos Forma/Objeto.

La Forma/Objeto, lo que acriticamente se nombra como valor de uso, implica:

a) Que la utilidad se convierte en el principio de realidad del objeto (negando toda posibilidad de intercambio simbólico).

b) La comparabilidad o intercambiabilidad entre todos los objetos en base a que todos ellos significan necesidades abstractas regidas por un Código racional/funcional.

c) El que el equivalente general de todos estos intercambios sea el criterio teleológico del sujeto privado que le otorga una finalidad racional inmanente al objeto.

d) Finalmente, una lógica abstracta de cálculo racional para la satisfacción de las necesidades.

Todas las características mencionadas de la Forma/objeto (valor de uso), son perfectamente compatibles con la lógica productivista del valor de cambio. La Forma/Objeto, que dá pie al valor de uso, es componente nuclear del Código; es el elemento significativo/fetichista básico, ya que es una perfecta y tautológica coartada funcional a la lógica de dominio y poder al enaltecer al objeto y propiciar la metafísica del Sujeto trascendental y su idolatría por el consumo privado. Así, se encubre el hecho de que en nuestra época, el Hombre es tan sólo valor de

cambio mercantil, refuncionalizado como fuerza consumtiva abstracta. Asimismo, es evidente que el valor de uso no es ajeno al valor de cambio, por el contrario, demuestran ser totalmente compatibles.

Esto ocurre porque la Forma/Mercancía genera simultáneamente ambos valores, reservando para el valor de uso la capacidad de encubrirse como "alternativa subversiva" cuando -de hecho- es la consumación y soporte ideológico del valor de cambio.⁽⁸⁾

vi] Forma/Mercancía - Forma/Signo. Desdoblamiento Simulado del Significante.

Hemos comprobado que tanto los objetos o mercancías significan, como que los signos se mueven bajo la lógica del valor de cambio. Así pues, toda teoría que establezca una diferencia entre la producción de objetos (nombrada estructura) y la producción de signos (nombrada superestructura), o que pretenda privilegiar uno de los polos como dominante y determinante, es una teoría ideológica y falsa.

Entre la Forma/mercantil (valor de uso-valor de cambio) y los componentes de la Forma/signo (significante/significado), existe una correspondencia interna; de hecho, la Forma/signo no es más que la relación semiótica que existe al interior del objeto mercantil, en tanto constituido por significaciones. La Forma/signo está compuesta por el Significante (que se corresponde con el valor de cambio) y por el Significado y el Referente (que se corresponden con el valor de uso, en tanto Forma/objeto); entre ambos existe una relación de complicidad complementaria: por una parte, una forma dominante (Significante) y, por otra parte, una forma coartada/funcional al

Significante (Significado/Referente) que es la consumación y sustento ideológico del polo dominante.

La Forma/objeto (valor de uso) se encubre al remitirse, supuestamente, a un "Referente objetivo-real" independiente de toda labor significadora; sin embargo, contiene dentro de sí todas las premisas para que el valor de cambio (Significante) pueda seguir dominando. Se concluye entonces, que el Código diferencial y discriminador, aquél que significa a cada uno dentro de la socialidad, se desdobra en la Forma/signo simulando -él mismo- la existencia de una "objetividad natural", la que sin embargo, sí contaría con "un significado trascendental y eterno" que coincidiría (curiosamente) con la noción de una "esencia humana productivista y racionalista". Por tanto, el Código no sólo domina directamente sino que también simula su propia "crítica radical" -configurando así- su propio espejo tautológico de Poder. En conclusión, la "Objetividad" no descansa sobre lo "concreto/sensible", sino en su forma como elemento significativo y subordinado a la lógica del Código; por eso podemos afirmar que el consumo -hoy- es la convergencia de la Forma/signo y la Forma/Mercancía, sobre la Forma/objeto. (9)

vii] El Origen del Trabajo Ideológico. La Transmutación Transeconómica.

Dado que toda referencia a la "producción de objetos como la instancia determinante", no es más que el espejo del Código: debemos explicar el origen del Trabajo Ideológico como un trabajo social de operación suntuaria producido a partir del gasto de la clase privilegiada. El gasto que realiza la clase privilegiada a su interior, supone un ambiente de fiesta donde se permite una

reciprocidad antagónica entre iguales, basado todo esto en la quema o destrucción del valor de cambio económico. La riqueza económica es tan sólo la materia prima -a quemar- bajo una operación de tipo político.

Si bien este tipo de consumo privilegiado, puede alcanzar mediante su gasto niveles de fluidez social no objetual, ello sólo se logra gracias al previo monopolio del Código (ventaja absoluta que le asegura a esta clase la capacidad de participar del ser social de modo directo). Es decir, al tiempo que el monopolio del Código les permite a unos cuantos tener un verdadero gasto⁽¹⁰⁾, excluye a la mayoría que está subordinada a él.

Es por este gasto no objetual, pero excluyente, conformador del dominio burgués como un dominio aristocrático, que la Forma/Mercancía (la cual implica la transmutación del valor de uso al valor de cambio) sufra una segunda transmutación trans-económica que dá lugar al valor de cambio/signo y a la Forma/signo. La trampa ideológica del Código es perfecta, ya que se oculta el hecho de que el gasto de los privilegiados es posible -en su característica de quema del objeto- por su previo monopolio del Código; es por ello, por su exclusividad, que el gasto o consumo se petrifica en objeto/signo para el resto de la sociedad: la clase subordinada.

Así, esta clase, queda presa en la ingenua ilusión de creer que todo "gasto" los eleva al rango de los privilegiados (dicha ilusión es mantenida por la moda y el mito del "consumo democrático"), sin poder percatarse de que están condenados a consumir objetos/signos de prestigio programados burocrática y masivamente, y cuyo mensaje "objetivo", es el gasto "productivo" ya

como acumulación de objetos, ya como uso racional/funcional de los mismos; condenados, pues, a simular un potlasch dentro de su subjetividad abstracta. Asimismo, la clase subordinada, queda encadenada al mito "revolucionario" de rescatar la verdadera vocación "libertaria" del objeto en provecho de una sustancial y eterna "esencia humana que ha sido perdida"; dicho mito (propagado fundamentalmente por el marxismo), hace pasar el fetichismo productivista de la Forma/objeto como la instancia subversiva y radical. Sin embargo, no se percata de que las necesidades -en cuanto tales- le son funcionales al Código para conservar a los individuos como mera fuerza consumtiva abstracta y que, justamente, la liberación de las potencias objetivas es el mito que asegura la perpetuación del Poder.

viii] Economía Política General del Signo e Intercambio Simbólico. Crítica a la Economía Política General del Signo : Crítica a la Lingüística Estructural.

De la correspondencia Forma/objeto/mercancía/signo, se deduce que el intercambio simbólico implica una ruptura respecto a esta triada; ésto, porque el intercambio simbólico no es un valor (de uso, cambio o signo), ya que todo valor supone la detención y unilateralización del intercambio. El intercambio simbólico es la reciprocidad personal y ambivalente sin telos objetivo.

Asimismo, hemos concluido que todos los tipos de valor son referidos, tautológicamente, a la Forma/Signo, constituida por un significante que se desdobra en un simulacro de significado y referente. El análisis de la sociedad actual desde esta Forma/signo, nos permite describirla como una Economía Política General del Signo que implicaría la unidad de todos los ámbitos de lo social bajo un

Código totalitario, y la consecuente represión y exclusión de todo intercambio simbólico.

La des-estructurización o Crítica de la Economía General del Signo, la destrucción del totalitarismo, sólo puede hacerse desde la ruptura del mismo que supone el intercambio simbólico; por tanto, dicha crítica es simultánea y correspondiente con una Teoría del Intercambio Simbólico.

Una vez que el fetichismo de la Forma/objeto ha sido descubierto y ubicado dentro de la Forma/signo, puede iniciarse la crítica de ésta mediante la Crítica a la Lingüística Estructural⁽¹¹⁾ (la lingüística estructural representa, en nuestros tiempos, lo que la economía política burguesa para la crítica marxista). El núcleo de esta teoría lingüística es el esquema Jakobsoniano de comunicación:

Emisor---Mensaje* ---Receptor
(Codificador) (Decodificador)

* Estando el Mensaje estructurado por el Código, y determinado por el Contexto.

Por tanto, donde uno habla (Emisor) y el otro nó (Receptor): para aquél, la elección y manipulación del Código; para el otro, el sometimiento o la abstención. Comunicación vectorizada en un solo sentido. Así pues, la Lingüística Estructural es la Forma/signo reproducida acriticamente, incapaz de ver que los polos de la comunicación no son más que univocidad desdoblada donde la lógica de dominio del significante crea su propio interlocutor subordinado.

Estamos entonces prisioneros de un totalitarismo descentralizado que ejerce su control a través, no del monopolio

económico, sino del monopolio de la palabra (que nos es dada, pero que no puede ser devuelta). La complicidad de la Lingüística Estructural con el sistema es tan fuerte, que todos los intentos subversivos que buscan alterar el sentido despótico de los medios de comunicación, caen en el error de creer que -apropiándose de los mismos y cambiando radicalmente sus mensajes- destruirán las bases del totalitarismo. No comprenden que la forma misma de los medios de comunicación implica la unilateralización de la palabra: no importa el contenido radical de los mensajes, al ser conformados por los Medios se reifican en modelos burocráticos y "universales" (abstractos y muertos) de "liberación", impidiendo toda respuesta espontánea del Receptor. (12)

Desde el Intercambio simbólico podemos decir que la palabra - para sacudirse la tiranía del Código- debe ser devuelta, recibida y destruida, espontánea y festivamente (directamente personal).

ix) Tendencia de la Sociedad Actual. Metadiseño y Baja Tendencia del índice de Goece.

Vivimos, pues, el tránsito de una sociedad industrial a una sociedad semiúrgica. Los supuestos de la revolución industrial (telos práctico y racional/funcional) han alcanzado, mediante el Código, ámbitos sociales considerados tradicionalmente como improductivos (arte, sexualidad, saber, inconciente, etc.), todo ello bajo la consigna de hacer "libre" uso de nuestras capacidades, de alcanzar un "rendimiento placentero" del uso de nuestra corporeidad. Esta "liberalización" no implica otra cosa que convertir a todos y cada uno de los momentos y espacios de lo Social, en objetos/signos.

La progresiva conversión de cada elemento de la sociedad en objeto/signo, permite su intercambiabilidad absoluta; de manera tal que el Código no solo discrimina y diferencia sino que -también- ejerce su dominio reuniendo y combinando. El Código diseña (designa o programa) conjuntos enteros de objetos/signos y, eventualmente, tiene la capacidad de diseñar el propio entorno en su totalidad (Metadiseño).

El Metadiseño, la semantización del entorno, es la tendencia final del Código y resulta ser la potenciación universal del fetichismo de la Forma/objeto. Nuevamente esto se logra por el desdoblamiento unívoco del significante: si bien el Metadiseño sólo es posible cuando la materia social/natural a conformar está ya constituida como objeto/signo, el trabajo ideológico del Significante hace pasar esta materia como lo "Natural", como un referente a-significado que (curiosamente) reclamaría su dominación por la técnica racionalista (significado trascendente). Volvemos a encontrar una forma coartada/funcional creada por el propio Significante para justificar su Poder en expansión, pero esta vez simulando la naturaleza en su conjunto.

Sin embargo, la Naturaleza a muerto⁽¹³⁾, el gran referente no existe más, tan sólo percibimos un simulacro fetichista (artificial) de la misma y nada importa si a nuestra posible consideración sobre el entorno le otorgamos un criterio práctico o uno estético, ya que ambos -por el simulacro del significante/referente- son, ya, aspectos funcionales y subordinados al Código. Probablemente nos encontremos en el umbral de una sociedad cibernética, donde todo pueda ser programado de antemano y donde ya no exista -ni siquiera-

la necesidad ideológica de simular espacios a-codificados. En todo caso, lo cierto es que en una sociedad que se rige por la funcionalidad/signo, la comprensión y crítica de la misma ya no puede hacerse desde las leyes deterministas naturales, sino a partir de las leyes abiertas de la comunicación.

En esta situación, resulta obvio que no sólo las necesidades le son funcionales al sistema, sino que también, la siquis del deseo no es otra cosa que la siquis deseante del Código: el deseo por y para objetos, producidos técnica y masivamente para ser consumidos de manera privada. Sin embargo, tomar no ha bastado nunca al goce y la gente lo sabe; es por ello que manifiestan esta inconformidad como búsqueda de pérdida, desaliento y negativa a realizar sus deseos⁽¹⁴⁾. En este comportamiento espontáneo ubicamos, primero, que el avance del Código supone una baja tendencial en el índice de goce y, segundo, que la gente intuye que el don unilateral (que solo permite la abstención o el sometimiento) no es más que la instauración de Poder y dominio.

Para el goce no se requiere restituir valor (uso) sino cambio; sólo hay goce si el objeto se volatiliza en un intercambio festivo que rompa el orden del Código a través de una comunicación personal directa y recíproca.

x] Incapacidad de la Crítica de la Economía Política para comprender y criticar el Consumo de Objetos/signos. Complicidad ideológica del marxismo en la constitución de la Forma/objeto.

El marxismo adolece de una teoría unitaria que reúna la producción de objetos/mercancías y la producción de signos; tan solo considera la dualidad: economía (estructura) / cultura

(superestructura). La escisión que el propio marxismo instaure entre objeto y signo, la resuelve de manera mágica: la Forma/mercancía es considerada como lo sustancial y determinante (ésto, gracias al fetichismo de la Forma/objeto que, ideológicamente, remite a un supuesto referente "natural y a-significado", "la necesidad natural del Hombre para producir objetos para satisfacerse"); mientras que, por otra parte, la Forma/signo es considerada como una entidad pasiva, como un "significado trascendental" que -para ser "verdadero"- debe expresar el movimiento "real y objetivo del referente". Como esta unidad mágica es endeble (y no podría ser de otro modo, ya que ese referente "natural" no es otra cosa que el simulacro fetichizado del significante como Forma/objeto), el marxismo acude al mito de la ideología por la alienación: "es el fetichismo del valor de cambio, el que impide que el mundo objetivo se exprese diáfanoamente (como valor de uso) en la representación significativa".

El mito marxista de la alienación se basa, a su vez, en la consideración errónea de una supuesta separación entre Sujeto y Objeto; de nuevo el marxismo escinde términos ya ligados para reunirlos, mágicamente, en un momento posterior. En este caso, Sujeto y Objeto, son religados bajo el mito de la necesidad, el cuál nos afirma que lo determinante es la satisfacción de ciertas necesidades primarias ("naturales y correspondientes con la esencia humana"), mientras que, las secundarias o dependientes, serían todas aquéllas necesidades enfocadas hacia lo estrictamente social, político, cultural, etc.. Sería, por tanto, el mundo de los signos,

el único que estaría sujeto a ser ideologizado; jamás el mundo de los "objetos naturales".

Siguiendo la argumentación marxista, las necesidades primarias se corresponderían con el valor de uso, y ambos, conformarían el "referente natural" de toda sociedad, presentándose siempre "claros y racionales" en su constante remisión a la esencia humana como subjetividad teleológica. Es aquí donde anida el núcleo mítico del marxismo, ya que considera que el fetichismo de la mercancía solamente actúa sobre el valor de cambio. En efecto, la concepción marxista del fetichismo, está integrada -en complicidad- con el fetichismo de la Forma/objeto: para Marx, el valor de uso sería lo siempre transparente y racional, una sustancia natural que se mantiene esencialmente idéntica a sí misma a lo largo de la Historia y los conflictos de clase.

Marx no se percató de la propia incongruencia de su discurso, el cuál postula que la mercancía es unidad de valor y valor de uso, pasando posteriormente a hacer recaer todo el fetichismo únicamente sobre el valor de cambio. Esto ocurre así porque, para Marx, el valor de uso remite a una sustancia trascendental y metafísica que - más tarde- vendría a ser acbrassignificada y alienada. Por tanto, la propia idea de fetichismo en Marx es, ella misma, fetichizadora ya que oculta todo el trabajo ideológico o significador que constituye a la Forma/objeto, la que en rigor no tiene sustancia alguna.

Obsérvese entonces que el marxismo nos presenta una interpretación de la sociedad que sigue paso a paso la lógica de dominio del Código: primero, tal como lo hace el Significante, se desdobra y crea un polo simulado de "sustancialidad trascendente y

referencial" (en el primer caso examinado, se trataría de la producción mercantil (estructura) frente a la producción de signos; en el segundo caso -y dentro del ámbito de la propia estructura- se trataría del valor de uso frente al valor de cambio); en segundo lugar, une lo que él mismo ha separado a través de un puente mítico: la "ideología", la "alienación", la "necesidad/utilidad", etc; finalmente, gracias al simulacro fetichista por él elaborado, nos hace creer que esa instancia positiva y "a-significada" necesita "liberarse", que el camino a la "realización de la esencia humana" requiere la liberación y apropiación por parte del Sujeto de las fuerzas "sustanciales" del Objeto ("liberar el valor de uso objetivo de su condición enajenada"). Por todo lo anterior, el marxismo es colaborador activo en la fabricación fetichista del Objeto/signo en tanto Forma/objeto y, por consiguiente, simulando ser un discurso liberador no es más que la consumación ideológica-discursiva donde el Código de Poder se refleja.

II. SINOPSIS DE "EL ESPEJO DE LA PRODUCCION".

1) El Materialismo Histórico como el Espejo "Universal" donde se refleja lo Imaginario del Código.

De los propios principios de la Crítica de la Economía Política respecto al consumo, se desprende que el marxismo extiende sus premisas hacia todo tipo de sociedades a lo largo de la Historia. La labor crítica que ahora nos proponemos, consistirá en rastrear y desestructurar los conceptos marxistas que conforman el Materialismo Histórico y subvertirlos desde su propia exigencia de

historicidad. El primer paso será criticar sus dos conceptos claves: Trabajo y Naturaleza.

A.1) El concepto de Trabajo en Marx: El análisis marxista del Trabajo presenta la misma incongruencia que el análisis de la mercancía. Ahora se postula un trabajo útil (creador de valores de uso, cualitativo e incomparable), frente a un trabajo abstracto (creador de valor, y por tanto, cuantitativo y mensurable). Esta doble faceta del trabajo le sirve a Marx para explicar su teoría de la explotación: "el obrero desempeña un trabajo útil, sin embargo, se le remunera solamente como propietario de su fuerza de trabajo abstracta; de ahí que el Capitalista se apropie de un plusproducto/valor. No obstante, a pesar de la alienación de lo cualitativo por lo cuantitativo, el trabajo útil tendría una prioridad lógica e histórica: la primera, gracias a ser el creador material del plusproducto; la segunda, porque ninguna sociedad puede prescindir del trabajo útil para satisfacer sus necesidades".

¿Cómo -preguntaríamos nosotros- puede lo cualitativo e incomparable mutar en cuantitativo mensurable? Marx, al igual que en su examen del valor de uso (que más bien nos remite a la Forma/objeto/mercancía), no comprende que la supuesta incomparabilidad del trabajo útil significa, más bien, la absoluta y abstracta comparabilidad de toda práctica humana en términos de productividad. Así como el fetichismo de la Forma/objeto consume y sostiene al valor de cambio, así, el trabajo útil es la consumación fetichizada del trabajo abstracto; y ambos son solo facetas desdobladas de la universalización del Trabajo, del Código

operatorio de objetos en vista a una finalidad positiva regida por la razón técnica.

A tal punto está arraigada esta noción fetichista productivista en el marxismo, que su discurso hace abstracción y represión de toda relación simbólica, que el propio tiempo libre (finalidad y ámbito del "comunismo") es pensado como la entera disponibilidad del individuo para "autoproducirse como contenido esencial", es decir, el "tiempo libre" coincidiría perfectamente con la intención del Código de convertirlo todo en objetos/signos redituables⁽¹⁵⁾.

A.2) El concepto de Naturaleza en Marx: El código productivista del marxismo, que nos presenta al "Hombre productor de valor" como si ello fuese una afirmación subversiva, se complementa con la visión objetivadora de la Naturaleza. La concepción de la naturaleza como objeto a dominar en provecho de un Sujeto técnico-racional, hace su entrada a partir del S. XVIII cuando la naturaleza es asumida bajo el código de las finalidades operativas; la naturaleza es convertida en signo (en el factor de la producción complementaria del Trabajo), y -al mismo tiempo- se convierte en el objeto por excelencia: en el "sacro objeto referencial natural", en la consumación ideológica del significante productivista que -desde su elaboración fetichizada como el gran Significado trascendental- "exige ella misma" ser transcripta como signo y, por tanto, dominada. Tanto la Ciencia como la Técnica acuden a este llamado "natural" y nada importa que la naturaleza se comporte "bien" (se deje dominar mansamente), o se comporte "mal" (ofrezca resistencia y

se vuelva una amenaza), de cualquier modo el dominio sigue siendo la única respuesta⁽¹⁶⁾.

Así, la naturaleza se transforma en instancia servil al mismo tiempo que en metáfora y paradigma de libertad; en objetividad/signo abstracta y -simultáneamente- en mito de un criterio "humanista concreto". El marxismo no solo comparte esta concepción, sino que la desarrolla bajo el postulado ético-ideológico de la naturaleza como espacio a vencer. El núcleo de este postulado es el mito de la escasez, donde basa el marxismo su proyecto revolucionario: "El Sujeto -de manera natural- debe satisfacer un mínimo de necesidades vitales, por tanto, la producción de objetos es lo determinante ya que ello posibilitaría la realización de la esencia humana en plenitud; sin embargo, la naturaleza se presenta escasa y se hace preciso (¡y natural!) vencerla y dominarla a través del desarrollo de las fuerzas productivas y la técnica. El desarrollo de las fuerzas productivas es el único medio para salir de la penuria y entrar en el reino de la abundancia".

Nada importa que las fuerzas productivas hayan sido desarrolladas y la liberación no acontezca, ¡al contrario!, hay que seguir privilegiando el desarrollo de la técnica ya que es el único camino "racional". En suma, si el marxismo encuentra una relación dialéctica metabólica entre Hombre y Naturaleza bajo el código de la productividad, es porque ambos han sido reducidos a la misma forma abstractificante y represora de lo simbólico. Veamos ahora cómo el marxismo fuerza la entrada de las sociedades primitivas, arcaicas y feudales dentro de la lógica objetivizadora de dominio.

B.1) Reducción y abstracción del intercambio simbólico de las sociedades anteriores, bajo el Código productivista del marxismo:

-Las sociedades primitivas: Así como la naturaleza se convierte en un objeto que requiere su transcripción por el Código operativo/técnico, así, a la historia de las sociedades primitivas se la transcribe arbitrariamente (rompiendo su irreductible especificidad simbólica) para forzarlas a participar de conceptos y categorías que no les pertenecen. De esta manera se les reduce y se les inscribe en un tiempo lineal y autoritario que implica la promesa de una redención futura. A toda costa es preciso encontrar fuerzas productivas, relaciones de producción, estructura, superestructura, etc., ya que es prioritario -para la antropología marxista- el fundamentar que las sociedades primitivas producían; y que producían básicamente para la reproducción mínima necesaria de su vida, intercambiando sus excedentes como bienes económicos. Mediante este argumento se asegura el mito del desarrollo de las fuerzas productivas: "si estas sociedades apenas sobrevivían era porque sus fuerzas productivas técnicas estaban poco desarrolladas; a causa de esta escasez, estas sociedades necesitaron incrementar su capacidad productiva originándose excedentes económicos cada vez más cuantiosos y frecuentes. Todo lo anterior demostraría el natural y progresivo dominio sobre la naturaleza, el cuál tiende a la superación de la escasez en un comunismo futuro".

-El esclavo en la sociedad arcaica: La figura del esclavo es pensada por el marxismo como un trabajador que, si bien no es dueño de sus medios de producción, tampoco es dueño de su fuerza de trabajo (como el proletario actual). Dicha propiedad recaería sobre

el Amo estableciéndose una relación de dominio y Poder, desdoblada como: "Amo=Sujeto / Esclavo=Objeto"; En el inciso siguiente (B.2), expondremos la relación Amo-Esclavo en su especificidad simbólica. Subrayemos, por el momento, la funcionalidad de la concepción marxista del esclavo para reforzar la metafísica del productivismo: lo que se pretende -al ignorar toda relación simbólica- es presentar al esclavo como una figura imperfecta del proletariado actual, es decir, frente a la "inhumanidad" de la sociedad arcaica (inhumanidad basada en que el esclavo no puede "disponer de sí mismo"), se busca realzar la importancia "histórica" del proletariado. Este significaría un "progreso", ya que la libertad del proletariado de disponer de su fuerza de trabajo (si bien es una libertad "formal") marcaría, ya, la tendencia del proletariado revolucionario y dueño de sí mismo. Marx no pudo saber que esta "subjetividad" no es más que la interiorización del Código, la interiorización de la separación Sujeto/Objeto, donde la Forma/individuo implica comportarse ante sí mismo como objeto; comportarse como dueño de uno mismo en tanto objeto, y por ello subordinados a la lógica de la funcionalidad/signo. La apología metafísica del Sujeto, lejos de anunciar el reino de la libertad, representa la ruptura y abandono de toda concreción personal simbólica y la conversión de cada Uno en sujetos abstractos y privados, que buscarán en el objeto/signo su salvación social.

-El artesano en la sociedad Feudal: El marxismo únicamente vé en el artesano a "aquél que es dueño de sus medios o instrumentos de trabajo, dueño de su propia fuerza de trabajo y capaz de controlar la totalidad de su proceso de producción; tan sólo se le escaparía

la esfera de la distribución". Toda esta figura -que para nada considera lo simbólico de la labor artesanal- pretende resaltar, como encomiable, "la gestión del artesano sobre su trabajo, posibilitado por la propiedad de sus medios de producción".

Resumiendo: después de asegurar el mito del desarrollo de las fuerzas productivas y el mito del Sujeto que dispone de sí (a través del ocultamiento de lo específico simbólico), el marxismo completa su metafísica achacándole al artesano una racionalidad técnica, "un control sobre su trabajo" en vista a "gestionar su producción". Visión arbitraria sobre el artesano que, nuevamente, le sirve funcionalmente a la metafísica productivista y "libertaria": "El proletariado debe apropiarse de los medios de producción para, libremente, gestionar su trabajo y su vida". Otra vez se hace pasar como subversivo lo que es perfectamente funcional a la lógica de dominio: disponer, gestionar la producción de objetos, gestionar el cuerpo, sexualidad y pensamiento como objetos a usar; dominar, desarrollar capacidades, etc.. Con este último mito -la gestión del trabajo- se cierra y encubre el Materialismo Histórico como lo imaginario del Código.

B.2) La especificidad simbólica de las sociedades anteriores; su irreductibilidad a la producción y a la separación Sujeto/Objeto:

-Antes del S. XVIII, la relación con la naturaleza tenía por base que el sujeto se adecuase a ésta alcanzando un equilibrio de significaciones. En el caso de las sociedades primitivas, encontramos que éstas ni se medían ni buscaban dominar la naturaleza; para ellos no existía escasez ni "necesidad natural", ya que establecían una relación simbólica y recíproca con su medio: se

regian por los intercambios simbólicos con la naturaleza, y nó, por la penuria de un "mínimo vital de necesidades". A los primitivos les tenía sin cuidado la producción en cuanto tal (con su cálculo cuantitativo/acumulativo de la demarcación subsistencia/excedente), pues el intercambio simbólico no es algo mensurable a partir de un "límite necesario"; todos los actos de la vida (y muerte) de los primitivos, son intercambios simbólicos de excedentes (dar y recibir recíproco) con la naturaleza. De hecho, lo que nombramos como intercambios económicos no son más que los residuos del intercambio simbólico, que se destinan a la supervivencia; incluso podríamos decir que el intercambio simbólico excluye todo excedente económico -pues todo aquéllo que no puede ser compartido ni intercambiado simbólicamente- rompería la reciprocidad e instituiría Poder. En suma, el intercambio simbólico excluye toda noción de producción porque todo lo que se toma de la naturaleza le es devuelto.

-Respecto a la sociedad arcaica diremos, que si bien el esclavo no puede disponer libremente de sí como fuerza de trabajo, tampoco podemos considerar al Amo como un "empleador libre". Es decir, entre Amo y Esclavo, se juega una relación simbólica en tanto ambos están obligados entre sí (con un vínculo muy diferente a la obligación contractual entre dos sujetos privados y "libres"). El compromiso simbólico personal anula la visión productivista que vé en el esclavo el objeto económico del Amo (concepción que simplemente proyecta la subjetividad del proletario actual -Amo de sí mismo en tanto objeto económico- a una relación donde no media objeto alguno). En efecto, Amo y esclavo están unidos bajo una obligada reciprocidad simbólica de intercambio personal, que está

muy lejos del afán de producir objetos y de considerarlo todo bajo este código.

-El artesano feudal tampoco puede ser reducido al código del productivismo, si bien es preciso admitir que ya se fabrica en vistas al valor (uso y cambio), existen aún ámbitos simbólicos fundamentales. En primer lugar, aunque la circulación de productos está mediatizada por la moneda, aún no existe una equivalencia general de mercancías ni abstracción personal en el mercado, lo que permite que los intercambios permanezcan internos al grupo; es decir, aún se conserva algo del intercambio simbólico personal. En segundo lugar, y lo más importante, es que la labor artesanal no puede ser escindida en "fuerza de trabajo" que se religa con sus "medios de producción", para el artesano no hay "objeto", él mismo se confunde -en su labor- con aquéllo que está creando. El artesano no busca en su actividad producir para el valor (uso o cambio), más bien, se pierde en su labor simbólica: creando y destruyendo, lo que se afirma es la ambigüedad simbólica del artesano en intercambio ilimitado con su creación, y nó, "un Sujeto que invierte un gasto para sacar un rendimiento, controlando su proceso productivo". Esta no es la visión del artesano, sino del horizonte productivista teleológico del signifiante; en la labor simbólica no hay gestión ni inversión, todo es perdido, dado y devuelto, creación y destrucción simultánea (el ejemplo más cercano de este proceder lo tenemos en la creación de la obra de arte).

En resumen, ni la naturaleza es objeto para los primitivos, ni el esclavo es objeto para el Amo, ni la labor artesanal es el objeto de un proceso productivo auto-gestionado. No existe producción ni

separación económica entre Sujeto y Objeto, porque estas escisiones solo corresponden al horizonte de la Economía Política⁽¹⁷⁾.

C) Crítica epistemológica al Materialismo Histórico⁽¹⁸⁾: El marxismo absolutiza (tranhistoriza) el código productivista al duplicar sus conceptos en una reflexión tautológica de sí mismo que se expande en lo imaginario de lo "universal histórico". Así, el fetichismo de la Forma/objeto, se arraiga a lo largo de una historia productivista conformando el espejo "absoluto" donde el Código se refleja.

El modo en que el marxismo realiza esta operación ideológica es el mismo con el que procede la Forma/signo: se fabrican unos significados trascendentes que remitirían a un referente "real/universal". Es decir, que el marxismo nos exige creer que la Forma/representación (concepto) es idéntica a la Forma/producción ("objeto referencial"), con ello, el marxismo cae en lo imaginario del Signo, en el ámbito de la "verdad objetiva", instituyéndose como una religión del Sentido (unívoco, lineal, abstracto); perdiendo todos sus conceptos su capacidad analítico crítica, hasta convertirse en los pilares de la simulación represiva de otros tipos de sociedad. En efecto, el Materialismo Histórico traiciona sus propias premisas al no ubicar que sus raíces epistemológicas pertenecen a una cierta etapa relativa de la Historia, y que estas no pueden ser absolutizadas (exportadas imperialista y etnocéntricamente) a todo tiempo y lugar.

Por tanto, si bien Marx criticó los contenidos de la Economía Política, no pudo rebazar la forma de ésta al quedar preso en el productivismo. Marx, nunca pudo percibir que nuestra época produce

-al mismo tiempo- la universalización abstracta del Trabajo (trabajo útil/abstracto) y la abstracción universal del concepto de Trabajo (la metafísica del Sujeto productor que busca su redención en el desarrollo de las fuerzas productivas); ambas universalizaciones, encubiertas bajo la ilusión epistemológica de que nuestra época es la consumación de toda la Historia anterior y se encuentra a un paso de realizar el fin último de ésta (a través de la revolución).

Si el Materialismo Histórico "encuentra" producción y fuerzas productivas por toda la Historia, es porque está condenado a "demostrar" que las sociedades anteriores eran insuficientes, que necesitaban "dialécticamente" seguir el camino lineal hasta el presente donde hallan su "suficiencia teórica" y encontrarán su "suficiencia real" a través de las fuerzas productivas bajo el comunismo. Siguiendo este camino unívoco y progresivo (hegeliano), lo único que logra la antropología marxista es la reproducción ampliada del Código y la museificación del pasado; pero jamás, podrá explicar la irreductibilidad simbólica de este pasado, y mucho menos, podrá percibir que esas sociedades eran unidades completas regidas por lo simbólico, y nó, meros momentos parciales y caricaturescos de la historia del Código.

El desconocimiento marxista de las sociedades anteriores, no es ni casual ni accidental. La metafísica-antropológica que nos presenta a la diada necesidad/producción como la doble cara "genérica del Hombre" y como el "único referente real, objetivo y verdadero", es un desconocimiento estratégico y funcional al Código. Mientras la Forma/representación y la Forma/producción estén unidas bajo la protección de la "verdad objetiva", se imposibilita el

pensar un más allá del Código no sólo para descubrir la especificidad simbólica del pasado, sino también para experimentar vías -realmente subversivas- que quiebren las fronteras del Código aquí y ahora. Esto es lo que nos niega la dialéctica y, justamente, es lo que la Teoría del Intercambio Simbólico (a través de la Crítica de la Economía General del Signo) trata de rescatar.

ii) Posibilidades de Conservar al Marxismo como Discurso Crítico.

Hemos visto que el marxismo se pretende a sí mismo como el único discurso que puede teorizar la universalidad de la Historia, y también, descubrir su finalidad intrínseca como la abolición dialéctica de la lucha de clases. Si bien, para el marxismo, todas las sociedades -la nuestra incluida- serían impensables como autónomas y detenidas, nuestra sociedad contaría con el privilegio absoluto de resolver el problema Histórico-universal del ser social en términos reales; es por ello -siguiendo el argumento marxista- que toda la Historia anterior no podría tener otro sendero pues (lo supiera o nó) significaban tan solo fases previas a la realización de un fin único futuro.

Vemos entonces que en una feliz coincidencia hegeliana, las condiciones capitalistas resumirían realmente todas las contradicciones anteriores, y también proporcionarían las condiciones para la autoconciencia teórica explicativa de la universalidad de la Historia y la posibilidad de encontrar las vías objetivas para consumir el Fin de la Historia toda. Esta escatología racionalista, apoyada en el mito de que los conceptos marxistas expresan el "movimiento mismo de lo real", justifica la

irreversibilidad de un tiempo lineal (supuesto fundamental de todo proceder "científico y objetivo"); con ello, se sostiene todo el trabajo ideológico de lo imaginario que fantasea con un corte epistemológico previo a él (donde todo lo anterior es prehistoria que debe re-escribirse) y con un conocimiento -producto de una revelación- que le asegura la certeza de una verdad acumulada y de su totalización futura.

Nuestra cultura pone en escena a la Historia, es decir, sólo en el espejo de la producción/Historia (doble principio de la acumulación indefinida), sólo mediante la arbitrariedad de este código, puede nuestra cultura occidental -etno y geocentrista- reflejarse en lo "universal" como momento privilegiado de su propia verdad simulada.

Sabemos que el corte epistemológico respecto al pasado, no es más que la reproducción ampliada a términos "científicos" de la propia Forma/signo generalizada: al igual que toda Ciencia, el marxismo invoca un principio de racionalidad que es, en realidad, la racionalización de su propio principio y proceso ideológico. Por tanto, se podría decir que Marx no tuvo la oportunidad de examinar las más profundas contradicciones del sistema, ya que no pudo conocer la etapa última de la mercancía como forma generalizada. Lo que implicaría dos posibilidades:

1) Todo el marxismo queda recusado en su validez; se le descubre como modelo arbitrario y tautológico, cayendo al rango de pura ideología.

2) Se conservaría la forma fundamental de la crítica marxista de la Economía Política, pero haciendo estallar su contenido más

allá de la mera producción material. Aunque, quizá, la crítica y conceptos marxistas sean inseparables de la instancia productiva como "determinante".

iii] La Forma de la Crítica de la Economía Política, más allá de su Contenido Productivo.

Considerando la última posibilidad, reconocemos que Marx había previsto que aquéllo que se consideraba inalienable (virtud, amor, saber, conciencia, etc.), va cayendo dentro de la esfera del valor de cambio, es decir, que todo objeto físico o moral es introducido como valor mercantil para ser medido en su valor exacto; sin embargo, Marx no pudo entender a profundidad el significado de su propia proposición, ya que considera este fenómeno como un efecto extensivo (superestructural) de las relaciones económicas. Es debido a ésto, que toda crítica marxista de la Cultura reduce y metaforiza este ámbito con términos "estructurales" que no alcanzan a discernir la unidad de Signo y Objeto (valor de uso/cambio).

El que nuestra sociedad aún se encuentre subordinada por la lógica mercantil (en el sentido restringido y economicista) no es criterio de validez, ya que lo que importa no es lo cuantitativamente predominante sino lo cualitativamente decisivo. De ahí que afirmemos que el marxismo no tiene ni siquiera noticia de el tránsito de la Forma/mercancía a la Forma/signo: el tránsito de la abstracción de los productos materiales bajo la ley de equivalencia general, hacia la operatividad de todo tipo de intercambio bajo la Ley del Código. Este cambio significa una estructura de control y Poder mucho más sutil y totalitaria que la simple explotación económica de plusvalor.

El Signo es, pues, algo más que mera representación conceptual, es una estructura operativa que controla (y perpetúa como su coartada) el pensamiento económico. Los jeroglíficos de la Forma/signo, apoyados por la lingüística estructural, la informática, la cibernética, etc., constituyen un misterio tan grande que el jeroglífico "mercantil" resulta transparente: en este último se manipula la fuerza de trabajo, en la primera, la "producción" del sentido. Vivimos una revolución tan radical como la industrial, y esta vez, el argumento que privilegiaba al proletariado como Sujeto revolucionario por estar en contacto directo con la producción material, se viene abajo porque la lógica del Código hace "participar por igual" a todas las clases de la sociedad. Se trata de la desestructurización de lo simbólico de todas las relaciones sociales dominadas por el Código, y nó, de la explotación económica de una clase sobre otra en base a la propiedad de los medios de producción.

Pero entonces hay que preguntar: ¿Podemos seguir pensando que continúa el modo de producción capitalista? ¿O, tal vez, nos encontramos en una etapa tan ulterior que -si bien admitimos la existencia pretérita del modo de producción capitalista- tenemos que distinguirlo radicalmente de nuestra época? ¿O, finalmente, deberíamos preguntarnos si alguna vez ha existido "algo" llamado "modo de producción"?

La corriente teórica marxista que ha abordado estos problemas son los estudios acerca del Capitalismo Monopolista de Estado (Lenin, Luxemburgo, etc.), sin embargo, no llegaron a sus últimas consecuencias pues se restringieron al remitir el problema a la

infraestructura⁽¹⁸⁾. Con el Capital monopolista, el tiempo de trabajo y los gastos de producción dejan de ser el criterio decisivo: la articulación estratégica pasa a radicar en el control de la demanda. Aquí ya no hay dialéctica de Oferta/Demanda, sino cálculos de equilibrio provisional bajo la ficción de la competencia. El consumo se instituye como control, como abolición de la contingencia de la demanda, socialización dirigida por el Código que no anula las contradicciones sino que las integra y las refuncionaliza para sí: demanda y necesidades, ya no son fuerzas productivas cuestionantes del sistema, sino simplemente su modelo de simulación. Por tanto, el monopolio del Poder radica en el Código, no en los medios de producción.

El Signo se convierte en Forma/signo, referente de sí mismo como simulacro fabricado por el Significante, el cuál, organiza al consumo como actividad productiva sin ningún referente (natural o dialéctico) que pueda criticarlo. Más que una evolución del modo de producción capitalista, asistimos a su mutación. Lo económico (producción material) es sólo un aspecto táctico dentro de la estrategia del Código; tal vez, incluso, todo lo que llamamos origen y desarrollo del modo de producción capitalista no sea más que la fase preliminar para este tipo de Totalitarismo Semiótico. Por ello es que las formas de subversión no pueden limitarse a postular lo contrario, es decir, lo "superestructural" como lo "determinante", pues la escisión estructura/superestructura (en cualquier sentido determinante que se lea, materialista o idealista) es ya una contradicción funcional e integrada al Código.

iv] Incapacidad del Código para dar Salida a la Palabra.
Espacios Subversivos.

Para encontrar los caminos de la subversión hay que percatarse, primero, que el sistema, a la vez que genera tecnócratas polivalentes que asumen las funciones de decisión, genera también una masa de descalificados -socialmente irresponsables- a quienes se les concede la ilusión de participación y formación: educación masificada, seguros de desempleo, institucionalización de la marginalidad, etc.. Si bien el sistema hace todo lo posible por integrar, por "socializar" a la sociedad dentro de la fantasía del consumo productivista, grupos enteros se quedan fuera (minorías étnicas y raciales, mujeres, homosexuales, jóvenes, etc). Aquí es donde nace la subversión, en la periferia de lo tecno-piramidal del Código (en lo otro del Código) y nó, dentro de las contradicciones internas del sistema. Así pues, no se trata de reconducir a estos grupos hacia su razón "infraestructural" económica o hacia su reivindicación "democrática igualitaria" para que alcancen su "permisibilidad" institucionalizada; por ambas vías, la subversión pierde su radicalidad y muta en servidora del sistema. Lo importante es entregar la Palabra a estos grupos irresponsables, que puedan decir y responder, ya que es la Palabra lo que el Código les ha arrebatado.

Gran paradoja: el sistema, en su fase económica previa, utiliza gran parte de los elementos "superestructurales" para ocultar la explotación, ahora, echa mano de las "referencias" económicas (desublimación represiva del Trabajo) para ocultar su dominio semántico y la amenaza de lo simbólico. La subversión del

Código sólo puede llevarse a cabo por ruptura, por un rompimiento que instaure un lugar donde la Palabra circule y se pierda simbólicamente; donde no se entronque con necesidades dialécticas ni con contradicciones internas, donde no se critique la explotación sino el propio Código productivista de Trabajo.

El sistema, bajo su signo de racionalidad económica, es estructuralmente inepto para liberar las potencialidades humanas más que como fuerzas productivas, de acuerdo a una teleología operativa que no deja sitio a la pérdida, el don, el sacrificio, en suma, al intercambio simbólico. Podemos admitir que el sistema, a partir de la crisis de 1929, le ha dado salida al problema del consumo y la demanda haciendo participar a la sociedad toda como fuerza consumtiva programable, pero jamás ha logrado -ni siquiera con la destrucción comercial de stocks o las guerras- que el consumo se vuelva consumación (fiesta, prodigalidad); ello manifiesta que el sistema no puede dar salida a la Palabra, que haga lo que haga toda su actividad se torna en inversión que arroja un rendimiento: no puede escapar a su propio código productivista.

Es por esta incapacidad del sistema de liberar la Palabra, de dejar de hablar consigo mismo, y entonces exponerse a la rebelión simbólica, que el marxismo se vuelve el mejor aliado del Código: La Crítica de la Economía Política con su autonomización de lo económico como instancia determinante (y su consecuente pretensión de "cientificidad objetiva y universal"), domina lo imaginario de la subversión y lo convierte en modelo y simulacro del Código⁽²⁰⁾; al pretender liberarnos del Capital, desde la perspectiva del Trabajo, efectúa la desublimación represiva de éste, lo que es fundamental

para defender al Código de la verdadera revolución cultural que amenaza, no con superarlo dialécticamente, sino con eliminar el juego totalitario del Código en tanto tal.

v] La Liberación como exigencia Utópica inmediata. Crítica al Concepto Marxista de Lucha de Clases.

Gran importancia reviste, entonces, el criticar el concepto de Clase (clase revolucionaria, lucha de clases) del marxismo. Sabemos que en la actualidad este concepto es insuficiente, ya que es incapaz de teorizar la totalidad de la práctica social, pero ¿Alguna vez tuvo esa capacidad?.

Para resolver ésto debemos examinar la conjunción (a-criticamente aceptada) entre la teoría revolucionaria del marxismo y el proletariado revolucionario del S. XIX. Lo primero que encontramos es que la supuesta fusión entre ambos no se da de manera espontánea, sino que se trató de una alianza entre dos términos ya diferenciados; digamos que, lo que perdió el movimiento revolucionario con esta alianza fue el principio de placer (destrucción de fábricas, proyectos de utopía social, sexual, etc.) en aras del principio de realidad de la teoría "revolucionaria". La revolución espontánea de las masas, que se dirigía más allá del ámbito de la producción material y apuntaba hacia una configuración simbólica de la sociedad, es re-encauzada por el marxismo hacia el código de la producción y la imposición de un sentido, de la proyección racional hacia un fin objetivo.

El marxismo (bajo la bandera de la revolución) reorienta, pues, a la población campesina y artesanal, al trabajo fabril. El respeto a la máquina y el trabajo, se reciclan ahora como la

esperanza mesiánica de la ética puritana; bajo el mito de la autogestión de los medios de producción se consolida el horizonte eterno del Trabajo. La clase "revolucionaria", incluso se define positivamente como "la fuerza productiva más valiosa y universal" como contraparte "superadora" de la universalidad del Capital.

Al ubicar el problema como la lucha de dos clases objetivas, ya ha ganado -desde ese momento- la clase burguesa, ya que el concepto de clase le pertenece; esto es, el concepto "objetivo" de clase, sólo puede provenir de una sociedad para la producción y el cálculo de fuerzas productivas. El status de clase implica la racionalización (despedazamiento de lo simbólico) de cualquier tipo de subversión.

Marx acaba con la utopía al hacer depender la revolución de las "condiciones objetivas", es decir, que es preciso esperar a que el capitalismo "madure" llegando -internamente- a su propia negación como modo de producción y sea, por tanto, necesaria lógicamente e históricamente su superación revolucionaria; así, el proletariado es pensado como Sujeto histórico-universal a la espera de que su objeto (el modo de producción capitalista) dé la señal de su propia aniquilación. Pero ello nunca sucederá porque el código ascético de la revolución marxista, de la revolución diferida, es el mismo que el código productivista teleológico del sistema.

Al convertir la revolución en un fin "objetivo", al presumir una exigencia radical que se realizará en una totalización futura, el marxismo se niega a reconocer que el Hombre -en su rebelión- ya está, ahí, entero. No es cierto que Marx haya "superado dialécticamente" la Utopía, conservando de ella el "proyecto" dentro

de un modelo "científico": Marx escribió la revolución según la ley, y no hizo la síntesis entre ese plazo -"por ley"- necesario para su revolución, y la exigencia pasional, inmediata, de la Utopía. Cualquier tipo de síntesis entre la Ley y la Utopía es imposible, lo único que Marx acabó conservando fue el código de la Economía Política. En otras palabras, Marx no teorizó "objetivamente" sino que objetivizó la subversión radical de su época en una revolución dialéctica a largo plazo, a imagen y semejanza de la Economía Política. Por eso, la poesía y la Utopía social siempre se han encontrado alejadas del marxismo, porque para ellas el contenido del Hombre liberado tiene menos importancia que la abolición de la separación entre presente y futuro: la revolución es goce aquí y ahora, la aceptación de la vida y la muerte, la actualización del deseo, y todo ésto es incompatible con un calendario político de la revolución.

Para el marxismo siempre hay alienación (insuficiencia), y siempre, también, la esperanza mesiánica de lo "otro total" en el futuro. Sin embargo, para la Utopía todos los hombres y todas las sociedades están ya completos en cada momento social en su radical exigencia simbólica; aquí se rechaza re-encontrar o ganar una esencia perdida (valor de uso), así, como el ganar o acumular revolución dentro de un tiempo lineal e irreversible. Lo que la Utopía pretende no es ganar poder, sino ganar la palabra contra el Poder y contra el "principio de realidad" (que es la fantasía del Código dentro de su imaginario "universal"). La Utopía no quiere más que la palabra, para perderse en ella⁽²¹⁾.

NOTAS AL CAP. I:

(1) Lo que pretende este capítulo es exponer en secuencia lógica las principales ideas y argumentos de Baudrillard, respetando al máximo el espíritu y lenguaje de los textos. Por ello, el entrecuadrado que aparece en este capítulo tiene la misma connotación que Baudrillard le otorga en sus escritos, es decir, como señal que nos advierte de la ideologización o inoperancia de ciertos términos o conceptos (desde la perspectiva baudrillardiana, por supuesto).

(2) "Cada grupo o individuo, aun antes de asegurar su supervivencia, se halla en la urgencia vital de tener que actuar como sentido en un sistema de intercambios y de relaciones. Simultáneamente con la producción de bienes, existe una urgencia de producir significaciones, sentidos, de hacer que el uno-para-el-otro exista antes de que el uno y el otro existan para sí mismos". Baudrillard Jean. "Crítica de la Economía Política del Signo". Ed. S. XXI; México, 1987. Cap. "La génesis ideológica de las necesidades", pág. 69.

(3) "De hecho, el "mínimo vital antropológico" no existe: en todas las sociedades, está determinado residualmente por la urgencia fundamental de un excedente...". Ibidem, pág. 77.

(4) Baudrillard nos resume su noción de lo simbólico así: "[...ninguna afinidad del mismo orden vincula el intercambio simbólico y el valor de uso; muy al contrario, puesto que el uno implica la transgresión del otro y el otro la reducción del primero...] [...que lo simbólico no es valor (positivo, autonomizable, mensurable o cifrable), sino ambivalencia (positiva y negativa) en el intercambio personal, y que como tal se opone radicalmente a todos los valores]". Cap. "Aportaciones a una teoría general"; Op. Cit., pág. 144. Obsérvese entonces, que "lo simbólico" es una noción problemática desde el punto de vista de su captación conceptual; en efecto, el "intercambio simbólico" al ser sinónimo de transgresión de todo valor, sólo podría ser aprendido en la práctica del mismo. A su vez, esta experiencia no podría perdurar como narración, porque -por principio- se basa en el gasto y quema de todo referente. Esta esencia simbólica, complica nuestra labor expositiva del pensamiento de Baudrillard ya que -toda la crítica que él realiza- la hace teniendo como plataforma previa lo "simbólico"; por tanto, reseñar su discurso a cabalidad implicaría abarcar-comunicar esta noción de lo "simbólico". Por el momento, nos conformaremos con esta "definición" negativa de lo "simbólico"; pero a lo largo de todo este trabajo, volveremos una y otra vez al problema para desentrañar y entender esta acción inefable.

(6) "...en suma, los objetos no agotan jamás su posibilidades en aquello para lo que sirven, y es en este exceso de presencia donde adquieren su significación de prestigio, donde "designan" no ya el mundo, sino el ser y la categoría social de su poseedor". Cap. "Función-signo y lógica de clase": Op. Cit., pág. 5.
Es esta situación de "designación" lo que le sirve a Baudrillard para declarar insuficiente e ideologizado al marxismo: asimismo, es contra esa situación de "designación", que enarbola el "intercambio simbólico" como la única posibilidad de subversión.

(6) "El sentido no toma jamás su origen en la relación, que es propiamente la relación económica, es decir racionalizada en términos de elección de cálculo, entre su Sujeto dado a priori como autónomo, consciente, y un objeto producido con fines racionales, sino en una diferencia, sistematizable en términos de código, y ya no en términos de cálculo, una estructura diferencial en la que se funda la relación social, y no el sujeto como tal." Cap. "La génesis...": Op. Cit., pág. 70.

(7) "¿Qué significa el concepto de "fetichismo de la mercancía", sino la idea de una "falsa conciencia", de una conciencia consagrada al culto del valor de cambio...] [...lo que supone en alguna parte el fantasma ideal de una conciencia no alienada, o de un status objetivo "verdadero" del objeto: su valor de uso. Por doquier aparece, esta metáfora fetichista implica el fetichismo de un Sujeto conciente o de una esencia del Hombre, una metafísica de la racionalidad que fundamenta todo el sistema de valores cristiano-occidentales". Cap. "Fetichismo e ideología": Op. Cit., pág. 90.

(8) Cfr. en general el Cap. "Más allá del valor de uso". Op. Cit.

(9) "Marx ha demostrado que la objetividad de la producción material residía no en su materialidad, sino en su forma. Ese es el punto de partida de toda teoría crítica. La misma reducción analítica debe ser hecha de la ideología: su objetividad no reside en su "idealidad", es decir en una metafísica realista de los contenidos de pensamientos, sino en su forma...] [...La ideología es de hecho todo el proceso de reducción y de abstracción del material simbólico en una forma; pero esta abstracción reductora se da inmediatamente como valor (autónomo), como contenido (trascendente), como representación de conciencia...]. Cap. "Hacia una crítica de la economía política del signo": Op. Cit., pág. 168.
Agregamos nosotros: esa forma de la que puede nacer toda crítica es la Forma-signo, constantemente encubierta por el discurso económico como forma-mercancía y forma-objeto.

(10) Baudrillard nos habla del origen del proceso ideológico y de la reificación del material simbólico en el Cap. "La subasta de la obra de arte"; Podría parecernos desproporcionado el establecer una teorización general a partir de estos eventos extraordinarios, sin embargo, recordemos que para Baudrillard el conjunto de la vida social se debe leer desde el gasto de lo excendentario, y no, desde desde la producción ordinaria de lo necesario.

(11) "La equivalencia se ha convertido simplemente en polivalencia, a la vez que se opone de manera igualmente radical a la ambivalencia". Cap. "Hacia una crítica..."; Op. Cit., pág. 175.

(12) "El Código deviene en este esquema director la única instancia que habla, que se intercambia a sí misma y se reproduce a través de la disociación de los dos términos y la univocidad (o la equivocidad, o la multivocidad, poco importa: a través de la no ambivalencia) del mensaje.". Cap. "Réquiem por los media". Op. Cit., pág. 218.

(13) Cfr. el Cap. "Diseño y entorno o la escalada de la economía política". Op. Cit.

(14) "El proceso del valor equivale, pues, a una organización fantasmática... [...de abolición de la diferencia y de la dimensión simbólica. El valor es totalitario. Excluye la ambivalencia...] [...Pero esta ambivalencia asedia por doquier la esfera del valor. Ella es la que resurge (así sea en filigrana) en el desaliento]". Cap. "De la realización de deseo en el valor de cambio"; Op. Cit., pág. 255.

(15) Si en la "Critica de la Economía Política del Signo", Baudrillard analiza y cuestiona el nivel necesidades/valor de uso, en "El Espacio de la Producción", se avocará a ampliar sus conclusiones al nivel de producción/trabajo útil; se trataría pues de una secuencia discursiva entre ambos libros. Y al igual que su crítica del objeto descansaba en el descubrimiento de la Forma/objeto como "contenido" simulado de la Forma/signo, así, en este libro se aplica la misma relación entre trabajo útil y código productivista: recordemos que, según Baudrillard, hacer crítica es criticar las Formas más allá de la ideologización de sus "contenidos", si en el primer libro se centró -no en el consumo de tal o cual objeto o mensaje- sino en la Consumtividad, ahora, se centrará en el código de la Productividad en cuanto tal. Cfr. la Introducción y el Cap. I "El concepto de trabajo"; y especialmente, para el problema de la noción de "tiempo libre" en Marx (caracterizado por Baudrillard como "desublimación represiva"), ver el apartado "Ética del trabajo - Estética del juego". Jean Baudrillard. "El Espacio de la Producción". Ed. Gedisa: México, 1983.

(16) Cfr. el Cap. II "La antropología marxista y la dominación de la naturaleza". Op. Cit. Obsérvese la continuidad entre los dos libros examinados: Si en la "Critica de la Economía Política del Signo" se afirmaba que la "Naturaleza ha muerto", que es un simulacro fetichizado, es decir, significado mediante el trabajo ideológico; ahora asistimos a esa muerte de la naturaleza desde su raíz: el código productivista. La lógica es la misma: en tanto que ya no hay Naturaleza, resulta obsoleto hablar de naturaleza/esencia humana, de contenidos (valor de uso, trabajo útil, etc.), y por tanto, habría que hacer crítica de todas estas nociones encubridoras -centralmente- del marxismo. Esta "desaparición" de lo natural, y sus implicaciones, serán punto central del Cap. III de esta Tesis.

(17) Cfr. el Cap. III "El materialismo histórico y las sociedades primitivas" y el Cap. IV "En torno al modo feudal y arcaico"; Op. Cit.

(18) Este inciso es un resumen de los apéndices "Epistemológicos" de los cuatro primeros capítulos; págs. 45, 67, 89, 113, respectivamente.

(19) "Hasta los situacionistas, los únicos que, sin duda, intentaron discernir esta nueva radicalidad de la economía política en su "sociedad del espectáculo", se refirieron todavía a la lógica "infraestructural" de la mercancía: de ahí su fidelidad a la clase proletaria...] [...ilógica si el concepto de espectáculo se toma, como tomó en su momento Marx el de mercancía, en toda su radicalidad, como proceso de abstracción social generalizada de la que la explotación "material" no es sino una fase particular]". Cfr. el Cap. V "El marxismo y el sistema de la economía política", apartado "La tercera fase de la economía política"; Op. Cit., pág. 129. (Para el problema siguiente de la "mutación" del capitalismo, véase las págs. 133-138, del mismo apartado).

(20) "...la autonomización de lo económico es común al capitalismo y al marxismo". Ver Cap. V "El marxismo y..."; apartado "Lo económico como ideología y modelo de simulación"; Op. Cit., pág. 159.

(21) Cfr. los apartados "La teoría marxista y el movimiento obrero: el concepto de clase" y "La revolución como finalidad: el suspense de la historia"; *Ibidem*.

CAPITULO II.

CONTRADICCIONES INTERNAS EN EL PENSAMIENTO BAUDRILLARDIANO.
EXPLICACION Y CRITICA. (1)I. PREMISA BASICA: LA AUTOGENERACION DEL CODIGO Y LA
IMPOSIBILIDAD DE SABER SU ORIGEN.

Según Baudrillard, el Código *clasifica y discrimina, reúne y combina entornos y conjuntos de objetos/signos (Metadiseño); el Código se desdobla y simula, no solo a la naturaleza, sino a los propios discursos pseudo-libertarios que se fundan en esa naturaleza ya fetichizada; el Código se interioriza como subjetividad y nos fuerza a comportarnos (respecto a nosotros mismos) como objetos/signo; el Código nos impide un intercambio directo y concreto con el otro, y nos condena a buscar una redención social abstracta a través de objetos.*

Pero, ¿Qué o quién es el Código? ¿Cuál es su origen y en dónde se fundamenta?. A lo largo de su discurso, Baudrillard maneja dos aproximaciones en torno a estas cuestiones:

a) El Código, se nos dice, *no es más que la lógica que se actualiza con el intercambio generalizado de objetos/signos de consumo, y esta lógica o código semiótico no podría ser mas que tautológica en tanto compuesta por objetos/signos tautológicos que -fetichistamente- se autoproclaman positivos, sustanciales y asignificados (Forma/objeto).* Tal vez, entonces, si examinamos el origen del objeto/signo, podremos descifrar el origen del Código: ante todo, sabemos que *el objeto/signo es producto de un trabajo ideológico, que se realiza como la operación suntuaria que lleva a cabo la clase privilegiada a través de su peculiar gusto (la*

transmutación transeconómica por la quema del valor económico); sin embargo, se nos advierte que: si el gasto de los privilegiados alcanza niveles transeconómicos (no-objetuales), es por su previo monopolio aristocrático del Código, ajorcido como el privilegio absoluto de manipular los signos. Sería pues, esta exclusividad del consumo/directo aristocrático lo que rompería la reciprocidad social e instituiría el Poder, generando al objeto/signo como consumo/indirecto para la clase subordinada.

Por tanto, no son los intercambios individuales de objetos/signos (valores de cambio/signo), generalizados por toda la sociedad, lo que daría origen al Código. Por el contrario, el Código es el generador del objeto/signo en tanto monopolio de la clase privilegiada; la cuál contaría con el monopolio de los ámbitos de decisión y, por consiguiente, podría significar activamente a toda la sociedad. Pero tampoco es la clase privilegiada la creadora del Código, es decir, no es por gozar de un consumo transeconómico que se genera el Código; nuevamente es lo contrario: es porque previamente existe el Código, que se genera la clase de los privilegiados.

Bajo esta aproximación, el origen del Código queda totalmente oculto.

b) Baudrillard nos ofrece otro enfoque: *Conforme el sistema capitalista se desarrolla, se va gestando un cambio radical (propiamente, una mutación). El sistema de libre competencia, basado en el libre juego de la oferta y la demanda y que hace necesario centrar la atención en los costos del trabajo y el desarrollo técnico para lograr competitividad mercantil, se transforma en un*

capitalismo monopolista donde lo fundamental ya no es ni la técnica ni los costos de producción, sino el control de la demanda. Ahora, bajo el Monopolio, se está en posibilidad de controlar la demanda y, por ahí, de programar/significar necesidades y deseos convirtiendo a la mayoría de la humanidad en fuerza consumtiva abstracta. Tenemos entonces que lo fundamental ya no puede ser el trabajo o la técnica, sino únicamente la capacidad de programar o diseñar las necesidades; en otras palabras, lo fundamental es el Código: el control de los mensajes que no admiten respuesta y, por tanto, son promotores del Poder al fabricar un sentido unívoco que sólo admite subordinación o rechazo. El propio Código monolítico propicia el que la gente siga pensando en el objeto (valor de uso) o la técnica (fuerzas productivas) como lo determinante, porque así, se encubre su dominio.

Esta aproximación resulta tan poco esclarecedora como la anterior; en efecto, si el enfoque anterior simplemente postergaba la explicación por el origen del Código, esta aproximación nos revela un origen del Código a partir de una misteriosa mutación: la técnica genera y precede al Código pero, con ello, se genera a sí misma como un simulacro ideológico que nunca habría tenido positividad.

He aquí el gran misterio del pensamiento baudrillardiano. De una u otra forma, el Código se fundamentaría a sí mismo y lo que se nos pide aceptar como un hecho es que, por doquier que se mire, *nos encontraremos con la Forma/signo: ya como Forma/objeto, ya como Forma/mercancía, ya como Forma/individuo, ya como Forma/representación, etc.; es decir, que en todo encontraremos el*

dominio del significante simulando su propio referente/funcional.
 Por tanto, lo que debemos preguntarnos no es por el origen del Código, sino ¿Por qué es tan complicado saber su origen?.

Recordemos que, según Baudrillard, *hacia el S. XVIII hubo un cambio hacia el entendimiento de y con la naturaleza. Previo a esa época, la sociedad se adaptaba -en un equilibrio de significaciones- a su medio natural; posterior a esa fecha, la naturaleza fue concebida como un objeto a dominar en provecho de un Sujeto teleológico/racional. Es a partir de entonces, que la Naturaleza y el Hombre se convirtieron en signos (factores de producción), donde todo objeto producido es -simultáneamente- un signo que remite a la objetivización técnica de la naturaleza y a la abstracción de todo intercambio simbólico.* Sería este tipo de entendimiento o "racionalidad técnica" (inaugurador de un nuevo principio de relación con la naturaleza) lo que *significaría y detendría la relación simbólica con lo natural y entre los seres humanos, ya que la única lógica que actualiza esta racionalidad es la lógica abstractivante de la producción de objetos bajo el mito de la utilidad: Todo debe ser útil y provechoso para el Sujeto abstracto, pues éste es el único criterio de realidad.* En este sentido, podríamos decir que el Código de Consumo representaría la fase absoluta de esta "Razón técnica", donde la naturaleza en su conjunto, así como los individuos (en su inconciente, sexualidad, pensamiento, etc.), ya no son otra cosa que objetos/signos codificables: programables hasta en "sus" necesidades y deseos.

Es por esto que la pregunta por el origen del Código resulta tan conñusa, es decir, si el Código de consumo es el modo absoluto

de la "Razón técnica", nos encontraremos con un problema lógico: Aparentemente, lo más sencillo sería buscar el origen histórico -la razón o necesidad de ser- de esta "racionalidad técnica", sin embargo, este origen no podría ser hallado ni en la propia técnica, ni en la materialidad en general, ni siquiera a través de la intención o deseo de los individuos; ésto, simplemente, porque todas estas posibles referencias (la técnica, la producción/necesidad, la intencionalidad de individuos a-sociales de inquisitividad racionalista) serían derivados de la propia razón técnica, su resultado implícito. Así pues, no sólo resulta difícil y complicado el encontrar un referente a partir del cuál expliquemos la aparición de la "Razón técnica" (pues como ya vimos, todo referente material o ideal, es más bien producto de dicha racionalidad y no su causa); no, no sólo resulta difícil, es -en rigor- imposible. Es imposible porque la propia pregunta por el origen de la racionalidad técnica es ya, ella misma, un efecto "racionalista" que nos obliga a pensar que todo tiene un génesis y sentido racional, y que la Historia sigue un camino lineal hacia un fin único donde lo determinante es, precisamente, la técnica y su lógica objetiva.

En todo caso, es ese Código productivista de consumo, el enemigo que Baudrillard se propone subvertir a través de la Crítica de la Economía Política General del signo y la Teoría del Intercambio Simbólico. Ya que es imposible conocer el origen del Código, es conveniente saber al menos las características e implicaciones de esa "Razón técnica/Código de consumo", para formarnos una descripción de la misma.

II. PREMISAS DESCRIPTIVAS DEL CÓDIGO A PARTIR DE LA CRÍTICA BAUDRILLARDIANA AL MARXISMO.

De acuerdo con Baudrillard:

1) *No existe separación sujeto/objeto. La Razón técnica al llegar a su fase absoluta como Código productivista de consumo es, simultáneamente, sujeto signifiante y objeto referencial simulado.*

2) *El objeto (valor de uso), es una fabricación del signifiante: labor ideológica que simula un objeto transhistórico y racional, cuya positividad remite tautológicamente al código productivista (Forma/objeto).*

3) *El fetichismo no es la trastocación (conceptual o real) de una "sustancia original racional/humanista". El fetichismo es la propia fabricación de signos que constituyen en su totalidad al objeto; este fetichismo se potencia y consume en la elaboración de una pretendida "sustancialidad natural (valor de uso) que vendría a ser sobresignificada por el valor de cambio". Es por ello que el fetichismo del valor de cambio (Forma/mercancía), no se restringe a éste sino que abarca, también, al valor de uso (Forma/objeto), en tanto significación fetichista potenciada.*

4) *La producción material no es lo determinante, de hecho, es la simulación "natural" que el propio signifiante genera mediante su labor ideológica. Asimismo, la producción de signos (la llamada superestructura) no es un ámbito pasivo condenado a postular significados trascendentales que romitan al referente estructural. El considerar así el ámbito de los signos, le sirve funcionalmente al Código para ocultar su participación activa en la fabricación del objeto/signo. En rigor, lo importante no es si la estructura es lo*

determinante, o si lo es la superestructura; lo importante es que la propia separación entre Objeto, por un lado, y Signo, por la otra, le es funcional al Poder del Código ya que oculta la unidad objeto/signo y el totalitarismo del Significante.

5) La ideología no es algo que se interponga entre nuestras concepciones y un supuesto "referente objetivo". La ideología es la propia labor del Significante al crear todo tipo de referentes (naturales, reales, humanistas, etc.) en los cuáles viene a reflejarse tautológicamente, simulando espacios subversivos.

Por tanto, el Marxismo ocha mano del mito de la "necesidad/utilidad" para subsanar su propio postulado -igualmente mítico- de "enajenación"; es decir, separa y reúne los términos Sujeto/Objeto que ya estaban unidos de antemano en el Código. Con ello, "necesidad/utilidad", se revelan como conceptos vacíos cuya verdadera vocación es apologizar a un "objeto a-significado y naturalmente racional". Así pues, la Crítica de la Economía Política es:

a) Un discurso que, por sus propios términos, es incapaz de acceder a la comprensión del Objeto/signo de consumo y -mucho menos- de comprender el totalitarismo del Código. En suma, el marxismo carece de una teoría unitaria entre la producción material y la producción de signos.

b) Asimismo, la Crítica de la Economía Política es un constituyente ideológico del Código, cuya labor es fortificar el fetichismo de la Forma/objeto. De manera tal, que el Marxismo funge como el promotor del referente simulado donde el significante realiza su univocidad desdoblada. Pero el Marxismo no solo funge,

pasivamente, como constituyente de la forma simulada del significante, opera -también- activamente bajo la forma de Materialismo Histórico para fabricar, de acuerdo al Código productivista, un espejo Universal y Absoluto donde vendría a reflejarse la lógica del Significante sobre su "Imaginario Histórico". Los puntos principales de esta operación son:

b.1) La naturaleza como objeto/signo a dominar es la médula de la Razón técnica; sin embargo, esta "naturaleza" objetivizada, abstracta y servil, siempre es presentada bajo el simulacro de ser un "espacio libertario". Mientras que, el Trabajo técnico/útil, se presenta como la "actividad que libera la concreción humanista de la naturaleza". Incluso actualmente, bajo el Código productivista de consumo, la naturaleza sigue simulándose como un espacio "neutral" que reclama su transcripción, cuando -de hecho- la naturaleza en su conjunto es un simulacro fetichista.

b.2) La racionalización técnica, horizonte de la universalización del trabajo, no solo produce al trabajo abstracto sino -también- al trabajo útil. El cual implica la absoluta comparabilidad en abstracto de toda actividad humana en términos de productividad. El trabajo útil es en esencia, el soporte fetichista/sustancial del trabajo abstracto/cuantitativo y, por tanto, no procede su traslación y generalización hacia otros tipos de sociedad.

b.3) Las sociedades anteriores (primitiva, arcaica, feudal) eran absolutamente ajenas al Código productivista ya que ni la naturaleza, ni sus propios integrantes, ni su actividad, eran pensados y vividos como objetos económico/útiles a los cuales había

que *gestionar o dominar para extraerles un excedente objetivo. El superponerles términos y categorías que no les corresponden, parte del mito ideológico de que nuestra sociedad es el resultado sintético de un proceso histórico "necesario, lineal y racional"; dicho mito falsifica e introduce "escasez, necesidad, poder y gestión económica" a lo largo de toda la Historia, para justificar su "proyecto revolucionario":*

"El sujeto del Trabajo (Proletario), conciente de sí como genericidad absoluta, debe gestionar su trabajo y dominar racionalmente la naturaleza, para así, trascender al reino de la abundancia y cada uno pueda disponer de sí libremente para auto-producirse como contenido auténtico".

Todos estos mitos "revolucionarios" (fortalecedores del Objeto y cómplices del dominio del Código), no hacen mas que acrecentar el Código productivista de consumo actual ya que proyectan una "liberación" ya realizada por el Código. "Libertad" que cobra la forma de una total auto-disponibilidad del individuo abstracto para auto-producirse como objeto económico "auténtico", a través de un consumo objetual que niega todo intercambio simbólico.

6) El Materialismo Histórico supone, entonces, el desdoblamiento de conceptos (que únicamente podrían tener sentido dentro de una sociedad técnico/productivista como la actual), a lo largo de la Historia de sociedades radicalmente distintas e, incluso, contrarias a toda lógica de producción, desarrollo técnico, escasez o necesidad. En este desdoblamiento de conceptos se implica la absolutización del Código, y con ello, la puesta en escena de la

Historia como modelo de simulación. Esta puesta en escena de la Historia contiene 3 puntos nodales:

a) *La Forma/representación (Concepto) se hace pasar como la traducción directa de la Forma/producción ("referente objetivo"), de la misma manera en que el significante simula su significado trascendental y su referente natural: "Es la propia realidad objetiva la que exige el desarrollo de las fuerzas productivas, y todos los conceptos -para ser verdaderos- deben representar este movimiento objetivo en su necesidad racional". Cayéndose, entonces, en lo imaginario del Signo: "la verdad objetiva".*

b) *Esta complicidad encubierta entre "concepto y realidad", es la base por la que el Materialismo Histórico se convierte en una Religión del Sentido: la Historia toda queda convertida en una linealidad unívoca y progresiva que, justamente, tomaría conciencia de sí en el momento en que se dispone de las condiciones objetivas para consumir su fin o tendencia absoluta. Por tanto, una Religión del Sentido, totalmente hegeliana.*

c) *Finalmente, un pseudo-proyecto libertario, que ubica al Proletariado como el Sujeto de la Historia pero que, sin embargo, lo condena sistemáticamente a subordinar su liberación al desarrollo de las fuerzas productivas. Proyecto "revolucionario", que no se percata de que bajo el dominio del Código, la producción y la explotación económica de los proletarios ya no es lo determinante; y que, además, no se percata de que con su puritana adoración al trabajo y al productivismo, reprime cualquier tipo de subversión radical utópica.*

Así pues, al exponer los puntos principales que Baudrillard le critica al Marxismo, hemos dibujado un perfil negativo del Código a partir de considerar cómo y desde dónde NO debe criticársele. Ahora estamos en condiciones de averiguar si Baudrillard es coherente con sus premisas al momento de desarrollar su crítica al Código (recordemos que, para Baudrillard, la crítica al Marxismo es simplemente un paso previo en la elaboración de la crítica al Significante). Es decir, Baudrillard será coherente consigo mismo, en la medida en que su crítica al Código no caiga en ninguno de los puntos o argumentos en donde se apoya el Marxismo, porque de no cumplir esta condición, la teoría y la Subversión propuesta por Baudrillard contra lo que él llama el Código, no sería más que otro discurso "fetichista/ideológico" funcional al Poder del Significante.

III. PLANTEAMIENTO GENERAL DE BAUDRILLARD PARA SU CRITICA AL CODIGO.

Los individuos no buscan, primordialmente, satisfacer sus necesidades privadas a través de la producción y consumo de objetos. Toda referencia a esta diada (necesidad/producción) es caer en la simulación del Código; dado que la producción no es referente, ni tampoco lo es el sujeto privado de racionalidad teleológica, debemos considerar que aquello que llamamos individuo es tan sólo la conjunción de determinaciones sociales previas a él. Cada uno de nosotros es, en la medida y el modo en que nos relacionemos con esta socialidad que nos antecede y desborda. La actividad fundamental a través de la cuál se logra este vínculo con lo social precedente,

sólo puede ser el Consumo (si lo social no ha sido producido por nosotros para nuestros fines privados, y si es su cercanía la que nos permite ser, resulta obvio que la única relación posible de reconocimiento con lo Social sea de tipo consumtivo). Pero recuérdese que este acto consumtivo, no tiene nada que ver con el producir objetos útiles que serán consumidos en provecho de un Sujeto aislado/necesitado, ni tampoco con la circulación o intercambio de objetos/valores de cambio que arrojarán una ganancia. El Consumo al que nos referimos es un consumo directamente social, un consumo que no se petrifica en el objeto ni en el individuo, sino que fluye en tanto socialidad (nuestro diluirnos antagónica y recíprocamente, en el océano de socialidad). Lo que se realiza en este consumo es un intercambio social inmediato, sin que medie como central el objeto o el telos individual: a esto es lo que llamamos intercambio simbólico. El intercambio simbólico es lo fundamental para cada uno, incluso más allá del preservar la vida, puesto que no estamos regidos "naturalmente" por una esencia humana productiva/trascendental; se trata simplemente de nuestro vínculo con la absoluta socialidad que nos constituye. Así pues, ni la metafísica productivista del trabajo útil, ni la metafísica objeto/necesidad, ni la metafísica del dominio de la naturaleza como "modelo libertario".

Sin embargo, con la aparición de la Razón técnica y del Código del Consumo, se instituye el objeto como sustancialidad positiva, y con ello, se instaura una lógica de Poder y dominación puesto que la fluidez del intercambio simbólico se petrifica. Pero, a pesar del trabajo ideológico donde la Forma/signo se desdobra en su propio

significado/referente, descubrimos que el supuesto objeto positivo no es más que la conjunción de significaciones (Objeto/signo), lo que implica las siguientes tareas: 1) Revisión crítica del Marxismo. 2) Ubicar que lo decisivo es el dominio del Significante, es decir, el monopolio del Código.

La crítica al Código empieza con la crítica a la Lingüística estructural (Esquema de Jakobson), donde aquél que tiene el Código en su poder subordina al otro; es decir, el poder se instaura cuando la palabra no puede ser devuelta. Asimismo, encontramos que los medios de comunicación (al igual que la objetividad) no descansan sobre contenidos sustanciales, sino sobre la Forma/signo, es decir, que no importa qué mensajes sean transmitidos, todos ellos serán conformados bajo la lógica del significante: mutarán en modelos burocráticos/universales programables, puesto que no tendrán respuesta directa. Así pues, el camino subversivo -frente a un Código que tiende a dominarlo todo- sólo puede ser quemar el objeto para restaurar la socialidad directa del intercambio simbólico (más allá del valor/uso/cambio/signo), y restituir la capacidad de respuesta directa y espontánea, dentro de un ambiente de fiesta y gasto de excedentes. En suma, la reivindicación de la exigencia utópica por encima de la reivindicación "revolucionaria objetiva".

Observemos ahora, los puntos básicos formulados por Baudrillard, cuestionándolos desde sus propias premisas. Para ello, abordaremos temas ya expuestos en las sinopsis del capítulo anterior, a la luz de este planteamiento general.

IV. PREGUNTAS A LA CRITICA BAUDRILLARDIANA DEL CODIGO.

1) *El intercambio simbólico implica una comunicación con lo social.*

¿Con quién se realiza el intercambio?: ¿Puede una sola persona vincularse con su ser social antecedente, o necesita de otros?. En caso de necesitar de otros ¿Puede ser cualquiera o debe ser seleccionada esta persona por un cierto criterio?. De cualquier modo, ¿Cómo sabré(mos) si lo que realiz(o)-(amos) es, en efecto, un intercambio simbólico y no un mero simulacro codificado?. ¿Existe una persona o criterio que nos lo pudiera indicar?.

2) *La quema del objeto es fundamental para establecer una relación personal directa.*

¿Cuántas veces debe ser quemado el objeto?. Si es solo una vez, entonces, los participantes deben morir al primer intercambio porque -de sobrevivir- tendrían que producir objetos para el próximo intercambio, pero ya lo habrán reprimido con su actuar técnico (ya no será espontáneo sino racional/teleológico).

Por otra parte, si el objeto (su quema) es lo fundamental para el intercambio simbólico ¿Cómo podían las sociedades anteriores realizar este tipo de intercambio, si ni siquiera les pasaba por la mente la concepción del Objeto?. En efecto, si el objeto es un trabajo ideológico significativo que surge "misteriosamente" en el S. XVIII con la Razón técnica, tendríamos que pensar que había objetos a quemar en las sociedades anteriores y, por consiguiente, tendría el Código que haber existido antes de dicho siglo, con lo cual, estaríamos admitiendo que el Materialismo Histórico no es un total simulacro.

¿Puede existir el intercambio simbólico sin objetividad?.

3) *El ser social se determina desde el gasto de excedentes y no desde lo necesario/subsistenciario.*

Nuevamente nos encontramos con la misma cuestión: si el intercambio simbólico no tiene conciencia de lo necesario (que es un concepto vacío ideológico), ¿Cómo puede saber lo que es excedentario?.

Podríamos decir que todo objeto es de por sí un exceso, ¿Pero un exceso respecto a qué?. Si es respecto a las relaciones directas y ambivalentes de lo simbólico, tendríamos que volver a preguntar ¿Puede existir intercambio simbólico sin objeto?. De ser negativa la respuesta, el objeto no sería excesivo sino necesario para este tipo de intercambio. Además, ¿Cómo puede resultar excesivo el objeto si, básicamente, es nada (conjunción insustancial de significaciones)?.

4) *El gasto de los privilegiados y el monopolio del Código. El problema del Poder.*

Si el gasto de los privilegiados (gasto aristocrático) es lo que produce al Código, ¿No querría decir ésto que, a fin de cuentas, si existen sujetos sustanciales que dominan?. Es decir, si es la clase privilegiada la que domina a voluntad, implicamos -forzosamente- que realmente hay individuos positivos que ordenan o significan el Mundo bajo el telos de asegurar su dominio. Lo cuál contradiría la premisa de que el individuo es conjunción de determinaciones previas y que, el sujeto teleológico, es una trampa/simulación codificada. Además, ¿No resulta incongruente que sean esos sujetos/dominantes los que más se aproximan, en su gasto transeconómico, al intercambio simbólico?.

Por otra parte, si es el Código el que genera a los privilegiados, ¿No significaría ésto que es realmente objetivo?. Es decir, que aunque invisible e impersonal, tendría realmente una objetividad sustancial propia y no sólo un simulacro de la misma.

Finalmente, si consideramos como simultánea la creación o fusión Sujeto/Objeto en el Código de consumo ¿Por qué no apareció este Código completamente realizado desde el S. XVIII, o incluso antes?. En otras palabras, si el Código en tanto Sujeto/Objeto permanente, no tiene ningún tipo de necesidad (que es, en todo caso, su simulacro para dominarnos), qué le impidió aparecer directamente sin la mediación de la época industrial, o bien, aparecer como Imperio semiótico en un siglo anterior ¿Tiene, a fin de cuentas, una necesidad histórica el Código?.

5) *El monopolio de la palabra; y la respuesta como subversión.*

Ahora Baudrillard toma al objeto "por lo que es": una fabricación semiótica. Por tanto, lo importante es devolver la palabra ya que el significante simula su interlocutor cautivo. ¿Pero qué pasa con el objeto? ¿Qué es ahora lo subversivo, la quema del objeto o la devolución de la palabra?. De lo que se trataría, semióticamente hablando, es que la palabra no se convierta en modelo universal abstractificante, y para ello, es preciso devolver la palabra espontánea y ambigüamente para que no se petrifique, e instaure Poder. Sea que se trate de la palabra en cuanto tal, o de la palabra como objeto/signo, las dudas siguen siendo similares: ¿A quién se le devuelve la palabra? ¿Quién o qué controla los medios de comunicación?. Es decir, todas las preguntas que se han formulado a propósito del objeto, son pertinentes respecto a estos modelos

abstractificantes de comunicación. Finalmente, ¿Es coherente escribir (aludir siquiera) sobre una teoría del intercambio simbólico? ¿No se convierte el propio llamado por la utopía y la espontaneidad en su contrario, esto es, en un modelo abstracto/burocrático?.

6) *La irreductibilidad de las sociedades anteriores al Código.*

Baudrillard nos afirma que las sociedades anteriores a la nuestra no pensaban su vida bajo la escisión sujeto/objeto, ni poseían una racionalidad técnica. De ahí que, Baudrillard, postule que todo el Materialismo Histórico es un simulacro absolutizador del significante.

Sin embargo, si no tenían noción del objeto, ni de lo necesario, ni de la palabra abstractificante, ¿Cómo podían realizar la quema de excedentes, los sacrificios y la comunicación espontánea?. Si admitimos que las sociedades anteriores no pensaban en términos económicos, debemos admitir -entonces- que tampoco pensaban en términos baudrillardianos, ya que éstos requieren de lo económico para ser destruido en el intercambio directo.

Podríamos decir que esas sociedades realizaban sus intercambios simbólicos de manera natural: natural, porque los individuos lo hacían de acuerdo a una espontaneidad inmanente; y, natural, porque se remitían a una naturaleza no fetichizada. ¿Pero acaso esto no implicaría que consideramos una cierta esencia humana y una cierta naturaleza como referente?. Lo cual contradiría nuestras premisas que nos advierten sobre la pertenencia de estos términos dentro de la metafísica occidental.

¿Es igual el intercambio simbólico del pasado al posible intercambio simbólico actual?

Si es diferente, quiere decir que la naturaleza (humana y objetiva) eran simbólicamente sustanciales en el pasado, pero ahora con el Código, esta capacidad natural para realizar intercambios simbólicos se ha perdido. Con ello, estaríamos reproduciendo el mito de una supuesta esencia humana que busca re-encontrarse a sí misma.

Si son iguales, quiere decir que el intercambio simbólico se mantiene inalterado a lo largo de las vicisitudes históricas. Con ésto caeríamos en el mito de un valor de uso transhistórico separado de la Historia.

¿Y cómo es que estamos epistemológicamente preparados para comprender el intercambio simbólico de los primitivos?

Si no hay explicación alguna, se trataría de una revelación. Si decimos que el dominio del Código a llegado a tal nivel que podemos ver el fundamento de la Historia en general, estaremos repitiendo, justamente, lo que se le ha criticado al Materialismo Histórico. En ambos casos, estaremos siguiendo los pasos míticos de toda Ciencia que se fundamenta de manera tautológica, sin salir del ámbito "marxista/hegeliano" que considera a nuestra época como la privilegiada ya que podría ver y teorizar lo que ninguna otra: que lo fundamental es lo simbólico. Estaríamos, pues, ejerciendo el mismo "imperialismo" pero con contenidos diferentes.

7) *El Marxismo más allá de sus contenidos economicistas. Crítica de la Economía Política General del Signo.*

Baudrillard se cuestiona si puede aún conservarse la forma del marxismo más allá de sus contenidos, y examina la posibilidad de que

la técnica -en su fase monopólica- muta en palabra/codificada capaz de anteprogramarlo todo. Lo que deberíamos de preguntar es: ¿Por qué es aún necesario el preocuparse de Marx?. Es obvio que, si seguimos nuestras premisas, Marx -en su totalidad- representa un falso problema; en efecto, ¿Qué puede conservarse de la Crítica de la Economía Política y del Materialismo Histórico, si la materialidad económica y la Historia son simulacros del Significante? ¿Para qué examinar el pasado del capitalismo o del Código, si la propia intencionalidad de estas preguntas nos encadenan en la perspectiva de una historia lineal y totalitaria?.

Si el monopolio de la palabra surge de un estadio técnico previo, quiere decir ésto que: ¿Alguna vez la técnica y la materialidad fueron sustanciales/determinantes y no simulacros/significados? ¿Alguna vez hubo historia lineal/hegeliana, pero ahora ya no la hay?. Y si la etapa técnica fue sólo un paso previo del Poder del Código como Objeto/signo (sujeto/objeto), cuya unidad nos posibilitaría comprender la fusión simbólica sujeto/objeto primitiva ¿No sería todo esto dialéctica hegeliana?.

B) *Los caminos de la subversión.*

Baudrillard nos dice que la sociedad semiúrgica actual, es incapaz de dar salida a la palabra y que, dentro de esta sociedad, se forman grupos de marginados irresponsables que están en posibilidad de hacer acto de subversión al quebrar la ley del Código y hablar hasta perderse en la palabra utópica.

¿Qué obliga al Código a dar salida a la palabra si, precisamente, simula a sus interlocutores? ¿No es, acaso, en su no dar salida a la palabra donde el Código cobra su fuerza tautológica

y no su debilidad? ¿O tal vez se trata de un movimiento dialéctico interno del propio Código, y nó de una subversión desde fuera de éste?. Por otra parte, ¿Qué obligaría a los marginados a ser subversivos? ¿Una naturaleza humana reprimida?.

¿Y cómo lograrían esta subversión si son ya Objetos/signo, fuerza consumtiva programable, dentro de un simulacro de naturaleza?. Porque -siguiendo la cuestión- el que sean marginados del consumo/palabra de los privilegiados, no los excluye de la subordinación al Código, al contrario, son ellos (los marginados) los más proclives a desear objetos/signo y derechos privados sancionados institucionalmente.

Además, decir "marginados" ("jóvenes", "negros", "mujeres", "homosexuales", etc.), ¿No estaría implicando crear modelos autoritarios (clasificaciones objetivizantes), como aquello de "clase proletaria"? Por último, si no se trata de ganar o acumular revolución, sino de perderla en la palabra espontánea y directa: ¿Para qué escribir libros al respecto?.

V. CONTRADICCION ENTRE EL DESARROLLO Y LAS PREMISAS CRITICAS.

Resulta, entonces, que Baudrillard no es congruente con sus propias premisas críticas pues -según éstas- hay que ir y pensar más allá de la separación economicista sujeto/objeto: ir más allá del fetichismo de la metafísica occidental, es decir, de la reconciliación mágica de un Sujeto trascendental a través de la apropiación y gestión de una objetividad natural-positiva. Sin embargo, Baudrillard al desarrollar su crítica al Código, siembra y revive la llamada metafísica occidental en todo lugar y momento; en

otras palabras, Baudrillard, no puede deshacerse ni del objeto ni del Código, simplemente porque su propuesta subversiva no tiene sentido sin éstos. Es por ello, por hacer necesario el totalitarismo del Código, que el discurso baudrillardiano acaba encubriendo y subordinándose al llamado Código de consumo.

Se considera al objeto como insustancial para, luego, otorgarle la suficiente sustancialidad como para ser destruido; se considera al individuo como insustancial para, luego, otorgarle a la "clase privilegiada" un poder subjetivo/sustancial; se nos dice que la Historia no es lineal, ni epistemológicamente hegeliana, pero - sin embargo- se fabrica una Historia que desemboque en el intercambio simbólico baudrillardiano; no podemos considerar una esencia humana ni una naturaleza como referentes absolutos, ya que ambos son simulacros del Código, más, sin embargo, ambos aparecen al momento de analizar sociedades "pre-codificadas"; no debemos guiarnos por el determinismo economicista, pero nos valemos de él para explicar el origen del Código; se propone la libre palabra simbólica pero matamos toda posible espontaneidad al teorizarla y, además, presuponemos que somos los únicos que podemos saber qué es y qué no es intercambio simbólico. Al igual que el Código que se ha propuesto criticar, Baudrillard, no deja lugar a la diferencia incluso dentro de su propio reclamo por la misma. En suma, Baudrillard no se percata que lo desechable y lo reciclable, también serían funcionales al Código de consumo.

VI. INSUFICIENCIA CONCLUSIVA DENTRO DEL PROPIO DESARROLLO CRÍTICO.

Baudrillard no sólo es incongruente frente a sus premisas, lo es también respecto a las conclusiones que se desprenden de lo expuesto en su crítica al Código:

Examinando este desarrollo, encontramos que Baudrillard reproduce los puntos que le critica a lo que él considera el Marxismo; simplemente procede a invertir los términos, conservando su forma. En efecto, Baudrillard se apoya en una esencia humana metafísica trascendental, sólo que de signo irracional; asume un valor de uso sustancial-incomparable, sólo que este valor de uso requiere inmanentemente su destrucción en vez de su uso; reproduce la linealidad histórica del Código productivista, sólo que -ahora- hay que buscar la redención en el consumo simbólico y nó en las fuerzas productivas, ahora debemos reconciliarnos con un pasado inalcanzable en vez de un futuro inalcanzable; por último, asume el código de la "clase revolucionaria", solo que ahora es la "clase de los marginados" la subversiva, clase que buscará -por predestinación histórica- la revolución como pérdida y nó como ganancia.

Si Baudrillard fuese consecuente, no ya con sus premisas sino con su propio desarrollo, tendría que concluir algo semejante a lo siguiente:

"La naturaleza humana sólo puede re-encontrarse a través del sacrificio del objeto. Esto debe ser así, ya que el objeto impide nuestra relación directa con lo social absoluto; sin embargo, la humanidad -por naturaleza- está condenada a necesitar de objetos, incluso a ser ella misma. objetividad. Por ello, la naturaleza

humana es esencialmente trágica, ya que el estar atada a la necesidad objetiva significa que, al desprenderse libertariamente de este lazo, se acercará a lo Absoluto pero siempre bajo la figura de la mortificación. Así pues (aunque Baudrillard no lo acepte), y de acuerdo a su propio discurso, la quema del objeto no sería un acontecimiento colectivo/festivo que pueda ocurrir en uno u otro momento, borrando toda ley y todo Código; la quema del objeto sería, más bien, la finalidad -la Ley/Código trágica- que debe cumplirse una y otra vez, dado que el signo de nuestro ser no sería la festividad/heroica sino el martirio personal".

Es decir, si Baudrillard pudiese en claro la inversión de valores que le efectúa a la llamada metafísica occidental, su argumento tendría que:

a) Asumir explícitamente una Cosmología de la pérdida y el sacrificio, en tanto ley trágica inexorable.

b) Llevar la forma del intercambio simbólico a su consecuencia singular: En tanto que cada uno de nosotros es ya objetos/signo, se puede establecer un vínculo recíproco y antagónico con lo Social a partir de la mortificación o sacrificio continuo de nuestra propia objetividad personal, en un ilimitado desgarramiento existencial.(2)

Hemos visto que Baudrillard no asume en su desarrollo crítico, sus propias premisas fundamentales; asimismo, hemos visto que tampoco es congruente con las consecuencias últimas que arroja ese desarrollo. Examinemos, ahora, cómo tendría que ser formulada una propuesta subversiva en concordancia con las premisas.

VII. PROYECCION DE UNA PROPUESTA SUBVERSIVA EN BASE A LAS PREMISAS.

Si llevásemos las premisas críticas de Baudrillard, hacia un sentido subversivo (como él pretende), tendríamos lo siguiente:

"El Código productivista de consumo surgió espontáneamente, y ahora es capaz de reprimir y simular toda espontaneidad en tanto que puede programarlo todo hasta conformarlo a su imagen y semejanza. Por tanto, la única posibilidad de subversión sólo podría ser el esperar, a su vez, a que la espontaneidad libertaria apareciese de improviso".

En otras palabras, el desarrollo subversivo más coherente con las premisas sería, paradójicamente, un no-desarrollo. Sólo olvidándonos del Código (de su dominio y de nuestro afán de subversión), podremos dar lugar a que la espontaneidad surja. Si desarrollamos las premisas (criticando al marxismo, a la lingüística estructural, a la ciencia, la moda, etc.), no seremos capaces de evitar el estar programando (tal como lo hace el Código) la espontaneidad subversiva, y estaremos creando otro discurso funcional al significante al no rebazar la Forma/signo.

VIII. DESDOBLAMIENTO DE CONCEPTOS Y REFERENTE SIMULADO EN BAUDRILLARD.

La figura de la muerte está presente en el discurso de Baudrillard tanto como elemento de sus premisas: "el ser humano no busca, primordialmente, la subsistencia vital necesaria en base a un cierto instinto de conservación, sino la comunicación directa con la raíz social que lo constituye aún a riesgo de su propia vida"; y como elemento de su propuesta subversiva: "quemar el objeto y

devolver la palabra, implica una relación antagónica donde siempre estará presente la muerte como posibilidad". La muerte, entonces, no es para Baudrillard un fin en sí mismo, sino un elemento imprescindible en la realización del intercambio simbólico. Este intercambio sería un acto social a través del cual re-encontraríamos nuestro ser, ya que en rigor, no poseeríamos una substancialidad que nos autonomizara frente a esta exigencia; en un caso límite, la muerte podría convertirse en la única vía para lograr la comunión.

Esta figura de la muerte que nos presenta Baudrillard, guarda gran semejanza con la concepción de muerte heroica de los antiguos. Aquí es donde empiezan los problemas para Baudrillard: para que el héroe exista, se necesita -primero- que el héroe pertenezca a un pueblo cohesionado internamente; segundo, que el héroe luche contra un pueblo (o poder) enemigo, que amenace la cohesión del primero. Al héroe no le importa ni su vida, ni la apropiación privada de objetos, lo que le importa es salvaguardar (o expandir) la unidad de su pueblo y la integración de él mismo con aquél, incluso más allá de su muerte, es decir, alcanzar la fama.

Baudrillard encuentra un enemigo formidable y universal: El Código que lo domina todo y a todos, el Código que nos impide religarnos con nuestra socialidad simbólica; es "evidente" que todo el Mundo debería estar descontento con la agresión totalitaria del Significante. Sin embargo, hay una cuestión: según Baudrillard, todo el Mundo y todos nosotros somos ya, objeto/signos; por tanto, tendríamos un enemigo pero no un pueblo a donde pertenecer y defender, y ante el cuál podamos celebrar festivamente nuestra muerte heroica.

En suma, la socialidad que trataríamos de defender, sería idéntica a la socialidad codificada que nos agrede. Esta es la imposibilidad que Baudrillard siempre retarda y pospone; lo que él necesita es un pueblo cohesionado de relaciones personales directas, y como obviamente él no puede crearlo (en primer lugar, porque el pueblo debe anteceder al individuo; en segundo, porque de crearlo se convertiría en un Sujeto teleológico/impositivo), lo toma prestado de las sociedades anteriores. Es decir, Baudrillard "desdobra sus conceptos" y pone a pelear a los primitivos, antiguos y feudales, contra el Marxismo y el Código de consumo que "surgerà en el S. XVIII".

Baudrillard nunca aborda explícitamente la cuestión de que esos pueblos que le hacen "frente" al Código, disponen para sus intercambios simbólicos de una naturaleza "pre-codificada", mientras que nosotros en la actualidad, estamos inmersos en un "simulacro fetichizado de Naturaleza". Es decir, constantemente se evade la pregunta por la diferencia entre los intercambios simbólicos del pasado y los posibles intercambios simbólicos subversivos del presente; la evasión se lleva a cabo a través de causarle culpa al lector: en efecto, el lector se identifica con la lucha heroica de las sociedades anteriores ya que pelean contra el Código, que sería nuestro enemigo común, pero simultáneamente no puede dejar de sentir culpa ya que -al ser él mismo un objeto/signo- es cómplice del enemigo (incluso el enemigo mismo). Por si fuera poco, el lector siente la culpable complicidad de un asesinato terrible: la "muerte de la naturaleza como referente".

Leyéndo a Baudrillard, ya no se sabe si pretende quebrar la lógica del Código y propiciar nuestra subversión, o más bien, hacernos sentir culpables porque la heroicidad ha muerto. En todo caso, diremos que es gracias a ese referente simulado que desdobra la contradicción singular de cada uno de nosotros en tanto objetos/signo y la convierte en la contradicción histórica entre dos épocas (que no tendrían nada en común), que el intercambio simbólico presentado como propuesta subversiva puede aparecer bajo el cariz de fresca espontaneidad.

Todas estas contradicciones al interior de los argumentos que Baudrillard presenta, nos hacen pensar si en verdad su discurso da pié a la subversión. Es decir, si la subversión que él plantea se desprende realmente de sus premisas o si, por lo contrario, es un agregado externo que violenta y anula su plataforma teórica.

En todo caso, lo que debemos desentrañar por nuestra cuenta es:

1) Hasta qué punto las premisas permiten pensar en lo subversivo.

2) Qué significa, aquí y ahora (y nó respecto a las sociedades anteriores), el intercambio simbólico y su ambigüedad antagónica.

IX. LA RELACION ENTRE PREMISAS CRITICAS E IDEA DE SUBVERSION.

El punto clave, donde Baudrillard en su afán de subversión le dá la espalda a sus propias premisas, es el siguiente: Baudrillard nos asegura que todo aquello que conocemos por Historia es una re-escritura de la misma, a partir del "mito/científico" enaltecedor de un Sujeto técnico destructor de lo natural y lo simbólico; sin

embargo, a donde tendría que arribarse -bajo la consideración de que las épocas históricas se fundamentan en la comprensión que estas épocas tienen de sí- es que todo postulado sobre el Mundo es, forzosamente, un mito. Es decir, si quiero sostener la afirmación de que la Historia conocida se basa en un cierto Código mítico/racionalista, que reprime los caminos posibles de la Historia al ceñirlos bajo una ley inexorable de progresión teleológica, debo -necesariamente- abstenerme de re-escribir la re-escritura codificada puesto que, no importa los contenidos que yo proponga (simbólico, gasto, pérdida, irracional, etc.) estaré reproduciendo, en mi afán anti-mítico, la forma codificada que he inicialmente criticado.

Lo que se desprende de estas premisas no es la labor de proponer una otra concepción de la Historia, sino el de aceptar a cabalidad que todo sería un mito y que -al ser todo- un mito generalizado, el mito, como "comprensión ideológica falsa" deja de existir. Es decir, que una vez que "verdad y falsedad" tienen el mismo valor de estar ahí, y que lo fundamental es la situación semiótica que nos constituye y a partir de la cual pensamos, deberíamos preguntarnos cuál es la relación entre nuestro ser y el lenguaje. (3)

Resumiendo, hemos visto que Baudrillard elude la cuestión acerca de nuestra constitución como objetos/signos en la pretendida lucha contra el Código:

a) La elude en su desarrollo crítico, cuando evade arribar al martirio como la única forma inmediata de relación con lo social: a

través de la automortificación o sacrificio de nuestra corporeidad como objeto/signo.

b) La elude en sus premisas críticas, cuando evade la cuestión de la equivalencia entre verdad y falsedad; es decir, cuando en vez de preguntarse por la condición de posibilidad de nuestro ser, se remite a una estrategia subversiva (que no por irracional o antagónica) deja de buscar un cierto tipo de reconciliación trascendental. Olvidándose que en tanto objetos/signos, estaríamos constituidos de una "realidad" semiótica que no podríamos perder o ganar como si se tratara de una cosa.

Baudrillard evade sistemáticamente ambas conclusiones porque ninguna dá cabida a una subversión social. En efecto, en el caso de la figura del martirio, es imprescindible la existencia de un Poder que atestigüe nuestro sacrificio (ya sea este testigo un Dios "bueno" o "malo"); en el caso del examen de nuestra condición de Ser, el problema de la subversión no es lo principal ya que lo que se buscaría averiguar es el sentido del ser, independientemente de lo que consideremos subversivo o anti-subversivo. Si bien Baudrillard enaltece la pérdida como estrategia subversiva, no está dispuesto a perder su idea de subversión aún a costa de contradecir sus propios supuestos.

X. EL INTERCAMBIO SIMBOLICO EN SU ACTUALIDAD CRITICA.

Baudrillard se opone a todo poder, y dentro de esta lucha anti-poder, el principal interlocutor/antagonista de Baudrillard es el Estado Stalinista -encubierto en una lectura althusseriana de Marx- lo que permite la confusión Stalin/Marx=Hegel. En todo caso,

es evidente que Baudrillard lucha en contra de la glorificación de la técnica y el productivismo, el culto a la personalidad y la entronización de un cientificismo social que -de manera despótica- rige el destino del individuo por encima de lo que éste pueda pensar o desear.

El Estado Stalinista se corresponde perfectamente con la interpretación baudrillardiana de valor de uso: Los integrantes del Partido son individuales y sustanciales; el Partido alega una "razón histórica" para su dominio: ellos dominan porque son la "vanguardia científica del proletariado" y, el que dominan, es ya la prueba de la razón que aducen; en ellos se resume o culmina el sentido de toda la Historia anterior, y ahora, ellos deben supervisar el abstracto desarrollo de las fuerzas productivas ya que -del desarrollo del objeto económico- dependería el que la humanidad, en un futuro, alcanzase el reino de la "libertad" y la conciliación con su esencia humana reprimida en la fase de "transición". En efecto, el dominio stalinista es un dominio personal, racionalista/cientificista, productivista y mesiánico.

Baudrillard emprende la crítica a este Poder, pero al haber establecido una identidad Stalin/Marx, no puede disponer para su crítica de nada que se refiera a la necesidad histórica, fuerzas productivas, economía, sujeto, enajenación, etc., ya que todas estas referencias son ya (para Baudrillard) instituidoras a priori de Poder. Por tanto, se recurre al Código y, desde éste, nos dice que no sólo el Stalinismo es ideológico sino que todo es ideológico (producción de signos). Es decir, objeto, sujeto, necesidades,

producción, etc., no tienen positividad propia ya que dimanen y refieren a un Código autoritario y tautológico de Poder.

En otras palabras, diremos nosotros, que Baudrillard desenmascara que el Stalinismo no solo no es la oposición al Mercado, sino que es su contraparte/cómplice funcional; que en su remisión/oposición al Estado Stalinista -el Mercado Mundial y los "Estados democráticos"- ocultan su propio y más abarcante autoritarismo.

Esta situación es nombrada por Baudrillard como el que "Todo (objeto, naturaleza, saber, corporeidad, etc.), está movilizado y significado como valor económico del cual hay que ganar un beneficio; todo ahora, está regido por un código productivista al servicio del Código de consumo". Observemos entonces que Baudrillard, al criticar el dominio stalinista "concreto", lo diluye en un Poder mucho más fuerte y abstracto (abstracto por impersonal y por absolutamente generalizado). Se ha desecho, efectivamente, del "objeto sensible/concreto", pero nó de la "objetividad" como Forma/signo. Aquí es, justamente, donde cabe la pregunta que hemos mencionado anteriormente: ¿Cómo podemos subvertir, romper, un Código que nos niega absolutamente como "simbolicidad", pero que simultáneamente, nos constituye absolutamente como objetos/signos movidos a su antojo?.

Ahora aparece el verdadero misterio del intercambio simbólico en su actualidad: El objeto/sensible puede ser quemado, pero aún persiste la forma de la "objetividad" (Forma/signo instituidora de poder al frenar la devolución de la palabra y condicionar el

contexto); para evitar ésto, Baudrillard propone lo que nosotros llamaríamos "una circulación ilimitada de Poder":

Supongamos una relación personal directa entre dos individuos. A se encuentra con B, y ambos pretenden comunicarse entre sí quebrando la lógica del Código. A debe considerar a B como el representante de la socialidad en su conjunto (de esta manera, A se libra del tormento de alcanzar lo Social en el martirio individual), pero -al hacer ésto- B se convierte en un símbolo de objetividad y por tanto representa al poder del Código; A debe otorgarle o donarle a B un poder simbólico, pero luego debe proceder a atacarlo antagónica/simbólicamente en tanto Poder. B, por su parte, acatando las reglas de este juego festivo, debe operar de la misma manera respecto a A.

Considerando este mecanismo, resulta sencillo entender por qué -el llamado intercambio simbólico- debe realizarse entre iguales, en una relación social cara a cara bajo un ambiente festivo, suponiendo siempre un antagonismo y una ambivalencia simbólica ilimitada. Asimismo, se nos aclara el propio proceder metodológico del discurso baudrillardiano: otorgar validez para negarla, y una vez negada, volverle a otorgar validez, así ilimitadamente.

Alejándonos de esta infinita espiral simbólica, diremos que: no porque el Poder circule, cambie y rote rápidamente de un polo a otro, deja de ser objetivo y, tampoco, deja de implicar necesidad. Baudrillard pretende ir más allá de las relaciones que forzosamente deben establecerse en una sociedad de propietarios privados de mercancías, simplemente porque les quita el "objeto": ahora, los propietarios privados siguen realizando sus intercambios

antagónicos, sólo que tienen que jugar a que cada uno de ellos representa al mercado mundial en su conjunto. Baudrillard no sospecha que esa relación "antagónica/ilimitada", no es el resultado de la ausencia subversiva del "objeto/valor"; sino al contrario, es porque la relación social entre propietarios privados es necesariamente antagónica, que se requiere de un objeto/equivalente general ("objetividad/Forma-signo") que regule y dé fluidez a los intercambios (de objetos o mensajes). Por ello, Baudrillard, no puede aceptar que aquello que está proponiendo como subversivo y novedoso -los intercambios personales/antagónicos- ya existen y fluyen gracias al Dinero, al Capital, al Estado, al Mercado Mundial, los cuales no sólo permiten que todos nosotros realicemos nuestros intercambios antagónicos con mayor facilidad y rapidez, sino que también, aseguran su propia preservación y dominio.(4)

NOTAS AL CAP. II:

(1) En tanto que nuestro objetivo en este capítulo es examinar las contradicciones internas del discurso baudrillardiano, consideramos al "marxismo" tal como es interpretado por Baudrillard; este supuesto se mantiene a lo largo de todo el capítulo, a excepción del último apartado. Asimismo, la exposición de los argumentos propios de Baudrillard aparecen en cursiva y resaltados, para diferenciarlos de nuestro cuestionamiento.

(2) La influencia de Georges Bataille en el pensamiento baudrillardiano es perceptible en uno de los lineamientos básicos de éste: "la quema o destrucción del excedente (abundancia, riqueza, lujo) es el punto central a partir del cual giraría el conjunto de la vida social como "sentido-sin sentido", pues transgrediría todo referente objetivo (que implica la diada necesidad/producción económica configurada teleológicamente)".

Bataille sistematizó las investigaciones sobre los pueblos primitivos que la Antropología y Etnología han realizado desde este siglo; esta "simple" recuperación sintética de los resultados de estas Ciencias, esta generalización o teorización de las investigaciones "empírico-científicas", es suficiente para implicar una crítica interna a estas Ciencias desde su pretendida "objetividad y científicidad". Baudrillard nutre su pensamiento de esos estudios antropológicos, pero esta asimilación está mediada por la teorización batailliana; es basado en ella, que Baudrillard al tiempo que asume el discurso antropológico, despliega sobre de él una crítica por seguir encajonado en el "método científico": método que, justamente desde la óptica Bataille/Baudrillard, encadena de nuevo los resultados antropológicos a la visión "económico/productivista", y pierde en su forma expositiva la esencia del Potlasch (del Gasto más allá de toda consideración economicista).

Cfr. Bataille Georges, "La Parte Maldita". Ed. EDHASA: Barcelona, 1974. Y para una crítica al concepto de riqueza en Bataille, Cfr. Veraza Jorge "Subvirtiendo a Bataille"; Ed. Itaca. México 1986.

Ahora bien, si la influencia batailliana en Baudrillard es relevante, lo es aún más la diferencia entre ambos: mientras que Bataille lleva su consecuencia al individuo como simultaneidad de transgresión/"parte maldita", y dibuja así una figura de martirio dentro de una cosmología de la pérdida como "sin sentido"; Baudrillard se rehúsa a seguir este camino, y lleva su consecuencia, a pesar de autocontradecirse (Ver apartado VIII; Infra.) a un tipo de relación social intersubjetiva bajo la figura de la heroicidad/ festiva, eludiendo así, asumir el desgarrar que implicaría la propia objetividad corpórea de cada individuo como objeto/signo.

(3) El otro lineamiento básico del discurso de Baudrillard es su noción de lo ideológico, no como trastocación en la conciencia de lo real, sino como creador de su propia "realidad". Este planteamiento podría remitirnos a los trabajos de Michel Foucault quien propone, dicho en general, que cada época está determinada por un código, un horizonte conceptual, que si bien se pretende valioso para toda la Historia, sólo tiene vida y sentido al interior de cada época singular. Sin embargo, considero que una influencia más radical en el pensamiento baudrillardiano es Heidegger (aunque, curiosamente, nunca sea nombrado explícitamente). Aunque Baudrillard no hace mención explícita de esta fuente, remito al lector a confrontar la Nota 9 del ensayo de Heidegger "La época de la imagen del Mundo" ("Sendas Perdidas". Ed. Losada; Buenos Aires, 1979); donde se podrá observar que los términos que usa Heidegger al analizar la raíz cartesiana de la época moderna, son casi idénticos a los términos usados por Baudrillard para recusar la validez epistemológica del marxismo.

Si bien en la "Crítica de la Economía Política del Signo" se toma la Consumtividad como el Código que determina lo "imaginario" del Significante (referentes naturales, Forma/objeto, etc.), es en "El Espacio de la Producción" donde, más allá del "gasto no-económico", debe explicarse cómo es que el proceso de trabajo útil/consumo de valor de uso, deviene Productividad/consumtividad, es decir, explicar cómo lo que en el S. XIX era un proceso sustancial (una acción real), deviene en el S. XX realización consumada como concepto vacío/tautológico (Código), que borra tras de sí la "acción sustancial" que lo engendró.

Heidegger plantea algo parecido cuando nos dice que el Mundo actual es la consumación del proyecto metafísico occidental; consumación que develaría el centro de este proyecto como un "especial" tipo de Nada. Cfr. Heidegger Martin "Identidad y Diferencia". Ed. Anthropos; México, 1989. Sin embargo, las diferencias entre Baudrillard y Heidegger son fundamentales:

a) Para Heidegger, esta "Nada realizada" no se expresa como concepto tautológico y vacío, sino como técnica moderna en la que se puede leer el sentido original del proyecto occidental y, paradójicamente, re-encauzar desde ahí, la modernidad.

b) Aunque lo que ambos autores consideran como Código es diferente (logos, diría Heidegger), lo importante es que este último no se ubica fuera del "logos/código", sino que asume desde dentro las implicaciones de un mundo "semiótico".

(4) Con la estrategia subversiva de Baudrillard ocurre algo semejante que con la teoría socialista de Proudhon: Proudhon decía que, como los economistas habían comprobado que las mercancías se intercambiaban en base a su tiempo de trabajo, era posible asignar el valor prescindiendo del

mercado y de los avatares de la oferta y la demanda. Cfr. Marx Karl "Miseria de la Filosofía". Ed. Progreso; Moscú, 1979.

De igual modo, en tanto que Baudrillard sabe que la mercancía (valor de uso/valor de cambio) es una fabricación ideológica, propone subvertir la realidad forzando a ésta a moverse de acuerdo a sus conclusiones teóricas: "si ya sabemos que el objeto como objeto/signo codificado es básicamente insustancial, ¿Por qué no prescindir de él en nuestras relaciones sociales? y asegurar, así, la claridad social más allá de su reificación objetual."

Así como Proudhon sólo puede explicarse la fragilidad de su socialismo bajo consideraciones de tipo moral ("la gente todavía no sabe que el mercado es prescindible"), así Baudrillard, sólo puede explicarse el que la gente siga presa del objeto/signo porque "no saben que en verdad es insustancial y prescindible". Ambos pasan por alto que la sociedad no opera de acuerdo a las "teorías", sino activamente de acuerdo a su propia y específica configuración como sociedad de propietarios privados.

CAPITULO III.

LA CRITICA CIENTIFICA COMO REFERENTE HIPOTETICO PARA EL DIALOGO.

I. ESPECIFICIDAD DEL PENSAMIENTO DE MARX COMO CRITICA CIENTIFICA.

En el Capitulo anterior, he intentado demostrar -apegándome lo más posible a los términos baudrillardianos- que su intercambio simbólico como propuesta subversiva es insuficiente respecto de su propia intención de romper con todo valor o Poder. El intercambio simbólico, concluimos, no va más allá del objeto o la objetividad y, por tanto, no rompe con la necesidad; incluso, vimos que la circulación o intercambio continuo que Baudrillard propone como liberador, es la forma de todo intercambio económico mercantil con la salvedad de que sus contenidos se volatizan. En otras palabras, el intercambio simbólico no solo no está al margen del Código productivista, sino que representa una abstracción (la forma pura) del antagonismo necesario entre propietarios privados y, por consiguiente, es incapaz de suprimir lo que se proponía clausurar: el Valor, el Poder, el Estado, en suma, la "objetividad abstracta y reprimente".

Podemos, para abordar la cuestión desde otros puntos de vista, reducir en pequeñas premisas el núcleo argumental de Baudrillard:

A) 1. "Cada sociedad o época histórica se rige por lo que cada una piensa de sí y del Mundo."

2. "El pensamiento no está atado por ninguna forma de Necesidad."

3. "Por tanto, cada época histórica es libre al ser un todo coherente, mientras no esté vinculada con el pensamiento económico (necesidad) ni vinculada temporalmente -como integrada o integradora- de otras épocas bajo cualquier tipo de necesidad histórica".

B) *. "La objetividad-necesaria es una idea que instaaura Poder."

*. "El Poder crea (mediante el trabajo ideológico) la idea de necesidades objetivas."

(Esta tautología es el Código. El cuál reprime la libertad al crear un referente equivalencial absoluto/abstracto que exige que todo se mida ante él, y que se escuda en la idea-fetiché de la necesidad objetiva).

*. Por tanto, toda idea que remita (o que no escape) al ámbito de la objetividad-necesidad, es cómplice integral del Código.

Este horizonte da pié a que preguntemos: ¿Toda necesidad objetiva implica, forzosa y apriorísticamente, Poder?, esta misma pregunta podría plantearse así: ¿En tanto que Marx recurre a una necesidad objetiva en la formulación de su discurso, quiere decir ello, que Marx justifica o promueve el autoritarismo (Stalinismo)?.

Uno de los puntos más criticados por Baudrillard a Marx, es el de que éste -según Baudrillard- presenta una diferenciación entre valor y valor de uso cuando, "en realidad", "existiría una complicidad sincrónica entre ambos". Baudrillard lo describe como los dos extremos de una horquilla confluyendo hacia un mismo centro que, inequívocamente, sería el "poder del significante"; esta crítica se basa en presuponer que las ideas no tienen otro referente

que ellas mismas, y que, para alcanzar su pureza (libertad) deben desprenderse de todo objeto o telos. Para Baudrillard, el valor y el valor de uso, serían construcciones teóricas "determinadas" por la pura voluntad, y en tanto, la "construcción teórica subversiva" (valor de uso) pretende luchar contra el Poder refiriendo - precisamente- un objeto y un telos, quedaría fuera de toda duda el que "valor y valor de uso sean facetas ideológicas y complementarias del Poder"

Sin embargo, para Marx, el "concepto" de valor de uso no es el referente/opositor natural del "concepto" valor (sobresignificado abstractificante); para Marx, el referente objetivo es la sociedad de propietarios privados.

Esta cuestión objetiva referencial había sido abordada por todos los pensadores de Europa occidental del S. XVIII y XIX, y especialmente por los filósofos alemanes. El problema era explicar, y fundar argumentalmente, la cuestión política que implicaba la Revolución Francesa y el surgimiento de lo que conocemos como Estado Burgués. Preguntas como las siguientes ocupaban la mente de los europeos: ¿En donde debía descansar o fundamentarse la comunidad de ciudadanos? ¿En la naturaleza? ¿Y ésta naturaleza era racional o irracional? ¿De ser racional podía ser comprendida por cada ciudadano? ¿El soporte de la vida política era la sociedad civil o el Estado? ¿Estado y Nación era lo mismo?.

Tal vez el tópico más importante fuese si aquéllo que posibilitaba la comunicación, era -en esencia- cognoscible a partir de la razón o a partir de lo que podríamos llamar, un acto de fé (intuición trascendental, revelación, milagro) de suyo inefable

desde los términos del conocer racional. La importancia de esta pregunta no solo radica en el intrínseco valor que como cuestión filosófica implica, descansa además, y sobre todo hablando de la Alemania del S. XVIII, en una cuestión política. En efecto, en una Alemania dividida política y económicamente en regiones aún feudales y regiones burguesas, el poner el acento sobre la razón o la fé, implicaba postularse a favor de una u otra forma de organización político/social: ya fuera bosquejar lo que sería un Estado democrático burgués (donde el criterio de Gobierno sería racional, y sancionable como tal, por la participación de la sociedad civil de ciudadanos), o bien, un Estado monárquico absoluto (donde el criterio de Gobierno sería sancionado por la divinidad, y por consiguiente, los súbditos carecerían de una participación política a partir de su propia individualidad).

Por otra parte, si el problema -formulado teóricamente- ya era difícil, se complicaba aún más por el hecho empírico de que el llamado "Reino de la Razón" distaba mucho de ser el pretendido paraíso de la fraternidad e igualdad. Los pensadores alemanes, testigos del Estado de Terror, las intransigencias y contradicciones que vivía la Francia revolucionaria, estaban muy lejos de aplaudir fanáticamente todo lo que ahí ocurría; por el contrario, no solo se mantenían cautelosos sino rigurosamente críticos respecto a los principios revolucionarios. En esta situación se destaca la figura y labor de Hegel, ya que busca -a través de su concepción filosófica- conciliar los términos contradictorios de su época: ello lo hace, muy básicamente dicho, al establecer como premisa el que el principio absoluto es, de suyo, racional⁽¹⁾. Para efectuar esta

labor de conciliación o síntesis, Hegel parte de lo siguiente: si el sentido del Todo, o absoluto, es racional; y, si todo lo racional es real, ello quiere decir que cada individuo (cada parte del Cosmos) no sólo puede integrarse al Absoluto, sino que -por necesidad lógico/real- tiende a integrarse plenamente en él. En otras palabras, comprender a Hegel es reconocer que éste tenía conciencia del cambio que acontecía en todos los ámbitos sociales de la Europa de su tiempo, y de lo que este cambio implicaba: la necesidad de reformular las bases de la vida social/política para conformar un nuevo tipo de comunidad que contuviese las nuevas fuerzas que nacían en Inglaterra, Francia y Alemania.

La conciliación-dialéctica hegeliana, aparentemente, es perfecta: unidad concreta entre immanencia y trascendencia, entre Ciencia, Filosofía y Religión, entre individuo y sociedad, entre lo decible y lo sensible, entre Estado burgués y monárquico, etc.. Sin embargo, Hegel, en su sistema dialéctico plantea escollos insuperables para la razón: ¿Cómo es posible que a partir de la Nada se genere Algo?. Milagro inaugural e inefable, que reaparece en el final de la Historia (en el Estado-Razón donde culmina la odisea del Espíritu) y que obliga a Hegel a admitir un resquicio de religiosidad en cuanto tal, en ese Estado, aparentemente, integrador y racional. En suma, el milagro de cómo es que el trabajo conceptual genera materialidad.

La mayor virtud del sistema hegeliano, su afán conciliador, acabó siendo también su mayor fragilidad, pues, conforme se polarizaban las oposiciones filosóficas y políticas, su sistema se desmembraba: el ala derecha le reclamaba su racionalismo. mientras

que, el ala izquierda (encabezada por Feurbach) le criticaba su religiosidad al tiempo que vislumbraba los planteamientos para convertir a la Religión y al Espíritu, en un asuntos terrenales.

En esta situación crítica, Marx postula que es la sociedad civil la que dá lugar al Estado y nó al revés; y esta generación del objeto-público se sustenta en un tipo especial, histórico, de relación social: la propiedad privada. Es porque cada uno de los individuos que conforman la sociedad civil, es propietario privado, que se hace socialmente necesario que un Objeto enajenado regule y conforme la comunicación⁽²⁾. Muy lejos está Marx de pensar al Sujeto como un solo individuo singular confrontado con su singular propiedad privada, ya como uso, ya como cambio; muy lejos, también, de pensar una "comunidad coherente y cohesionada" que se ve asaltada de improviso por un "Poder objetivo-abstracto" (las desventuras del Único y su propiedad, y las desventuras de la "comunidad" a la que le cae del "cielo" el Poder, constituyen los tópicos y antinomias baudrillardianos; y no tienen correspondencia en el planteamiento de Marx)⁽³⁾.

Si el objeto público es necesariamente un objeto enajenado se debe a que, sencillamente, los propietarios privados que integran la sociedad civil son, ya, productores enajenados. Si el Estado, aunque necesario en este tipo de sociedad, no es lo que fundamenta la comunicación, surge la pregunta: ¿Cómo logran los propietarios privados comunicarse entre sí?. De acuerdo con Marx, esta comunicación se realizaría fundamentalmente a través del intercambio de objetos; dichos objetos, llamados mercancías, satisfacen o concilian la necesidad social de cada propietario privado

manteniendo el presupuesto de alienación mutua. Este tipo de sociedad, por tanto, descansa su cohesión en el intercambio de mercancías, las cuales presentan dos funciones: una función de valor de uso (referida a la satisfacción sensible de cualquier necesidad), y una función de valor de cambio (referida a la urgencia social de resarcir la comunicación o politicidad interrumpida); la primera, corpóreo sensible y, la segunda, social abstracta. Ambas, constituidas a partir de la unidad contradictoria de cada individuo como propietario privado socializado.

Obsérvese que, para Marx, no se trata de la lucha entre una idea "buena" (valor de uso) y una idea "mala" (valor de cambio); este es el planteamiento que le sirve a Baudrillard para "descubrir" una "unidad-complicidad" entre ambos⁽⁴⁾. Este reproche a Marx, está fuera de lugar ya que, precisamente, su interés no es la extrañación o enajenación pura, sino la unidad entre ambos planos de la socialidad. Es decir, que valor y valor de uso, son importantes no como entidades independientes y absolutamente irreconciliables en absoluto, sino como elementos para responder a la pregunta ¿Cómo es que los propietarios privados son ya, aún antes de toda reflexión, unidad social?.

Lo que importa remarcar es que, para Marx, el intercambio económico de mercancías es el vehículo para consumir la unidad social de los propietarios privados; es erróneo pensar, como nos sugiere Baudrillard, que Marx considera al Consumo como si fuese una actividad excluida de lo social, referida a un "sujeto individual egoísta/narcisista". Preguntarse por la unidad social de los propietarios privados, es preguntarse por el cómo es -en los hechos-

social el consumo. La socialidad del Consumo es, pues, un presupuesto; lo que interesa averiguar es el modo social de este Consumo. Por tanto, hablar de enajenación -para Marx- no es sólo hablar de separación Sujeto/Objeto, es, fundamentalmente, hablar de unidad, reapropiación y Consumo^(e); dada la contradicción propietarios privados/socializados, la unidad o consumo de estos sujetos enajenados, sólo puede ser una unidad o Consumo enajenado donde el intercambio mercantil se expresa como la vía cosificada y necesaria para restaurar la politicidad (tanto en su dimensión corpórea, como en su dimensión social). Sin embargo, este Consumo enajenado, logrado a través del intercambio mercantil, no supera (trasciende) la contradicción que la anima sino que -podríamos decir- la pospone y desplaza; en efecto, si bien el intercambio mercantil resuelve la contradicción privacidad/socialidad entre los individuos, ello lo logra reproduciendo dentro de sí nuevas formas de la contradicción que externamente concilia: tenemos entonces, dentro del "mundo de las mercancías", una "lucha interna" por ocupar el puesto de la mercancía que en su corporalidad fuese, ya, inmediatamente social (dinero); la forma dinero (equivalente general) concilia la contradicción interna de cada mercancía como valor/valor de uso. A su vez, la forma dinero, concentrará sobre sí la contradicción y la resolverá desplazándola hacia otras formas más complejas y sutiles^(e).

Es decir que para Marx, el examen de la unidad de este tipo de sociedad, implica un recorrido dinámico y progresivo por todas las formas que -en su sucesión o encadenamiento- se van complejizando y sofisticando como formas conciliadoras: dinero, Capital, Estado,

etc., son algunas de las principales formas que, manteniendo el supuesto de alienación, permiten el movimiento y cohesión/consumo (reproducción) de este tipo de sociedad.

Al proceder de este modo, podemos explicar la necesidad y función del Estado a partir de la naturaleza de la sociedad civil sin requerir de un principio extra-humano. Pero recordemos que el Estado-Razón hegeliano, no sólo reunía o integraba sobre sí toda la Historia, sino que también le otorgaba sentido. Es decir, que no basta un estudio de las formas en que se cohesiona y resuelve sus contradicciones el modo de sociedad que analizamos, pues a fin de cuentas se trataría (a pesar de lo dinámico) de un modelo-esquema descriptivo, en otras palabras, es preciso preguntarse por el sentido de este tipo de sociedad, con lo que lograríamos entender su especificidad, desarrollo y posibles límites históricos.

Este sentido tendría que rastrearse a partir del modo especial de comunicación, es decir, del intercambio mercantil. Marx, en su análisis de la mercancía y su intercambio, encuentra (como A. Smith y D. Ricardo) que la relación cuantitativa del intercambio de mercancías está referida al trabajo, y más propiamente, al tiempo de trabajo. La aportación específica de Marx, radica en distinguir dos niveles al interior del trabajo en esta sociedad mercantil: 1) Trabajo concreto, referido a la actividad material, sensible y única de la elaboración humana de cualquier producto; concreción sensible que se expresa en la corporeidad de la mercancía como satisfactor de una necesidad específica (valor de uso); 2) Trabajo abstracto, referida al tiempo de trabajo en tanto tal (sin importar la concreción sensible de la labor): abstracción temporal del trabajo que

permite la equiparación del intercambio de productos entre propietarios privados, expresada -asimismo- como promedio en el valor de la mercancía (tiempo de trabajo socialmente necesario), y como valor de cambio en una relación específica de intercambio entre dos o más mercancías. Por tanto, al interior de la comunicación mercantil se encontrarían dos niveles diferenciados: 1) trabajo concreto/valor de uso; 2) trabajo abstracto/valor. Siendo el primero, nos dice Marx, el que nos remitiría a lo común de la Historia humana, y por consiguiente, el que nos permitiría desentrañar la especificidad histórica (sentido y límite) de este tipo de sociedad⁽⁷⁾. Veamos:

Las sociedades humanas, al igual que todo ser animado, debe - para reproducirse- transformar la materia y energía del entorno natural para convertirlos en sustancias aprovechables que aseguren su vida. Este metabolismo de transformación y consumo de y con la naturaleza, por parte de los seres vivos, es algo necesario-natural de lo que ninguna sociedad humana -en tanto animalidad- puede desprenderse⁽⁸⁾. Este metabolismo natural es siempre sensiblemente concreto pues implica una determinada cantidad y calidad de materialidad natural, así como un determinado modo de actividad transformadora y consumtiva. Sin embargo, la sociedad humana -a diferencia del resto de los seres vivos- posee la capacidad de elegir los modos en que realiza su relación metabólica con la naturaleza: es decir, que no dispone únicamente de un número limitado de modos de transformación y apropiación de lo Natural para la reproducción de su vida, sino que puede figurarse, tanto en mente como en acto, un número abierto de modos de vida y usos posibles de

la relación necesaria metabólica. Esta capacidad no está sobreimpuesta a la naturaleza animal de lo Humano, ella misma forma parte esencial de esta naturaleza como su modo específico de expresión. En otras palabras, este modo de modos de lo metabólico/natural es inmanente a la naturaleza humana como socialidad.

Lo social-natural de lo humano, no sólo radica en que su relación con la naturaleza se logra a través de un trabajo y consumo social, sino también y principalmente, en que cada individuo de la especie humana puede interiorizar la relación Sociedad/Naturaleza en su conjunto; esta asimilación individual no es una labor meramente intelectual, sino un acto cultural amplio por medio del cual el individuo aprende en "carne propia" el modo social-natural específico de su época, asumiendo activamente sus posibilidades y contradicciones. Ahora bien, podría pensarse que el individuo es mero receptor de una herencia cultural determinada por algunos "humanos originales" que establecieron, de una vez por todas, el modo idóneo de vida social; ello no ocurre así, porque cada generación de individuos -si bien se conforma a partir de una herencia cultural (más o menos, contradictoria)- dispone siempre de una relación actual con la naturaleza, y por tanto, dispone de la posibilidad material de configurar y generar nuevos modos de vida. En suma, lo que el individuo aprende de la sociedad, no es otra cosa que la memoria social-cultural de los individuos anteriores que aprendieron -a su vez- de su relación con la naturaleza; la que, como relación, es siempre actual y susceptible de cambio.

Es por esta relación activa y social-natural con la Naturaleza, que las sociedades humanas no sólo se suceden temporalmente sino que se desarrollan históricamente; ésto, porque cada sociedad recupera la experiencia de la anterior al tiempo que lleva esa experiencia más allá, gracias a su relación actual con la Naturaleza. Este desarrollo histórico concreto no está condicionado ni por la Naturaleza ni por lo Humano en cuanto tales, sino por la íntima imbricación de ambos. De manera que explorar una posibilidad modal de metabolismo con la Naturaleza, no significa gastar una alternativa entre un número limitado de ellas; al contrario, con cada nuevo modo de relación se generan nuevas necesidades y capacidades que permiten potenciar el número de posibles usos sociales o modos de vida. Lo que condiciona y especifica el desarrollo histórico de la sociedad humana es, precisamente, el nivel o capacidad que cada una de estas sociedades posee y que le permite un cierto tipo de relación social tanto con la Naturaleza como al interior del grupo humano. Esta capacidad es lo que Marx llama fuerza productiva, es decir, el nivel o capacidad social de cada época para transformar la naturaleza, nos indicará el modo específico (y los posibles modos germinales) de la relación metabólico-natural y la especial politicidad que debe asumir esa configuración histórica⁽¹⁰⁾.

Así pues, para Marx, el sentido histórico del desarrollo concreto de las fuerzas productivas, es un sentido libertario. Recordemos que, para Baudrillard, la libertad es irreconciliable con la necesidad: la primera remitiría a lo subjetivo/ilimitado (intercambio simbólico personal), y, la segunda, a lo objetivo

limitado/limitante (productivismo de objetos subordinantes per se). La diferencia estriba entonces en que Baudrillard concibe el trabajo como: 1) un modo social represor que se mantiene idéntico desde el S. XVIII; 2) un modo social que no tiene ninguna alteridad contradictoria dentro de sí y -por tanto- es una entidad tautológica cuya única posibilidad de subversión sería la negación absoluta (lo que implicaría, como ya vimos, ir más allá de la necesidad objetiva). En la prosecución de este argumento, Baudrillard le critica a Marx, el "defender una esencia humana idéntica a sí misma, positivamente determinada, que buscaría a lo largo de la Historia el re-encontrarse a sí misma mediante un código productivista".

No sabemos si el Mundo es como Marx nos sugiere o nó, pero lo que sí podemos afirmar es que Marx no piensa así los términos necesidad/libertad: esencia humana. Los términos planteados, a nombre de Marx, son -más bien- términos stalinistas que, a su vez, configuran el argumento baudrillardiano. Veamos: si los términos fuesen libertad subjetiva pura versus necesidad productivista limitante, sólo contaríamos con dos alternativas: 1) Forzar a la libertad a confundirse con la necesidad productivista, bajo la promesa mesiánica de su esplendor (Stalin); 2) Promover, aquí y ahora, la purificación de la libertad negando -o sobreponiéndose- a toda Necesidad (Baudrillard).

Marx, efectivamente, entiende la libertad como la realización plena de la esencia humana, pero -precisamente- porque la libertad es inmanente a esta esencia cualesquiera que sea su forma específica. Marx, no entiende la esencia humana ni como un fantasma indefinido (Baudrillard), ni como una figura particular

absolutamente positiva (Stalin). La esencia humana sería, entonces, una esencia correspondida con una corporeidad dentro de un mundo sensible, siendo siempre específica -y dada ya- en el modo singular en que se manifiesta; lo constante, en estas diferentes manifestaciones, es el carácter social-natural de la relación metabólica necesaria con la Naturaleza. Esta relación metabólica entre Sociedad y Naturaleza, si bien es ella misma necesaria-natural, contiene dentro de sí la característica de que el ser humano -en su propia naturaleza animal- posee la capacidad de modificar no sólo el entorno (como el resto de los seres vivientes) sino, también, el de modificar -a elección- la forma social de esta relación necesaria-natural; en otras palabras, el Hombre se distingue de lo propiamente animal en el hecho de modificarse a sí mismo al modificar la naturaleza, es decir, por ser un animal constitutivamente libre e histórico.

Es porque la esencia humana, como libertad, radica en un cuerpo necesitado, que su despliegue o desarrollo es sensiblemente concreto (integrado al Mundo objetivo); el que la libertad descansa en un cierto tipo de corporeidad animal (lo humano), la hace diferenciar aquéllo que es grato de lo que es doloroso, es decir, la libertad humana no es indiferente ni -en ningún momento- puede pretender "purificarse" de la necesidad objetiva pues, con ello, implicaría la anulación de lo que conocemos por humanidad desde su propia configuración animal. Sin embargo, esta capacidad que está integrada de raíz al mundo necesario, posee la facultad de integrar ese mundo bajo formas que no dependen más que de la elección del animal-social humano. Así pues, la libertad no sólo -en tanto

integrada al mundo- discrimina entre objetos y formas ya dados, sino que, como conformadora de sí y del mundo, crea o genera nuevas alternativas o posibilidades en donde desplegarse. Esta capacidad corpórea e histórica de la libertad, es lo que Marx analiza a través de la Historia de las fuerzas productivas.

Es decir que, para Marx, la libertad no es el productivismo abstracto de objetos. La libertad es la capacidad material de determinar el modo de reproducir y desarrollar la vida que más nos satisfaga; o dicho de otro modo, la esencia humana no es algo que se haya terminado tiempo atrás y, ahora, sea una obligación ética el re-encontrar. La libertad está íntimamente ligada a la necesidad de transformar la Naturaleza, es decir, que está presente en la necesidad de producir objetos pero -constantemente- desborda los modos en que se cumple esta necesidad; y este desbordamiento no lo piensa Marx como un momento en el que se quiebran los límites de lo necesario y lo racional (como podría ser el momento libertario festivo de Baudrillard), sino más bien como el sentido cotidiano de la existencia histórica humana. De ahí que, desde el punto de vista de Marx, las primeras etapas de la humanidad en donde la fuerza productiva era incipiente y había que centrar la mayor parte de la energía social en el trabajo necesario para la supervivencia, significan una forma de relación entre lo libertario y lo necesario que no puede entenderse como escasez de lo Natural o escasez de la naturaleza humana en cuanto tales y separados, sino como escasez del diálogo entre lo natural y lo social; tanto la escasez como la riqueza son relativas al nivel y modo de fuerza productiva, a la capacidad de diálogo entre el Hombre y la Naturaleza, pues es esta

relación la que es miserable o plena (no sólo en relación a la producción de objetos) sino, primordialmente, en referencia a las posibilidades materiales de experimentar nuevas formas o usos de la libertad⁽¹¹⁾. Asimismo, aunque la libertad tenga sus raíces en la necesidad, se diferencia de ésta al poseer como sentido propio la búsqueda de la situación, o modo material-social de vida, que le permita desplegar con amplitud y sin conflicto la diversidad de formas que contiene.

Por ello, es que Marx puede afirmar sin contradecirse que la realización de la libertad requiere una calidad tal de fuerzas productivas y relaciones sociales, que permita y promueva la apertura ilimitada, es decir, que la realización concreta de la libertad precisa de una base productiva que reduzca la energía humana dedicada al trabajo necesario al mínimo: por tanto, poseer una capacidad enriquecida (que no es sinónimo de productivismo) para elaborar fácilmente, riqueza con la naturaleza. La ilimitación libertaria que entrevé Marx como sentido de la historia humana, requiere de la reducción del tiempo necesario, mas nó, la anulación absoluta de la necesidad.

Ahora bien, debemos preguntarnos qué relación guarda el sentido del desarrollo histórico en general, con la sociedad específica que analizamos (sociedad mercantil capitalista). Recordemos que este sentido general histórico (social-natural), lo hemos deducido a partir de un nivel (trabajo concreto/valor de uso) que está presente al interior del modo social que estudiamos; lo cual es lógico ya que, si estamos hablando de un proceso y tendencia común a toda la historia humana, debe aparecer -también- en esta

sociedad singular. Recalco la palabra deducir, porque el sentido social-natural libertario no se encuentra en estado puro (absoluto y terminado en sí), sino que se encuentra siempre -atendiendo a su concreción- bajo una forma o figura específica.

Si hemos deducido del nivel trabajo concreto/valor de uso el sentido genérico, es porque este nivel refiere directamente a la transformación activa de la naturaleza y, con ello, a la relación fuerza productiva/relación social que significa el grado de capacidad objetiva de una sociedad determinada para elegir libremente los modos posibles de vida. Lo social-natural común a la Historia se descubre, pues, a partir de ese nivel que forma parte integral de la configuración mercantil capitalista; sin embargo, no debemos confundir ese nivel particular que alude directamente a la genericidad dentro de lo configurado, con el sentido realizado y absoluto de la historia toda.

De establecer esta confusión-identidad, tendríamos lo siguiente: "en el nivel trabajo concreto/valor de uso dentro de la configuración, estaría presente la totalidad del devenir histórico como algo ya realizado; con lo cuál, forzosamente habríamos de concluir que el nivel trabajo abstracto/valor es por completo innecesario históricamente". Por tanto, y bajo otros términos, estaríamos planteando el argumento baudrillardiano: "la libertad absoluta está ya presente y acabada en esta sociedad -ya sea como intercambio simbólico o como trabajo concreto/valor de uso inmediatamente absoluto- pero esta libertad absoluta es totalitariamente reprimida por el Valor, el cuál, no tendría necesidad histórica alguna de existir, y por consiguiente, sería un

Poder formal-tautológico que simula su propia necesidad". Si este fuera el caso, deberíamos cuestionarnos -como lo hace Baudrillard- sobre la pertinencia de conceptos como fuerza productiva, dialéctica, sentido de la historia, etc.

El sentido libertario histórico en general, no se encuentra - para Marx- realizado absolutamente en el plano trabajo concreto/valor de uso configurado, sino que se encuentra en movimiento en el todo configurado; es decir, que está presente en la totalidad de niveles y contradicciones de la sociedad mercantil capitalista. El nivel trabajo abstracto/valor sería, efectivamente, una abstracción o parte enajenada de la concreción social-natural, sin embargo, su ajenidad no significa que sea absolutamente extraño a lo social-natural y a su tendencia libertaria concreta.

El núcleo que une el argumento de "El Capital" de Marx, se centra en comprender la relación dialéctica entre lo común-configurado (desarrollo de las fuerzas productivas) y lo específico-configurado (relaciones sociales de producción):

Se parte de una determinada relación social productiva (socialidad de propietarios privados), considerando como el centro cohesionante de comunicación la forma mercancía; es decir, que partimos de un implícito desarrollo previo de fuerzas productivas. En efecto, la socialidad (como propiedad privada) y la riqueza (como cúmulo de mercancías), nos indica que examinamos un cierto tipo de relación productiva que amplía las capacidades y necesidades respecto del ámbito feudal. A través del análisis de la mercancía (su intercambio y producción) se descubre que la cohesión de este tipo de sociedad no significa, únicamente, un movimiento formal de

la contradicción propiedad privada/socialidad sino que, dentro de la formalidad, existe un nivel referido a la transformación activa de la naturaleza y -sobre todo- a la capacidad de generar nuevos modos de producción. En otras palabras, la formalidad se encuentra involucrada radicalmente con un desarrollo real histórico.

La forma contradictoria y dinámica, permite y condiciona un cierto tipo de desarrollo de las fuerzas productivas; un real desarrollo que generaría nuevas capacidades y necesidades, hasta que -en su límite contradictorio-, las relaciones mercantil capitalista sean insuficientes para dar salida a la propia fuerza que han gestado. La sociedad mercantil de propietarios privados -justamente por no ser una relación social únicamente formal- se polariza en Capitalistas (dueños privados de los medios de producción) y Proletarios (dueños privados de su mercancía fuerza de trabajo). El Capital, su existencia, supone -a su vez- no sólo la conciliación o resolución a una contradicción de tipo formal, sino que responde también a una necesidad histórica: en efecto, el movimiento formal del Capital (D-M-D'), implica un desarrollo real de la capacidad productiva, expresada como tecnología industrial y socialidad del trabajo. Es decir que, en su límite, la sociedad capitalista encuentra su contradicción última entre unas relaciones sociales basadas en la privaticidad y un desarrollo social-industrial de las fuerzas productivas. Dicho límite, al que Marx califica de tendencial, se expresaría en la Ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia: el ciclo D-M-D', que rige la forma de desarrollo de esta sociedad⁽¹²⁾, se vé amenazado internamente no sólo por la contradicción formal de desigualdad en el reparto de la riqueza sino

-fundamentalmente- porque su proyecto ha generado una capacidad productiva que tiende a reducir el tiempo de trabajo socialmente necesario. En suma, se trataría de una contradicción real entre unas fuerzas productivas enriquecidas que permitirían la condición material de una apertura ilimitada de modos de vida posibles, frente al propio modo social/natural configurado que -en su lógica conformadora- alienta y reprime sistemáticamente el camino hacia la ilimitación concreta de la libertad, es decir, la salida a una capacidad productiva enriquecida que genere riqueza de manera expedita. Es importante recalcar que para Marx, el revolucionamiento de la sociedad capitalista hacia el comunismo, tiene como su principal motor, no la miseria, sino la riqueza; es decir, que desde esta perspectiva es el exceso de creatividad lo que -desde dentro- subvierte la forma social que lo ha generado.

Por tanto, lo social-natural está presente a lo largo del modo de producción capitalista como contradicción real entre dos configuraciones específicas de la libertad humana: la una, promotora-represora actual y, la otra, como posibilidad interna que implica la realización de la esencia humana como abolición de la enajenación y la lucha de clases a partir de una capacidad enriquecida. Es aquí, en la unidad contradictoria que genera un nuevo tipo de unidad, donde se sustenta la dialéctica marxista a diferencia de la lógica formal que considera la lucha entre dos entidades absolutas e independientes (como por ejemplo, la oposición formal: intercambio simbólico versus Poder objetivo). A partir de esta dialéctica funda Marx su crítica científica al Capital, y esta

crítica supone -en su científicidad- algo más que el mero empirismo cuantitativista experimental:

1) Fundamentalmente supone que el objeto a criticar (el Capital, relación social enajenada que centra la forma específica de desarrollo histórico), es un objeto-producto humano que, aunque enajenado, cumple con una necesidad formal (cohesión de individuos privatizados) y una necesidad histórica real: el desarrollo de la situación material para la realización de la esencia humana. Por tanto, se trata de un objeto o producto histórico que, internamente, puede ser reconocido como humano y apreciar en él contenidos libertarios accesibles a la razón humana.

2) Que el objeto sea humano y susceptible de ser entendido racionalmente, es el punto básico; sin embargo, no olvidemos que aunque formando parte de lo humano, se trata de un objeto enajenado que se reproduce a través de la explotación, dominio y represión de los contenidos libertarios que genera. Es decir, que el camino epistemológico racional debe seguirse, forzosamente, como crítica que discierne aquéllos sentidos libertarios del objeto, de aquéllo que los reprime. Dicha crítica implicaría: i) descubrir los contenidos libertarios subyacentes, explicando la situación y relación social objetiva que los oculta (fetichismo de la mercancía, formas transfiguradas del Capital, etc.), esto es, explicar cómo es que la inversión ideológica que postula la eternización de la forma social específica, es la expresión necesaria de una relación social enajenada; ii) la crítica debe explicarse a sí misma a partir de establecer la relación histórica entre ella y los contenidos libertarios que pretende discernir. Ello, suponiéndose siempre,

tanto la propia crítica como los contenidos que refiere, inmersos dentro de la configuración capitalista.

3) Por último, esta crítica científica se resume en la existencia de un cierto tipo de subjetividad (clase Proletaria), generada al interior de esta sociedad y que posee dos características: i) ser el centro vital de la reproducción del Capital, por ser la fuente o fuerza productiva que crea el plusvalor al transformar activamente la naturaleza; ii) ser una clase social que está interesada en trascender el modo actual de producción en tanto que es ella quién soporta sus contradicciones. Es decir, la crítica científica se resume en un cierto tipo de Sujeto social, que se demuestra capaz (teórica y prácticamente) y socialmente interesado, en llevar a cabo el revolucionamiento del capitalismo hacia un nuevo modo de socialidad y capacidad productiva que signifiquen la condición libertaria.

II. IMPLICACIONES Y CONSECUENCIAS DEL POSTULADO DE NO NECESIDAD HISTÓRICA DEL CAPITAL.

Hemos visto, en la anterior y muy general exposición de los principales argumentos de Marx, que éste no puede ser esquemáticamente reducido al simple y laxo calificativo de "productivismo", como Baudrillard nos sugiere. Independientemente de la posición teórica respecto al discurso de Marx, nadie puede negar que su propuesta es infinitamente más compleja y sugerente que un "taylorismo mesiánico". Y si de subversión se trata, la propuesta de Marx -a diferencia de la baudrillardiana- tiene por lo menos la virtud de no autocontradecirse.

Sin embargo, aunque es cierto que Marx piensa el problema de la subversión de manera más completa que Baudrillard, sería una grave equivocación el implicar con ello que la cuestión está ya resuelta y que lo planteado por Baudrillard, es pura falsedad (sin ninguna razón de ser) en la que no podamos reconocernos en lo más mínimo y cuyas preguntas básicas no sean dudas fundamentales que debemos considerar y tratar de explicar.

Es fácil compartir con Baudrillard su rechazo a todo Poder y autoritarismo, así como el descontento o desconfianza frente a todo aquéllo que prometa "igualdad", "fraternidad", "reino de la razón", "socialismo", "progreso humano", etc., pues sabemos que detrás de esas voces se han construido y se construyen relaciones de dominación/esclavitud, más o menos sutiles, más o menos brutales. Sin embargo, de entre todos los planteamientos baudrillardianos en los que podemos sentirnos anímicamente partícipes, existe uno de gran trascendencia: "El Poder no tiene ninguna necesidad histórica de existir (es decir, que no puede ubicarse en él contenido humano de ninguna clase) y que, por tanto, deriva su existencia a partir de sí (tautológicamente) encubriéndose o fabricándose una seudo necesidad histórica -mera simulación- para mejor dominar".

Por supuesto, esta idea no se encuentra así (explicitada) en nuestras mentes; pero es fácil acceder a ella si nos preguntamos: ¿Existe una necesidad histórica, un contenido libertario humano, en la bomba atómica, en la primera y segunda guerra mundial, en la destrucción ecológica del planeta por las tecnologías actuales, en el totalitarismo, en la miseria de la mayor parte de la población.

en la pérdida del sentido de la vida en los llamados países democráticos desarrollados?

Ahora bien, la cuestión no radica en decir -apresuradamente- si el modo de producción que vivimos, y por consiguiente su tecnología, es "bueno" o "malo"; es decir, la cuestión no radica en determinar si tal o cuál relación social o producto tecnológico es nefasto para la humanidad y la vida en general, pues habría que estar loco para afirmar que las bombas atómicas son "benéficas". La pregunta es si el Capital como relación social que conforma la vida, es necesario históricamente o nó. Responder que nó, que la relación social que centra nuestra vida, ya no posee -en la actualidad- ningún contenido humano reconocible y rescatable, es una respuesta bastante comprensible no sólo porque empíricamente sufrimos la "certeza sensible" de un Poder anti-humano que nos gobierna, sino -también y principalmente- porque admitir humanidad en el Capital, implica una responsabilidad que se manifestaría como crítica que devela un sentido necesario y mediatamente libertario dentro de lo que se nos presenta como atrocidad absoluta. Es decir, reconocer humanidad en el Capital, implica reconocernos a nosotros mismos como los productores (inconcientes) de ese objeto enjengado, o lo que es lo mismo, reconocernos como los hacedores de la historia; pero si esa historia se nos aparece como un compendio de intentos libertarios que han devenido en Dictaduras y, más tarde, en instituciones positivas que fortifican la explotación, dominio y terror cotidianos, es bastante comprensible que nos inclinemos a renunciar o enajenar nuestra subjetividad histórica en una entidad o sentido no-humano pues ello nos salva de una responsabilidad que se

nos presenta como complicidad subordinada a una Historia antropocéntrica nefasta.

Es por esta postura, que mantiene Baudrillard y lo que actualmente se conoce como pos-modernismo, que representan un respiro frente a los inconvenientes de sostener el principio marxista de criticidad científica. Sin embargo, esta postura -a su vez- no está exenta de contradicciones y de hecho su eclecticismo (aprovechado generalmente de modo oportunista), no deriva de un problema formal-expositivo, sino de la propia naturaleza de sus supuestos. Hemos abodado en el capítulo anterior las contradicciones específicas del planteamiento baudrillardiano, por lo que ahora nos centraremos en las implicaciones y consecuencias generales del postulado de no necesidad histórica del Capital:

Cuando decimos que el Capital ha dejado de tener una necesidad histórica de existir, estamos admitiendo que ha sobrepasado un cierto límite natural-humano (como quiera que se lo entienda); por tanto, nos queda tan sólo su necesidad formal de existencia caracterizada como un Poder absolutamente autónomo, que está ahí sin ninguna razón de ser (a no ser, seguir dominando). Si esto es así, debemos conceder que el nivel trabajo concreto/valor de uso (aquél que alude a la condición material de posibilidad de la realización de la esencia humana como libertad) no sólo ha sido sobrepasado en sus contenidos reconociblemente humanos, sino que -de hecho- está materialmente configurado bajo un sentido social de dominación absoluta que propicia el alejamiento inexorable respecto a ese límite natural humano. Esta situación es lo que Baudrillard nombra como el que la materialidad (Sujeto-Naturaleza) no puede ser

considerada como fundamento de sí, sino como signo; en efecto, el "objeto signo", así como la "naturaleza como simulacro fetichizado", son la consecuencia lógica de presuponer un "Poder formal" alejado y alejándose de los contenidos humanos (sea lo que fuese que se entienda por ello). Asimismo, la noción de materialidad (naturaleza, fuerzas productivas, trabajo, etc.) al ser concebidas como expresiones de un Poder formal unívoco, nos remiten a la caracterización de la sociedad contemporánea como puro artificio. La artificialidad, tiene en este planteamiento el sentido de una labor no-natural, es decir, que artificio se distingue y diferencia del concepto marxista de trabajo (social-natural), haciendo hincapié en que aquello que nos aleja del límite natural-humano, es pura socialidad. Esta artificialidad o socialidad en estado puro, alude: i) a la capacidad del Poder formal para fabricarse un mundo material-objetivo antinatural donde pueda seguir perpetuando su dominio potenciadamente; ii) a la característica de este Poder, como incorporeidad que todo lo conforma y que, sin embargo, no descansa en ninguna materialidad. A este tipo de artificialidad se refiere Baudrillard, como "fetichismo" o "trabajo ideológico".

Una vez admitidas estas consecuencias, resulta urgente preguntarnos por la pertinencia del pensamiento de Marx, es decir, de su vigencia para esclarecer el presente. La cuestión sería la siguiente: ¿Podemos hacer crítica científica de una "objetividad" social que carece de toda necesidad histórica?. La respuesta es nó. Un ente o sentido que esté más allá del límite natural-humano, es decir, que esté más allá de toda ley histórica, representa un estado de excepción (un milagro) inabordable desde la lógica dialéctica.

Recordemos que la crítica científica, se basa en una relación formal de unidad entre el Sujeto y su producto-objetivo enajenado, relación formal que -en tanto social/natural- afecta el plano real de necesidades/capacidades, generándose un desarrollo contradictorio interno que posibilitaría materialmente un nuevo tipo de relación social; esta dialéctica implicaría que la contradicción fuerza productiva/relación social o Capital/trabajo, estén unidos e integrados a la Historia humana. Al admitir una no necesidad histórica en el Capital, estamos obligados a renunciar a toda dialéctica en favor de una oposición formal absoluta entre dos términos independientes: Humanidad versus Poder-formal. A un Poder que se ha gestado a sí mismo (a partir, estrictamente hablando, de la nada) que posee su sentido en sí mismo y es absolutamente extraño a todo lo natural-humano, no se le puede hacer crítica científica, de la misma manera que no se le podría hacer este tipo de crítica a un ente divino que se manifestase de improviso o a cualquier otra entidad a-histórica.

El marxismo, acatando el supuesto que manejamos, tendría que desdoblarse o partirse en: i] descripción científicista de una realidad formal y eterna; ii] o bien, en crítica ético-subversiva a una entidad conformadora no-humana y perniciosa. Resulta curioso que gran parte de las críticas a Marx se centren, justamente, en descubrir en su discurso, ya sea científicismo, ya sea eticismo; refiero que es curioso porque esta diada no está presente en el planteamiento de Marx (ni Comte ni Proudhon, hubiesen podido escribir "El Capital"), sino que es consecuencia derivada de la propia respuesta negativa a la pregunta por la necesidad histórica

del Capital. Pero este punto, nunca es abordado reflexivamente por Baudrillard o el pos-modernismo, únicamente se maniene una actitud ecléctica: si se descubre en Marx cientificismo descriptivo productivista, se le refuta desde una postura ético-subversiva; si se le descubre eticismo, se le acusa de no ir más allá del código judeo/cristiano y se le enfrenta una descripción "real" de la sociedad como lucha formal entre dos entidades separadas.

Este "juego" irreflexivo, se sostiene también, en el presupuesto de no necesidad histórica: Si el Poder es un artificio que conforma su sentido de dominación absoluta en la materialidad, es obvio, que no se puede echar mano ni del trabajo, ni de la relación sociedad/naturaleza, para explicar la cohesión o unidad de la sociedad; por tanto, aquéllo que se implica como centro (el Poder formal) es un código, un lenguaje incorpóreo y socialmente puro (abstracto) que otorga sentido al mundo objetivo⁽¹³⁾. En este orden de ideas, el cientificismo formal (estructuralismos antropológicos, económicos, psicológicos y lingüísticos) son usados -por el principio de no necesidad histórica- de dos modos complementarios: i] se les otorga (a-criticamente) un valor real, es decir, se asume que la realidad se mueve de acuerdo a esquemas; ii] una vez establecida la identidad realidad=esquema, se procede (de manera ética) a negar la realidad (recordemos que lo real sería un código sin sentido, es decir, fijo en sí mismo) negando o alterando los esquemas y sus relaciones⁽¹⁴⁾. Es entonces interesante el reproche baudrillardiano a Marx, en el sentido de que éste se vale de una mágica traducción directa del objeto real al lenguaje: cuando, Baudrillard, realiza -

la no menos mágica hazaña- de cambiar inmediatamente la realidad alterando o quemando las flechas de los esquemas Jakobsonianos.

A la triple identidad: Realidad=Razón/formal=Poder, aparentemente le correspondería un sólo camino -y este sería- una propuesta ético subversiva irracional. Digo, en apariencia, porque - en el fondo- la estrategia subversiva o reformista del pos-modernismo es racionalista. Veamos por qué:

Para ubicar a la objetividad social enjendada como un Poder formal unívoco, es preciso suponer que ese Poder no tiene razón de ser, o lo que es lo mismo, (y tal como lo nombra Baudrillard) descubrirlo como una razón tautológica que no vá más allá de sí mismo. Ahora bien, una razón tautológica que se engendra a sí misma y no guarda ningún vínculo íntimo y diferenciado en relación al entorno, es un estado de excepción respecto a cualquier Ley natural o histórica, es decir, hablaríamos de un espacio milagroso ante el cuál nuestra razón no puede decir absolutamente nada interno de la naturaleza de ese ente -y tan sólo podría procurarse- el reflexionar qué hacer frente a ese Poder excepcional y pernicioso. En otras palabras, ubicar al Capital como un Poder formal unívoco, implica una plataforma crítica basada en un racionalismo ético ya que -si el Poder (código) domina- no es por su racionalidad que es mera simulación, sino porque su dominio se arraiga en su propia existencia milagrosa (la razón es el camuflaje de esa existencia innombrable). Defenderse de este tipo de dominio en expansión implicaría, por tanto, una estrategia ética racionalista: recordemos que ese Poder formal, en tanto más allá de cualquier necesidad histórica, atenta sobre un límite natural-humano que progresivamente

se vá reduciendo, por consiguiente, la estrategia defensiva deba ser un super-racionalismo que determine en cada una de las actividades sociales qué es lo que aún permanece humano frente a lo que ya es inhumano represivo. Es decir, que ayudados por ese super-racionalismo, debemos descubrir y nombrar exhaustivamente aquél criterio natural-humano en peligro de extinción.

Aquí es donde surge el verdadero problema. Ese estado de excepción no es una cosa, sino un sentido que conformaría (o, mejor dicho, deformaría) nuestra vida en su conjunto. Por tanto, habría que admitir que todos y cada uno de nosotros formaríamos parte integral de esa cohesión social absolutamente represiva, de manera que, aquéllos discursos que se planteasen la determinación pormenorizada del criterio efectivamente natural-humano, se enfrentarían al problema de explicar cómo es que ellos (también integrantes y subordinados al Código en tanto materialidad que no pueden dejar de ser) saben -a diferencia del resto- cuál es ese criterio natural-humano. Es decir, tendrían que explicar por qué esa forma de vida propuesta por ellos es la que realmente expresaría los contenidos humanos que estarían siendo amenazados. Independientemente de los contenidos expresados en esas propuestas, ya se digan racionales o irracionales, invariablemente nos remitirán a la fijación o inmovilización de una esencia humana positiva contra un Poder represivo: una esencia humana determinada como defensa contra un Poder formal, será siempre una esencia obsesiva incapaz de modificarse⁽¹⁵⁾. Pero lo realmente importante es que el resto de la humanidad sólo puede acceder a estas propuestas a través de la fé, o

una cierta obligación moral que carecería de todo sustrato material cotidiano.

Bajo un Poder formal, todo aquél discurso que plantease una forma de humanidad como inmediatamente idéntica a los contenidos de la esencia humana, no podrá establecer un puente común entre él y los otros: recordemos que -bajo este tipo de dominio- la materialidad y la objetividad ya estarían configuradas por el Sentido unívoco represivo, lo que significaría que el planteamiento (o la búsqueda) de lo propiamente humano no puede descansar ni ser conocido desde nuestra cotidianidad pues ésta estaría absolutamente condicionada. Para acceder a cualquier planteamiento que preguntase por lo humano, obligadamente implicaríamos un corte o ruptura frente al espacio/tiempo cotidiano. Estamos, pues, frente al fenómeno de la revelación: la forma original de la crítica a un Poder formal omnipresente, es la revelación personal que implica -ella misma en su racionalismo- un corte respecto a la cotidianidad y que nos exige, para aprenderla, que realicemos ese mismo salto. Obsérvese que en lo único en lo que podría basarse este salto, sería una fé lo suficientemente desesperada como para eludir la cotidianidad (que estaría preñada de represión, pero que sigue siendo nuestro hábitat y referente), en aras de alcanzar ese conocimiento que se presupone más allá del sentido formal que nos reprime y configura.

Si la revelación es la forma de expresar los contenidos humanos agredidos por el Poder-Código, tenemos entonces, una paradoja: Le criticaríamos al Poder-Código su "razón" tautológica y milagrosa ya que -en su cerrarse sobre sí- reprimiría contenidos humanos; contenidos, que sólo pueden ser aprendidos y expresados por

intermedio de la revelación, es decir, de una otra forma que es también "razón" tautológica y milagrosa⁽¹⁸⁾.

En este panorama, el Consumo cobra gran trascendencia: si la cotidianeidad -que nos remite a la producción y consumo material- es expresión del Código de Poder, estaremos diciendo que los objetos que consumimos están significados absolutamente para nuestra esclavitud; es decir, que el consumo cotidiano (ya sea como consumo productivo, o como consumo de valores de uso) contendría el contrasentido de ser nosotros los que estamos siendo devorados (consumidos) por el Poder. Y para subvertir este contrasentido consumitivo (que degradaría progresivamente nuestra humanidad) tendríamos que ir más allá de la cotidianeidad y ~~esperar~~ que en ese más allá, hubiese alguien aún no degradado que nos mostrase un contraconsumo respecto al del Código. Por eso, para Baudrillard, guarda gran importancia el tiempo y espacio festivo (no cotidiano): sin la remisión a ese tiempo extraordinario el intercambio simbólico como forma consumitiva subversiva, no podría ser ni siquiera entendible.

Y aquí prosigue la paradoja: aquél que postule una forma consumitiva no degradante, y por tanto subversiva al Código, no puede referir esa propuesta desde su propia experiencia como cotidianeidad común, sino que -forzosamente- debe presentarse a sí mismo como el intermediario entre una forma festiva de Consumo y la cotidianeidad consumitiva subordinada. En el caso de Baudrillard, aunque él sea el único que conozca lo que es el consumo festivo, está obligado a ~~no~~ presentarse como el autor de esta propuesta subversiva sino - simplemente- como un portavoz privilegiado y mesiánico entre un

mensaje libertario y nosotros; Baudrillard se nos presenta entonces, como aquél a quién ha sido revelado el secreto del consumo precodificado de las sociedades anteriores, y ahora, tendría la obligación de difundir ese mensaje que él -supuestamente- no ha producido. Podemos generalizar afirmando que: toda intención subversiva que presuponga como enemigo un Poder formal progresivo que degrada de raíz la cotidianidad, invariablemente tendrá que descansar en un discurso/experiencia anterior a la autogeneración del Poder formal, pero jamás podrá, descansar o enraizarse en la cotidianidad actual que viven millones de personas; inevitablemente lo libertario nacerá de la ruptura de nuestra experiencia, sin existir un puente procesual entre nuestra vida conformada por el Código y la subversión al mismo. Un planteamiento, entonces, que podemos ubicar como el afán de libertad absoluta de manera instantánea: un círculo vicioso en el cual, por ejemplo, para realizar el reino de la libertad habría que ser primero absolutamente libres, desechando instantánea y festivamente nuestra proletareidad; en otras palabras, realizar un "proceso" cuya condición material de posibilidad sería, justamente, aquéllo que se concibe como su finalidad.

Es pertinente aclarar, bajo todo lo que se ha planteado, qué papel juega en el discurso baudrillardiano su "irracionalismo" (su lucha contra la razón, el sentido, lo solidificado, lo autoritario, etc.). En primer lugar, Baudrillard no usa tanto su "irracionalismo" contra el Código, sino sobretodo, como un freno a la consecuencia de sus supuestos: Baudrillard se resiste a asumir el papel de mesías (pues aunque sea un mesías benéfico, todo mesías es autoritario)

proponiendo una forma consumtiva basada en el intercambio simbólico que "queme" todo Poder y sentido petrificado; quema festiva del sentido que, entre otras cosas, liberaría a Baudrillard de su responsabilidad mesiánica. Sin embargo, lo único que podría liberarlo es que nos explicara qué es y cómo realizar actualmente un intercambio simbólico⁽¹⁷⁾. En segundo lugar, tenemos la irracionalidad como lo opuesto a la Razón determinista represiva (como la indeterminación pura); esta indeterminación pura sería imprescindible por dos motivos: i] la esencia humana y la libertad no pueden ser determinadas pues es ésto, justamente, lo que hace el Código; ii] asimismo, y principalmente, no pueden ser determinadas porque sencillamente no habría cómo hacerlo pues todo vínculo con el entorno es, inmediatamente, una subordinación al Código. Así pues la indeterminación absoluta es, en rigor, indecible -sin embargo- Baudrillard determina un acceso a lo innombrable bajo la forma de la quema de la objetividad, pues una vez instalados en lo indeterminado se olvidaría incluso su propia mediación. Sin embargo, la Razón autoritaria, el racionalismo, no es sólo lo que determina u ordena la realidad reprimiéndola, y su contrario no es la total indeterminación; en otras palabras, racionalismo no es Sentido en general sino sentido estrictamente repetitivo: volver a lo mismo una y otra vez, sin que en esta repetición haya alguna esperanza de cambio. Tan racionalista es el productivismo eterno, como el eterno quemar el objeto: esencias humanas a-históricas que ni viven, ni mueren, ni renacen; en suma, podemos afirmar que el irracionalismo es una forma de racionalismo, que si bien se le opone, coincide en

lo básico: el desprecio a la generación y a la muerte, es decir, a la Historia.

Por último, podríamos preguntarnos: ¿Por qué aquéllos discursos que se plantean esta perspectiva no acaban como un código mesiánico positivo que explicita e institucionalice el verdadero modo humano de vivir; o bien, como un mensaje mesiánico negativo que asuma hasta el final el sacrificio cristiano de la crucifixión?. La razón por la cuál estos discursos no derivan en su consecuencia (es decir, neutralizan sus contradicciones) es -justamente- a que son una pluralidad. Es decir, las contradicciones internas de cada discurso son pospuestas al criticar a los otros discursos (que mantienen los mismos supuestos pero bajo otra forma singular): así, un discurso singular irracionalista, puede criticar a uno racionalista el estar codificando un modo de vida libertario de manera despótica; a su vez, un discurso racionalista puede criticar al irracionalista el no estar haciendo nada por determinar la forma verdaderamente humana para poder defendernos del Poder formal. En otras palabras, siempre será posible acusar al otro de complicidad con el Poder-Código. Lo que se nos ofrece frecuentemente como un "diálogo abierto y democrático", resulta ser -en la mayoría de los casos- no un diálogo crítico sobre un referente común problemático, sino una lucha a muerte entre discursos revelados: en tanto cada discurso propone una forma absoluta y fija de esencia humana (y la indefinición de la misma, como ya vimos, no es la excepción), y como no pueden existir simultáneamente una pluralidad de esencias absolutas, estos discursos están condenados -no a dialogar entre sí sino a con-venceras.

III. BASES Y CARACTERISTICAS DE LA RESPUESTA AFIRMATIVA
A LA NECESIDAD HISTORICA DEL CAPITAL, COMO
REFERENTE HIPOTETICO PARA EL DIALOGO.

Hemos examinado algunas de las contradicciones y consecuencias del postulado de no necesidad histórica del Capital, y de lo que podemos estar conclusivamente seguros es que -si bien somos partícipes del desencanto por el fracaso de los proyectos libertarios de este Siglo- no podemos considerar, a su vez, la no necesidad histórica del Capital como una "solución" o un más allá superador respecto a las cuestiones que el Siglo XIX planteó. Analicemos ahora qué tendríamos que suponer para que el postulado afirmativo de necesidad histórica del capital, fuese pertinente:

Lo fundamental sería reconsiderar nuestra noción de naturalidad. Para que lo Natural no fuese un algo que se pueda perder (un modo ya establecido de vivir), ni se pueda olvidar (un modo ya determinado de recordar), para que no pudiese ser destruido o del cuál la humanidad entera se alejase trágicamente bajo la figura del puro artificio, tendríamos que considerar a la naturalidad como una característica immanente de la socialidad humana. Esto querría decir que, mientras haya humanos, habrá siempre una naturalidad-social: en primer lugar, porque los humanos siempre serán animales (seres biológicos naturales); en segundo lugar, porque como tales necesitan procurarse de sustancias y energías para reproducirse, es decir, que la vida humana siempre presupone un entorno Natural; en tercer lugar, y principalmente, porque el modo en que los humanos entablan una relación con su entorno, implica la capacidad natural de los humanos para conformar dicha relación en un

sentido total (como organización de la sociedad/naturaleza). En otras palabras, aquello que se nombra como artificio sería una específica y conflictuada configuración de lo que siempre ha sido lo natural-humano; y esta naturalidad de darse forma a sí y al mundo, implicaría la esencia humana como libertad en concreto devenir. Me parece que sólo por esta vía se podría pensar que el Capital, como relación social enajenada, no ha escapado más allá de lo social-natural humano, esto es que -en tanto objetividad producida por lo humano- no puede nunca desligarse de la forma natural-social que implica la libertad humana de conformación del Mundo. Es decir, enajenación no significaría ruptura con lo humano, sino una forma contradictoria de naturalidad social, o lo que sería lo mismo, una forma específica y contradictoria de libertad, y nó, su negación absoluta.

Siguiendo este argumento, diríamos que la sociedad humana no se define a partir de un algo natural externo a ella⁽¹⁸⁾, es decir, que la sociedad humana no se define a partir de un Código no-humano, sino que se define a partir de sí como historia humana, esto es, como diálogo/vivencia actual entre los diversos modos en que -de manera específica- se ha configurado la capacidad libertaria de conformación del Mundo de acuerdo a la calidad y fuerza de creatividad humana. Ello significaría que lo sociedad humana actual, establece un diálogo vivencial con un código tradicional que proviene del pasado, pero este Código sería un código humano elaborado históricamente a partir de la relación sociedad/naturaleza basado en un cierto nivel de fuerza conformativa: este código del pasado, puede ser nombrado genéricamente, como precapitalismo;

asimismo, la sociedad actual, sostendría un diálogo vivencial y crítico respecto a un código germinal que apunta a un modo de vida superador de las contradicciones del capitalismo, un diálogo con las figuras germinales de un código pos-capitalista, basado en una fuerza creativa enriquecida. Esta circunstancia comunicativa en su conjunto, estaría centrada por una pregunta rectora: ¿Cómo debemos entender un límite tendencial al interior de las propias contradicciones del modo de producción capitalista?.

Todo este planteamiento no goza de "popularidad" en nuestro tiempo ya que es interpretado como el ejemplo más nítido del antropocentrismo cartesiano que con su razón inquisitiva/imperialista, justifica su relación despótica y de dominio sobre la naturaleza y la historia; el planteamiento expuesto sería, pues, el dogma humanista/racionalista justificatorio del Poder. Sin embargo, esta crítica tan contundente (o mejor dicho, esta negación tajante) presupondría -de manera igualmente dogmática- que la sociedad humana no tiende, en su actividad histórica, a intimar en su proyecto a la naturaleza externa, es decir, que la naturalidad humana no tendería a la humanización de la naturaleza permitiéndose, así, referirse implícitamente a la naturaleza cuando se habla de historia humana. Querer determinar apresuradamente cuál de las dos perspectivas es la más "verdadera" o la menos "dogmática", tan sólo nos conduciría a un callejón sin salida del que sería imposible ganar algo, teóricamente hablando. Por ello, sugiero el proseguir como hasta ahora, abordando la implicaciones y consecuencias de cada enfoque y -de hecho- creo pertinente que, para avanzar, debemos centrarnos en lo más evidente: ¿Qué implica

disponer de dos enfoques universalizadores, que plantean problemas y tareas totalmente diversos, y de los que es difícil "decidirse" por uno y olvidar al otro?

Disyuntivas tales como razón/irracional, vida/muerte, ganancia/pérdida, lenguaje/silencio, etc., son disyuntivas importantísimas para comprender la reflexión de nuestro Siglo, sin embargo, no son las disyuntivas, sino unas disyuntivas que cobran su sentido en el particular presupuesto de una relación entre lo humano y un Código más allá del límite humano, que centra la relación en su conjunto. Este Código absolutamente extraño y del cuál sólo sabemos su expresión como dominio que se potencia, puede ser entendido de una gran variedad de formas; de hecho, por estar más allá del proyecto humano puede ser objeto de proyección de innumerables adjetivos, y del modo en que se lo adjetive derivaremos una estrategia de vida y de subversión: si el Poder es racional, "debemos" ser irracionales; si es un lenguaje, "debemos" ser silenciosos; si es un "algo" (máquinas, por ejemplo), "debemos" suprimirlas; etc.. Es decir, que todas estas disyuntivas surgen a partir de la determinación adjetival de lo no-humano, para de ahí, ubicar nuestra relación con ello.

Así pues, aunque el supuesto de un Poder formal que domina a la sociedad y la naturaleza, está conformado por infinidad de problemas y perspectivas, sigue siendo un enfoque particular respecto a la pregunta -que yo considero general- de si ¿Existe, o nó, necesidad histórica en el Capital actualmente?. Reducidas a lo esencial las respuestas a esta pregunta central, podemos decir que

la respuesta afirmativa nos conduce a la cientificidad, mientras que la negativa, nos conduce a la religiosidad.

Obsérvese que, si consideramos ambos términos (Cientificidad y Religiosidad) en sentido restringido, mi planteamiento de la pregunta central se vendría abajo. En sentido restringido, Ciencia y Religión, serían dos formas no sólo diferenciadas sino absolutamente externas entre sí: no habría en ellas una posible relación íntima que las remitiese a un punto común. Por tanto, al ser cada una de ellas una entidad cuya forma estaría ya terminada en sí misma, tendríamos que admitir que la única relación posible sería la de una oposición formal, con lo cuál estaríamos reproduciendo la perspectiva de la no necesidad histórica que parte de una oposición formal entre lo humano y el Poder.

Sin embargo, si consideramos ambos términos en sentido amplio: Cientificidad, no sólo como empirismo matemático o elaboración de esquemas estructurales, sino como la posibilidad de que aquéllo que objetivamente nos centra está constituido de humanidad y, por tanto, responde al sentido libertario natural-social (pudiendo ser comprendido y criticado racionalmente por el común de los individuos); y Religiosidad, no sólo como teo-antropocentrismo judeocristiano, sino como la certeza de que aquéllo que objetivamente nos centra está más allá de lo humano, implicando con ello, que la única manera de acercarse a esa objetividad es propiciar un encuentro singular y revelatorio de la misma (y donde esta revelación nos descubriría instantáneamente, tanto la dominación del Poder formal, como la naturaleza de lo verdaderamente humano desde un más allá del humanismo). En sentido amplio, pues,

ambos términos están remitidos a lo humano: ya sea como esfuerzo por encontrar humanidad en el Objeto; ya sea como esfuerzo por encontrar o acceder a un más allá del humanismo, en el Sujeto. Podemos afirmar, sin lugar a dudas, que esta disyuntiva se remite finalmente a un nosotros (cualesquiera que fuese la naturaleza de aquéllo que lo posibilita).

Por ello, responda o nó a lo humano aquéllo que nos posibilita ser un nosotros, lo cierto es que se vive insatisfactoriamente y es este nosotros conflictuado quien se plantea la pregunta por un modo de vida mejor. Es esta pregunta óntica del nosotros, esta inquietud, la que define a la pregunta por la necesidad histórica del Capital como la pregunta central (por ser la pregunta por nuestra condición de posibilidad), pues en esta pregunta, se determinan los dos posibles modos en que podríamos vivir mejor: la vía científica y la vía religiosa.

Pero, aunque científicidad y religiosidad -en sentido amplio- guarden intimidad respecto al nosotros, no podemos eludir la cuestión de su diferencia; en efecto, aunque remitidas a un nosotros que se pregunta por su ser y su modo, las vías nombradas, se presentan como respuestas a-priorísticas que se excluyen entre sí. Si esta condición a-priorística fuese absoluta, significaría que la pregunta central no existe en cuanto tal, ya que al momento de formularla tendríamos ya una respuesta (científica o religiosa) a la misma; ello, implicaría finalmente, que la científicidad -en su raíz- fuese un a-priori revelado por intermedio de la fé y no existiría -propriadamente hablando- una pregunta central sino una respuesta religiosa desdoblada en dos dogmas antinómicos.

La importancia de mantenernos en la pregunta central radica en que el nosotros es la pregunta por el modo de vida; es decir, que este afán por mantenerse (o al menos mostrar) la pregunta central, tiene por sentido el procurar un espacio común para el diálogo. Sabiendo que es imposible abordar esta pregunta desde un espacio "neutro" que no fuese científico o religioso, cabe entonces examinar si alguna de las dos proposiciones posibles y diferenciadas tiene, sin perder su especificidad, la capacidad de integrar a la otra como interlocutor afín a su propio proyecto. En otras palabras, si alguna de las dos proposiciones, requiere en su propia vía, ceder la palabra y escuchar a la otra.

Me parece que estos requerimientos son cumplidos por la vía científica; las razones serían las siguientes:

1) Para considerar ésto, debemos no sólo entender la Cientificidad en su sentido amplio, sino que es preciso remitirnos a su modo específico de ser. Para los discursos que aceptan la no necesidad histórica del Capital y que ubican el modo de ser de la científicidad como inmediatamente idéntico con un "Poder" cuya característica es un despótico nombrarlo todo, un decir único y absoluto que no admite contrarespuesta ni -mucho menos- dá lugar a la fantasía utópica (a los sueños, anhelos o juegos en tanto tales), la disyuntiva es tajante: o decirlo todo, o decir nada. Sin embargo, tanto la confesión total como el silencio total, son torturas para el pensamiento; pues éste, no forzosamente se expresa en proposiciones absolutamente afirmativas o negativas, sino principalmente de modo interrogativo. El modo de ser de la científicidad es -justamente- el preguntar: el formular hipótesis y

dudas respecto al Mundo y nuestro ser en el Mundo, es el modo en que la cientificidad es. Siendo incluso, capaz de reconsiderar -a cada paso- sus propias premisas.

2) Por supuesto, los discursos de la no necesidad histórica también se interrogan, sin embargo, si bien esa inquietud parte de un nosotros, el sentido de la pregunta busca encontrar el secreto del Poder y de la subversión más allá de la cotidianeidad. Es decir, que si bien la inquietud parte de un nosotros conflictuado, el sentido de la pregunta ya no retorna o se retroalimenta con el nosotros sino que, una vez que alcanza su término, exige que el nosotros se ajuste a esa verdad más allá de la experiencia.

Por su parte, el interrogar científico, remitido igualmente a un nosotros humano, no busca salir de esta condición pues -en su modo de ser- se interroga por lo humano: incluyendo a aquellos discursos que se dirigen y forman en torno a un presupuesto más allá de lo subjetivo. Negar sin más la capacidad de los otros para formular posibles modos de vida mejores al actual, es algo que la Ciencia no puede hacer pues se estaría suicidando al aristocratizar el nosotros, e implicar por tanto, que sus razones no pueden ser entendidas y mejoradas por cualquiera.

3) Es porque el interrogar científico está siempre remitido a un nosotros histórico, y porque sus propuestas para un modo de vida mejor tienen la condición esencial de afianzarse en la experiencia y comprensión de ese nosotros, que -la Ciencia- no sólo debe escuchar o ceder la palabra a otras proposiciones sino que -incluso- debe hablar esos otros lenguajes y mostrar, desde esos términos, la razón de ser o humanidad histórica de esas propuestas no científicas. Es

decir que la cientificidad -en su propio modo como cuestión histórica- es remitida a interrogarse a sí misma desde el interior de los otros discursos: esta capacidad de conservar su proyecto a través de interrogarse desde otros lenguajes, es lo que especifica el modo de la cientificidad como crítica; y esta crítica, no es negación de lo otro, sino recuperación del propio ser de la cientificidad en su remisión al otro como parte de sí (del nosotros histórico). En otras palabras, la crítica desde el interior de otras propuestas, pone en juego el supuesto de la cientificidad: "Nada humano me es ajeno".

En nuestra época, la proposición crítico-científica no puede eludir las dudas que se formulan respecto a su capacidad y proyecto desde otras proposiciones; no puede alegar, entonces, monstruosidad o estupidez (inhumanidad) en aquéllos que cuestionan seriamente su capacidad de abarcar la genericidad y su sentido. La cientificidad está obligada a admitir y moverse dentro de este lenguaje colectivo epocal, aún a riesgo de poner en duda su propia esencia. En otras palabras, la cientificidad debe interrogarse a fondo sobre su propio proyecto, debe considerarse a sí (a su capacidad) como una hipótesis que debe ser demostrada desde el interior (desde las posibles contradicciones) de los discursos que la niegan. La obligatoriedad de la crítica-científica para formular su propia esencia como pregunta, se asienta en que el decir de la cientificidad no es un decir ya agotado que se nutre de sí mismo, sino un decir siempre vivo (referido al nosotros como vivencia), y si ahora se duda de su capacidad, la Ciencia debe arriesgarse a "vivir" (a enfrentar su posible muerte) dentro de esta época específica. Si renunciase a

este compromiso esencial, alegando que ya dijo todo lo que tenía que decir, la cientificidad se convertiría -efectivamente- en simulacro.

4) La cientificidad-crítica, basada en los modos de lo natural-humano cuyo sentido es el devenir concreto de la libertad, no puede escapar a esta concreción. Nada importa que la crítica a la religión fuese escrita hace más de un Siglo, pues sería ingenuo suponer que por haber sido dicha se borraron -instantáneamente- los contenidos históricos que generan la religiosidad. Si bien la cientificidad actual dispone de una herencia que ha realizado la crítica a la Religión en sus aspectos básicos, no puede dar por terminada esta labor: mientras los contenidos que generan la religiosidad subsistan, la cientificidad debe criticar a la misma desde el interior de su concreto presentarse en cada época. Si la crítica simplemente le opusiese a la religiosidad actual el corpus discursivo que ha heredado, e implicase con ello, que la religiosidad actual no tiene razón de ser porque hace un Siglo fue refutada la Religión en general, entonces, la Ciencia se convertiría en lo que -acertadamente- nombra Baudrillard como "religión del Sentido". La crítica científica debe suponer que la religiosidad tiene una razón o necesidad histórica real de existir y que guarda elementos o contenidos importantes para la cuestión del modo de la libertad humana.

IV. CUESTIONES QUE SE DERIVAN DEL PLANTEAMIENTO HIPOTETICO.

Basados en la vocación interrogativa que la cientificidad crítica tiene de sí, podemos decir que la afirmación de la necesidad histórica real del Capital, se convierte en el referente

hipotético que nos permitirá dialogar instalados en la pregunta central con sus dos posibles vías para una vida mejor. Ahora bien, distingamos lo siguiente:

La respuesta afirmativa -en cuanto tal- a la pregunta central, nos conducía a la tarea de cuestionarnos por el límite tendencial del capitalismo en base a sus propias contradicciones; lo que significaría una labor crítica directa enfocada a discernir los elementos libertarios pos-capitalistas al interior del Capital, como relación social y objetividad material expresada en su tecnología. Sin embargo, esta misma respuesta afirmativa, pero bajo el carácter de referente hipotético que nos ocupa, supone una diferencia. La diferencia entre la afirmación de la necesidad histórica en cuanto tal y la afirmación de la necesidad histórica como referente hipotético, estriba en que la última se considera a sí misma como provisional, como tesis que existe primordialmente para dar ocasión y palabra a las otras propuestas, más que para realizar inmediatamente la crítica pos-capitalista.

En este sentido, la perspectiva específica del referente hipotético, es mostrar por qué nuestra época no admite humanidad en la objetividad enajenada, y aún más, explicar este fenómeno a partir del movimiento de lo natural-humano en su devenir libertario (devenir concreto donde incluso los discursos contrarios, deben tener un lugar); y todo ello -críticamente- desde el interior del planteamiento negativo al referente hipotético; sólo a través de esta mediación, podremos decir que la afirmación a la necesidad histórica del Capital es una posibilidad real, a la que habría por tanto, que cuestionarla en su límite tendencial. Sobra decir que si

la demostración crítica planteada no puede ser realizada, ni siquiera imaginada, de nada serviría que el Capital fuese -en sí- humanamente criticable, pues no habría Sujeto capaz de hacerlo. En otras palabras, si desde el referente hipotético fuese imposible explicar la postura de la no necesidad histórica del Capital como parte del devenir natural-humano del capitalismo, habría que admitir que la científicidad ha dejado de ser una vía genérica y propositiva para nuevos modos de vida.

Ubiquemos los puntos de la polémica:

La constante que rige a todo discurso que niegue la necesidad histórica del Capital, es la disyunción entre recuerdo y producción. Los discursos de este tipo no le conceden a la actividad productiva (la relación metabólica con la naturaleza) la característica de fuerza cohesionante y creativa fundadora del lenguaje y el recuerdo, ya que -como habríamos rebazado el límite de lo natural/humano- la producción sólo puede ser vista como alejamiento escatológico, como transgresión a una esencia amenazada. Desde esta perspectiva, hacer memoria, se convierte en una obsesión imprescindible e inquietamente infinita: imprescindible, porque -al estar desconectados recuerdo y producción- la memoria de lo que realmente somos, parte de un esfuerzo intelectual que nace a contracorriente de la experiencia (que estaría íntimamente subordinada al Poder formal): inquietantemente infinita, porque la memoria ganada no podría volcarse sobre el mundo productivo de la experiencia subordinada, y deberá volver a comenzar como inquietud una y otra vez. Así pues, la estrategia será siempre el defender tal o cuál modo específico y

determinado de vida, o en el extremo, el recuerdo en cuanto tal, es decir, como inquietud pura.

Por su parte, la perspectiva del referente hipotético, considera que en toda producción se actualiza materialmente el recuerdo, y que en esta actualización del pasado, se modifican realmente las bases de la relación producción/recuerdo; permitiéndose así, la creación o generación de nuevos modos de vida y pensamiento. En este sentido, cada generación -simplemente por el hecho de reproducir su vida social- está, simultáneamente, recuperando una herencia y abriendo nuevas posibilidades para el futuro. Esta unidad generativa recuerdo/producción es, justamente, la base del supuesto hipotético de la necesidad histórica del Capital, esto es, que sería imposible -desde esta perspectiva- que el capitalismo (desde sus orígenes o actualmente) significase una ruptura absoluta con el pasado como si, por una parte, el pasado histórico no hubiese engendrado desde sí al Capital y, por otra parte, como si el capitalismo no integrase en su presente el pasado histórico.

Así pues, la indecibilidad del Capital desde la postura de la no necesidad histórica, es un rasgo esencial de su propia postura. Ahora bien, lo que hay que preguntar es: ¿Desde dónde es no decible el Capital en su actualidad? Bajo la perspectiva del referente hipotético, podemos decir que el silencio proviene desde el lenguaje peculiar que manejamos, y ese lenguaje se asentaría en nuestro pasado como herencia cultural histórica: estamos hablando con un lenguaje que tiene su raíz en un tiempo distinto al actual; y ese

tiempo -de acuerdo a esta perspectiva- no puede ser otro que el tiempo precapitalista.

En el tiempo precapitalista existían grandes regiones naturales no humanizadas (selvas, desiertos, montañas, mares, etc.), y más allá de esas regiones (que eran los lugares predilectos de los Dioses), existían otros pueblos de seres que hablaban una lengua extraña, seres de costumbres bárbaras y -muchas veces irreverentes-, seres que difícilmente podían ser considerados como humanos en sentido estricto. Pero lo no-humano (lo extrahumano) no sólo estaba fuera, también habitaba al interior de cada pueblo: ningún Rey, Tirano o Emperador -por más cruel y ambicioso que fuese- podía forzar a trabajar a su Pueblo en invierno, ni podía clausurar las festividades sagradas en donde su Pueblo se sanaba y fortalecía corporal y físicamente; si algún gobernante se atrevía a ir en contra de estas leyes naturales/divinas, sólo podía esperar desgracia, pobreza y rebelión. Lo "extrahumano" al interior del poblado, estaba por encima de la "ley humana"; y tal vez, no sea casual que todos aquéllos que encabezaron revoluciones (armadas o religiosas), pasaran largas estadias en los lugares no humanizados (sagrados) para entender la relatividad del "gobierno humano".

Así pues, la relación humano/no humano era primordial en el precapitalismo. Y esta relación no se establecía a partir de que la naturaleza en cuanto tal fuese escaza, sino a que la fuerza -la capacidad creativa de la sociedad de conformar el Mundo- era limitada al no poder generar riqueza de manera expedita. Es decir, que lo no humano, estaba en función no de la naturaleza como unilateralidad, sino de un específico nivel de capacidad natural-

humana para conformar su relación metabólica con el entorno⁽¹²⁾. La relación entre humanidad/"Poder" no humano, propia del precapitalismo, es retomada por la postura de la no necesidad histórica del Capital como disyunción recuerdo/producción: "antes (hace un siglo o hace 20), si éramos humanos-naturales pero ahora, por un corte inexplicable en la Historia, ya no lo somos"; de manera que oscilaríamos entre la tesis de que nosotros y todo aquello que nombramos Mundo sería una experiencia fantasmal, o bien, la tesis de que hemos despertado del "sueño racionalista" que nos hizo creer por un tiempo que nosotros éramos los hacedores de la Historia, cuando ésta -desde siempre- ha estado regida por un designio más allá de lo subjetivo. En todo caso, nuestra única conexión con lo universal sería re-encontrar un lenguaje ya perdido, a través de un acto mesiánico.

Si un precapitalista viese nuestro Mundo y comprobase que ya no hay lugares sagrados, que la gente trabaja todo el año, que no hay regulaciones para el cuidado de la naturaleza y las personas, que importan más las máquinas que cualquier ser vivo, obviamente llegaría a la conclusión de que este Mundo es peor que cualquier infierno por él imaginado. Si nosotros nos viésemos con ese lenguaje/visión, no sólo tendríamos que admitir que vivimos en un infierno, sino que tendríamos, además, que asombrarnos de que ya llevásemos varias décadas viviendo en él y, sin embargo, estamos aquí.

El examen del postulado de la no necesidad histórica del Capital, nos lleva, entonces -para comprenderlo internamente de raíz- al examen crítico del precapitalismo. Es decir que, suponiendo

nuestra afirmación hipotética, la crítica interna a la religiosidad actual se presenta como crítica al precapitalismo. Evidentemente esta crítica, como la búsqueda de los contenidos actuales de la religiosidad, no está centrada en descubrir si los pueblos precapitalistas eran "buenos" o "malos", ni siquiera (aunque esta sea una cuestión muy importante) averiguar qué se puede recuperar de la experiencia y sabiduría del pasado. Lo que busca la crítica aquí propuesta, es resolver la siguiente cuestión: ¿Cómo es posible que pensemos precapitalistamente nuestro presente, si el precapitalismo -en cuanto tal- ya no existe? Lo cuál, como pregunta, es análogo a la crítica a la Religión; aquí tampoco se trata de decir si Dios es "bueno" o "malo", sino de responder: ¿Cómo es posible que pensemos en Dios si éste, como tal, no existe?

Un planteamiento para abordar este problema podría ser el siguiente: El Capital ha integrado a los pueblos precapitalistas: de hecho, esta integración -el que el Mundo sea uno- significa el término del precapitalismo, pues ningún pueblo precapitalista hubiese podido integrar al Mundo, y este término coincide con el inicio de lo que podríamos llamar el modo capitalista de producción propiamente dicho. Pero, así como el Capital integra espacialmente, así también, integra temporalmente, es decir, que reúne en su proyecto el tiempo (o las historias) pasadas. En otras palabras, así como espacialmente el Capital no es enajenación pura, sino un modo contradictorio de apropiación (de unidad) de vida; así, el tiempo del Capital no es pura linealidad abstracta cuantitativa, sino un modo temporal de apropiación de la Historia anterior.

Ello querría decir que de alguna manera el precapitalismo está presente, pero bajo una forma ya integrada al Capital⁽²⁰⁾. Tal vez, la base objetiva de esta presencia del pasado, se encuentre en las formas transfiguradas del Capital. Sabemos que esencialmente hay valor, plusvalor, fuerza de trabajo, etc., y sabemos también, que estas esencias se expresan transfiguradamente (precio, interés, ganancia, salario, etc.) porque es la forma necesaria de manifestación de un modo de vida fundado en la contradicción propiedad privada/socialidad; tanto uno como otro plano serían reales desde el referente hipotético, de hecho, la realidad sería la unión necesaria entre ambos, subyacidos por un sentido libertario. El proyecto de Marx era, precisamente, referir esa unidad de manera discursiva.

Ahora bien, estas formas transfiguradas no son producto de la imaginación, ni tampoco son falsas ideas, son vivencias que -en tanto tales- impiden el pensar el núcleo del proyecto capitalista y, por tanto, el poder pensar en éste contenidos libertarios y la crítica de los mismos. En otras palabras, vivimos sabiéndonos ciudadanos de un Estado, integrados a tal o cual sub-grupo cultural, étnico o racial; haciendo y deshaciendo alianzas personales para conservar el salario y el prestigio; preocupándonos por mantener ciertos valores tradicionales, académicos y laborales, que representan nuestra herencia y raíz (por más fragmentados que estén): en suma, lo que nos preocupa personalmente es el cuidado de una cierta región particular del Mundo y de los valores que esa región propone/impone frente a otras regiones particulares y "extrañas". Tal vez, esta situación necesaria de nuestra

cotidianidad -este cuidado regional- sea lo que nos remite a un cierto "precapitalismo", como forma histórica transfigurada del Capital⁽²¹⁾.

Pero, asimismo, no podemos eludir la certeza -también vivencial- de que somos proletarios mundiales: que aquéllo que consumimos (desde comida hasta teoría, proviene de todo el Mundo); que aquéllos para quienes trabajamos vendiendo nuestra fuerza de trabajo, nos remiten a la internacionalidad del Capital/Mundo. La pregunta sería entonces: ¿Cómo comprender (abarcarse) el necesario cuidado personal/regional (provincianidad) que nos lleva a un transfigurado maniqueísmo "precapitalista", con el también necesario saberse en el Mundo, que nos remite a la exigencia de considerar nuestra experiencia como unidad internamente contradictoria?

Estos dos niveles del presente, no pueden ser abordados por las oposiciones: precapitalismo versus capitalismo, ni natural versus social (artificio), lenguaje versus silencio, etc.. La contradicción personal-provincia/anonimato-mundialidad, es una contradicción interna del nosotros presente, conformada por el Capital como forma conflictuada de libertad; estos dos niveles del nosotros no están diferenciados espacialmente, sino que se presentan como dos perspectivas diferenciadas que parten de la misma entidad colectiva. Así pues, el nosotros presente, es la unidad material y contradictoria del nivel personal-provincia (cuya perspectiva es la oposición formal entre entidades "sensiblemente" positivas e independientes) y el nivel anonimato-mundialidad (cuya perspectiva es la contradicción dialéctica, pero abstracta, al interior de una unidad problemática centrante).

Las cargas y relaciones valorativas entre ambos niveles pueden ser muy variadas. Baudrillard, por ejemplo, ubica el nivel de anonimato-mundialidad (el ser proletario mundial en el Capital/mundo) como algo inmediatamente nefasto y sin posibilidad alguna de representar un contenido libertario; de ahí que nos proponga, como alternativa, la estrategia de priorizar el nivel de cuidado regional (personalidad-provincia) bajo lo que él llama intercambio simbólico. Sin embargo, esta estrategia se torna imposible ya que considera como premisa que lo personal-provincia está fuera del capitalismo, como si hubiera una forma de vida, una acción momentánea, un decir o silencio, que se mantuviese "puro" frente al Capital mundial. Es muy relevante que Baudrillard en su apología del precapitalismo, nos lo presente como si fuese un pueblo único sobre la faz de la Tierra, cuando de hecho, el precapitalismo se caracteriza espacialmente por ser una diversidad de comunidades coherentes a su interior pero relacionadas solamente de manera formal (comercio, guerra) entre sí; este "olvido" está en función de la estrategia política de Baudrillard: proponer el cuidado personal-regional, en un Mundo personalmente configurado por el Capital como asimilación transfigurada del precapitalismo, sólo podría ser posible si la humanidad en su conjunto se imaginase como provincia que se cohesionara negativamente a partir de la amenaza del "Poder". Asimismo, pero en el otro extremo, sería igualmente infructuoso como estrategia declarar como lo único "real" la contradicción interna esencial y decir que, en tanto el Capital ya es mundial, los Estados/nacionales no tienen ningún sentido, o también, que en tanto como esencialmente proletarios mundializados, el nivel de cuidado-

regional, es pura imaginación o "falsedad ideológica" que debe ser eliminado como si no tuviese necesidad alguna de existir.

Recapitulando: la cuestión de la propia historicidad del postulado de la no necesidad histórica del Capital (cuestión primordial para la crítica científica), podría ser abordada como el rastreo en el presente de la situación objetiva que provoca la refuncionalización del pasado precapitalista. Y éste proyecto, como hemos sugerido, tiene como sus puntos principales, primero, ubicar en las formas transfiguradas del Capital la base material/histórica de este peculiar modo de refuncionalización del pasado; segundo, establecer que en el presente también existe una noción de esencialidad pero que ésta, aunque no regida por oposiciones formales, carece de concreción y que -justamente por ello- nuestra proletareidad (y el Capital) pueden parecernos elementos abstractos, lineales y absolutamente represivos. Es decir, que guiándonos por el planteamiento sugerido en esta crítica, podríamos hacer descender el problema argumental entre los discursos (afirmativo y negativo) a la necesidad histórica del Capital, hacia su posible situación de materialidad presente constituida contradictoriamente por los dos planos "vivenciales" del nosotros.

Habríamos ganado con ello, no una solución instantánea al problema, sino la posibilidad de proseguir el camino crítico del diálogo. Y, de hecho, lo que sugiero es, precisamente, seguir la intención del proyecto de Marx; es decir, establecer un recorrido - un puente discursivo- entre las formas esenciales y las transfiguradas, pues sólo así estaremos en la disposición de acceder al diálogo concreto de lo real. Así como la afirmación hipotética de

la necesidad histórica del Capital nos remitía, para perdurar el diálogo, a la cuestión de la propia historicidad de la postura de no necesidad histórica, así ésta, nos remite a su vez a la tarea de mostrar la posibilidad de que nuestra proletariedad mundial no es mera extrañeza escatológica y sinsentido (ubicada desde un "pre" que ya no existe como tal), sino como la condición que nos permitiría abarcar discursivamente la necesaria y unitaria correspondencia entre las formas esenciales que posibilitan la especificidad histórica del nosotros con las formas transfiguradas que son su expresión (y que, aparentemente, niegan aquéllo que las posibilita al privilegiar el horizonte de oposiciones formales); esta unidad correspondida, sería pues, lo real expuesto discursivamente y subyacente por un sentido libertario a partir de la experiencia.

V. CONTEXTO HISTORICO.

A través del nosotros como referente interrogativo y problemático, podemos bosquejar la situación social del presente - esto es- acercarnos al aclaramiento de la especificidad de nuestra época. En este sentido, el discurso baudrillardiano, representa una vía importante para explicarnos dicha situación.

Baudrillard escribe su teoría en un punto de transición cualitativo epocal, expresando un puente problemático entre nuestro pasado inmediato y nuestro presente: lo que singulariza su discurso, es que lleva hasta el final una forma subversiva determinada, es decir, que si a algo se mantiene fiel Baudrillard, es a una cierta estrategia subversiva que -sin embargo- en su extremo consecuente se torna imposible y contrafinalizadora de su propia intención.

Este proyecto subversivo, en general, se caracteriza por suponer la existencia de espacios/tiempos diferenciados respecto del capitalismo propiamente dicho. En otras palabras, este proyecto se corresponde con un desarrollo aún no total y unitario del Mundo como Capital/mundial. Encontramos en este proyecto subversivo, lo común a todas las estrategias de liberación que florecieron durante la década de los 60's y 70's: la guerrilla implica el ataque armado a la Metrópoli desde un espacio diferenciado de ésta; los propios habitantes de las metrópolis, podían salirse de éstas e instaurar en un otro espacio nuevas relaciones sociales (comunales, por ejemplo); incluso en el interior de la propia Metrópoli se podía crear un otro tiempo, un tiempo festivo y subversivo frente a una cotidianeidad cada vez más productivista (este es el caso de la revuelta, el ganar la calle, los movimientos estudiantiles, etc.); asimismo, la fiesta no sólo existía como actividad colectiva, sino principalmente como celebración individual al acceder a un tiempo trascendente (subversivo) a partir de la apertura de los sentidos y la conciencia (esta celebración, implicaba la actualización de prácticas y métodos sagrados del precapitalismo, especialmente, orientales); por último, se suponía la existencia de entidades políticas ajenas -en lo fundamental- al capitalismo, ya fuesen los llamados países "socialistas reales" (URSS, China, Cuba, etc.), o bien, todos aquéllos países independizados o semi-industrializados a partir de la segunda Guerra Mundial y que entreveían la posibilidad de un modelo económico "propio", que sintetizase "lo mejor" del capitalismo y el "socialismo real".

Pero todos estos espacios/tiempos, no eran espacios/tiempos puros ni, tampoco, eran lo "natural"; eran tiempos social-naturales especificados como pre o semi-capitalistas. Es decir, que no tenían la fuerza para mantenerse ajenos absolutamente al Capitalismo en cuanto tal, sino que por el contrario, su movimiento o tendencia era hacia la integración real dentro de la conformación del Capital/mundo. No sólo se trata de que hace 25 o 30 años, hubiese más "conciencia revolucionaria", sino -fundamentalmente- a que existía una situación objetiva y social que permitía una crítica al capitalismo desde lo marginal o alterno, desde un espacio/tiempo específico (político) aún no integrado -y que de hecho- se rebelaba contra su integración real como Capital/mundo. Esta crítica y estrategia subversiva externa, que se rebela desde tierra firme contra el Capital, mantenía -como base o presupuesto teórico- el que el Capital ya no era necesario históricamente; es decir, se hacía rebelión contra una relación social ubicada como "artificiosa" y "decadente".

Pero en menos de dos décadas, cuando todas estas regiones geopolíticas y "tempo-políticas" han sido integradas realmente, la estrategia subversiva desde lo externo, tiende forzosamente a decaer; y este decaimiento se basa, más que en haber "perdido conciencia", en que el espacio/tiempo específico desde donde se cimentaba la rebelión ha perdido su carácter de marginal o alternativo. Es en esta situación transitiva que Baudrillard declara: "ya el campo y la naturaleza, no son más que un anexo de la ciudad industrial; los buenos salvajes que habitaban en la periferia, hablan ya el código productivista que el imperialismo de

la Razón les ha impuesto; los grupos marginales (étnicos, sexuales o económicos) ya no desean su liberación sino su integración (sus derechos privados democráticos); las universidades ya no son centros de cultura (anti-cultura) subversiva, sino fábricas de investigación parcial codificada; y los individuos, no son más que objetos/signo programables; incluso la fiesta y la celebración, han quedado integradas a la cotidianidad del valor; etc.". Es decir, que Baudrillard, percibe la integración de esos espacios/tiempos externos al Capital/mundial, pero sigue manteniendo el supuesto de la "artificialidad" del mismo; esto es, que el Capitalismo pasa de ser un "tigre de papel", a una sinrazón gigantesca que nos domina y controla absolutamente. De tal forma que, visto desde esta perspectiva, se podría decir de la propia estrategia subversiva que era un gran engaño: "todo aquéllo que se presentaba externo/subversivo ahora ha claudicado (ha sido codificado). ¡Y qué decir de Marx y el valor de uso! sólo hay que mirar hacia el llamado socialismo real para darnos cuenta de que jamás estuvo fuera del productivismo capitalista; sólo hay que leer a Marx para darse cuenta que su concepto de valor de uso está contaminado de valor, en un mesianismo productivista de objetos/signo que se autonombra como dialéctica".

Sin embargo, lo que se percibe en Baudrillard es la falta total de explicación histórica de la situación que permitía la rebelión desde lo externo; por ello, aunque Baudrillard perciba la extinción de esta estrategia subversiva, no puede dejar de mantenerla, e incluso, de proseguirla hasta su última consecuencia - a pesar de que en este extremo- se convierta en una estrategia

deacarnada. Por tanto, dirá que: "en cuanto la otredad subversiva ha desaparecido como espacio/tiempo, estamos ahora dentro de la uniformidad de un Poder tautológico unívoco; un Poder que tiene la capacidad de simular esa exterioridad subversiva en provecho propio y que se muestra como un Código de consumo unitario que programa y regula planificadamente (racionalmente) nuestros cuerpos, mentes, entornos y -por supuesto- nuestra rebelión. De ahí que, si hemos de purificar la estrategia subversiva libertaria de su contaminación codificada, debemos quemar el objeto y la palabra ya que, ahora, la materialidad y el significado están cómplicemente correspondidos con la Forma/signo codificadora".

Si la propuesta de Baudrillard impactó a la izquierda, no fue tanto por haber superado o ido más allá de Marx (espero, al menos, haber mostrado en este trabajo que no está tan fácil -como nos sugiere Baudrillard- "deshacerse" de Marx), sino porque la interpretación de Marx y la revolución, de la propia izquierda, se identificaba con la estrategia subversiva externa que descansa en lo marginal o alterno. Por ello, conforme el Mundo se integraba realmente, la izquierda veía en ello su propia extinción -pues al identificarse absolutamente con la subversión desde lo externo- veía contaminarse o perderse progresivamente su fundamento objetivo y "puro"; de tal forma, que cuando la izquierda tomó conciencia del Capital/mundo, Baudrillard y el pos-modernismo ya contaban con todo un cuerpo teórico para explicar el fracaso de la izquierda, y además, explicarlo desde supuestos formales que la propia izquierda compartió.

Ahora bien, cuando hablamos de la integración del precapitalismo al Capital, hablamos de un muy particular tipo de ausencia: una ausencia que no se determina como "hueso" o "vacío", sino paradójicamente, como saturación. Es decir, que lo que se echa de menos del precapitalismo en cuanto tal, es su perspectiva de contrastes diferenciados e independientes; en el precapitalismo, la visión o pensamiento, descansa siempre en la oposición de regiones diferenciadas: lo sagrado/lo profano; la naturaleza/la ciudad; la patria/lo bárbarico, etc., siendo aquéllos que median y comunican estas oposiciones, personajes míticos (sacerdotes, guerreros, comerciantes, etc.). Pues bien, justamente lo que se ausenta del Capital/mundo, es esta posibilidad material de discernir en base a esas oposiciones, es decir, la ausencia del contraste formal y de sus mediadores míticos. La anulación de este contraste está determinada por la integración de las regiones precapitalistas al movimiento del Capital; de hecho, los 60's y 70's son importantísimos porque en ellos se libró la "última batalla" regida por la oposición formal entre el Capital y espacios/tiempos coexistentes de éste, pero supuestamente, absolutamente ajenos e instantáneamente libertarios.

La naturaleza de esta "última batalla" es sumamente interesante: cuando el Capital integra los espacios/tiempos precapitalistas no los convierte -como piensa Baudrillard- en "homogeneidades lineales y programables", sino que usa transfiguradamente su esencia que es la perspectiva de contraste formal, para alimentar una oposición anticapitalista que, sin embargo, está imposibilitada de asumir al Capital como producto

humano histórico. Así pues, la integración como Capital/mundo no implica un acto único de clausura de lo precapitalista, sino un proceso continuo y ambivalente de desprecapitalización; un proceso que constantemente alienta la perspectiva del precapitalismo y constantemente la reprime de raíz, valiéndose del hecho de que esta perspectiva ha perdido, materialmente, su arraigo y fuerza política. Este proceso contradictorio puede ser, entonces, determinado como una recurrencia, como la vuelta una y otra vez de la rebelión anticapitalista y su resultado como desesperación; sin embargo, esta recurrencia que ha quedado integrada al capitalismo, que ya es parte inmanente de su movimiento, no es mera repetición sino que implica cambios en su constante retorno formal. La integración de los espacios/tiempos no-capitalistas así como su rebelión al Capital, durante las décadas mencionadas, es un hecho histórico irrepetible pues marca el fin de las sociedades preindustriales a nivel Mundial. Sin embargo, como forma recurrente transfigurada implica la siguiente dinámica: i] todo discurso que retome esta perspectiva tendrá que conseguir sus elementos anticapitalistas, a través de hermenéusis históricas cada vez más esotéricas puesto que a la vista de la experiencia, ya no hay sensiblemente, ejemplos precapitalistas; ii] por tanto, por no tener ya sensiblemente un espacio/tiempo contrastado formalmente con el Capital, la vida de estos discursos antes de llegar a la desesperación es cada vez más breve, es decir, cumplen el ciclo vivido por los 60's-70's de manera más rápida y contundente (una "última batalla" cuyo desenlace se acelera).

Por otra parte, la recurrencia tiene modos y bases de perpetuarse discursivamente: i] siempre será posible encontrar un nuevo ejemplo histórico que ilustre las tesis formales; ii] si bien la vida de cada discurso es cada vez más fugaz, la perspectiva general se mantiene por la lucha interdiscursiva y la posibilidad de construir nuevos discursos; en otras palabras, el quehacer cultural como moda (incluyendo a aquéllos que volatizan la materialidad); iii] esta dinámica interdiscursiva que permite la intercambiabilidad y combinatoria de discursos, cumple una necesidad fundamental: al no estar aún acostumbrados, culturalmente, a pensar el Capital/mundo como experiencia (pues es un hecho histórico inédito), estamos obligados a probar, alterar, distorsionar y combinar todos los códigos históricos anteriores para formarnos una metáfora de este presente nunca antes vivido; tal vez, sea ésta una de las razones por las que lo visual predomina sobre lo conceptual, pues la mejor manera de expresar lo inédito, es mostrándolo; iv] finalmente, la cuestión básica que ya hemos mencionado, si bien el Capital nos socializa mundialmente, también recrudece materialmente nuestra condición de cuidado personal/regional.

Sin embargo, no obstante la perseverancia de esta perspectiva, es posible determinar el límite al que siempre tiende: al perderse materialmente los espacios/tiempos no-capitalistas, la a-historicidad del Poder tiende a con-fundirse con la a-historicidad instantánea de lo libertario. Antes del asentamiento del Capital/mundo, era innecesario diferenciar conceptualmente ambas a-historicidades, pues sensiblemente se suponía una demarcación entre los ámbitos del Poder y los libertarios; pero una vez que esta

diferencia se hace necesaria, es decir, cuando la única esperanza es que desde dentro del Capital/mundo se engendre un nuevo modo de vida (puesto que ya no podemos volver atrás), esta perspectiva está absolutamente imposibilitada para hacerlo⁽²²⁾. Lo único que, a mi juicio, podría superar esta recurrencia (que no es otra cosa que "morir" miles de veces), es retomar la intención dialéctica de Marx en el sentido de explicarnos conceptualmente esta disyunción cotidiana entre socialidad (proletareidad) y privaticidad (preocupación por el cuidado personal de una región particular del Mundo, en su extremo, la ciudadanía).

Esta afirmación, dá pie a la última idea de este apartado de contexto histórico: ¿Por qué esta obsesión "obsoleta" por la dialéctica?

En primer lugar, por nuestra propia experiencia vivencial: todos nosotros compartimos con Baudrillard y con todos los discursos de esa forma, el anhelo de una libertad instantánea; efectivamente, el Mundo no es agradable y nada nos gustaría más que descubrir un lugar o una acción que nos librase de nuestra esclavitud. Sin embargo, todos estos discursos proponen un pacto -que a diferencia del de mefistófeles- no nos exige el alma sino nuestro cuerpo, nuestra corporeidad social conformada como propietarios privados de nuestra fuerza de trabajo; a cambio de ésta, se nos promete ser los elegidos, los "intelectuales", que conducirán a las masas a un paraíso instantáneo⁽²³⁾. Pero ese paraíso (ese anhelo de encontrar un espacio/tiempo no capitalista) es, ahora, un paraíso perdido. Aún así, no podemos abandonar esta perspectiva (no sólo por "nostalgia"), sino porque participamos activamente de todo lo que

implica el fenómeno de la recurrencia ya mencionado. Es por ello que estamos obligados, con Marx o sin él, a tratar de pensar dialécticamente nuestra vivencia, pues es la única vía en que nuestra presencia en el Mundo se puede visualizar como algo más que escatología, como nos sugiere la cultura crítica predominante.

En segundo lugar, porque esta experiencia vivencial y problemática, no se circunscribe a unos cuantos en un determinado tiempo. Yo me atrevería a afirmar que es esta situación problemática la base de nuestra comprensión de la Historia reciente, como generalidad. En efecto, el Siglo XX es la historia de la proletarización total de la intelectualidad; no sólo porque nuestro pensamiento reproduzca la lógica de la mercancía, sino primordialmente, porque la fuerza intelectual ("obviamente" unida a un cuerpo), es ya, mercancía. Cuando se hace la historia de las ideas de este Siglo, frecuentemente se olvida que esas ideas no nacieron del papel y la tinta, sino de personas que pensaban sus ideas determinados por la vivencia cotidiana de su propia proletarización como intelectuales. Y aquí no necesitamos de mayor estudio, para darnos cuenta que a lo largo de este Siglo pensamiento y proletariedad, han sido asumidos -generalmente- por la intelectualidad como irreconciliables; sin embargo, esta irreconcilabilidad es lo que nosotros somos.

Por eso aquí, de nueva cuenta, es imprescindible la dialéctica: si la intelectualidad proletarizada implica una unidad contradictoria, la única manera de pensar lo que somos, es establecer una correspondencia desde nuestra condición proletaria

hasta el pensamiento; esperando siempre encontrar en este juego, elementos para una superación real.

NOTAS AL CAP. III:

(1) Es interesante remarcar este espíritu conciliador del pensamiento de Hegel, frente al Hegel que Baudrillard nos presenta como intransigente imperialista de la Lógica/sentido; y es importante porque, si hemos de concederle a los pueblos "pre-codificados" el derecho de hablar dentro de lo que suponemos era su contexto, también estamos obligados a bosquejar lo que los pensadores del S. XIX pensaban de su propia época. Asimismo, resulta interesante confrontar la visión baudrillardiana de Hegel, con las críticas de los Jóvenes Hegelianos a éste, en el sentido de que Hegel no se atreve a rebazar el planteamiento religioso. Cfr. Ripalda José M. "La Nación Dividida Raíces de un Pensador Burgués: G.W.F. Hegel". Ed. F.C.E.; México, 1980. Y Mc Lellan D. "Marx y los Jóvenes Hegelianos", Introducción. Ed. Martínez Roca; Barcelona, 1971. Por otra parte, la relación Baudrillard-Hegel es sumamente interesante: Hegel, aunque "idealista", no desprecia la materialidad -muy por el contrario- la materialidad es vital en su planteamiento pues la determinación concreta del Espíritu, su realización y sentido, requiere de la materia para, encarnándose en ésta, autoreconocerse. Baudrillard nos sugiere en su discurso que él está más allá de este planteamiento, sin embargo, sigue siendo fiel al "Espíritu" hegeliano aún por encima de su sistema: Si Hegel parte del concepto (cargado de "actividad" indeterminada) hacia su determinación sustancial; Baudrillard parte de una sustancialidad determinada ("la época en que lo económico era lo fundamental") hacia un Concepto activo, vacío y tautológico ("la época del Código"). Un recorrido inverso que, sin embargo, deja intacto el "Espíritu Absoluto" al reacomodarlo en una nueva situación: si la materia es, ahora, un simulacro insustancial y escatológico, ya no puede ser un medio de "progreso sistemático" hacia el autoreconocimiento del Espíritu; en otras palabras, en tanto que la materia está "contaminada", el Espíritu para encontrarse a sí mismo, debe abstenerse de toda encarnación. Sólo a través de la quema o volatilización de lo sustancial, el Espíritu se encuentra inmediatamente a sí, sin la mediación sistemática (que únicamente lo extravía en simulacros de comunicación).

(2) A su vez, nos dice Marx, la propiedad privada es subyugada por el trabajo enajenado, del que dice: "...Convierte el ser genérico de hombre, tanto la naturaleza como su capacidad espiritual genérica, en un ser ajeno a él, en medio para su existencia individual...". Cfr. Marx Karl. "Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844"; apartado "Trabajo Enajenado". Ed. F.C.E.; México, 1982. pág. 601.

(3) El propio Marx critica estas nociones. Ver Marx Karl "La Ideología Alemana"; Caps.: I "Feurbach. Contraposición entre la concepción materialista y la idealista (Introducción)" y III "San Max". Ed. Cultura Popular; México, 1979.

(4) "Según el señor Wagner, valor de uso y valor de cambio han de derivarse de acuerdo del concepto de valor, y no como yo hago, de un concrementum de las mercancías...]. "Pero para un señor profesor, las relaciones del Hombre con la naturaleza no son prácticas desde un principio, quiero decir, relaciones fundamentadas por la acción, sino teóricas...]. Cfr. Marx Karl "Notas Marginales al Tratado de E. P. de Adolph Wagner"; Ed. S. XXI (Cuadernos de Pasado y presente); México, 1982. Págs. 39 y 40, respectivamente.

(5) Cfr. Marx Karl. "Contribución a la Crítica de la Economía Política"; "Introducción general a la Crítica de la Economía Política (1857)". Ed. S. XXI (Biblioteca del pensamiento socialista); México, 1980.

(6) Ver Barreda Andrés "En torno a la estructura argumental y la fundamentación en la C.E.P.: El Capital, Tomo I, Cap. I". Tesis de licenciatura. UNAM, Fac. Economía, 1983. Especialmente, el análisis del párrafo 39.

(7) Cfr. Marx Karl. "El Capital", Tomo I, Cap. I; párrafo 29 "La dualidad del trabajo representada en las mercancías". Ed. S. XXI (Biblioteca del pensamiento socialista); México, 1982.

(8) Admitir con Baudrillard, que el instinto de conservación y el aseguramiento de la vida son simulacros ideológicos fetichizados, nos llevaría a afirmar que el Código genético es la forma básica del "Código de consumo" y del "Poder del significativo".

(9) Cfr. el Cap. V "Proceso de trabajo y proceso de valorización"; Sección tercera. Ibidem.

(10) Esta fuerza productiva en desarrollo, genera nuevas necesidades y capacidades, es decir, abre la posibilidad material de nuevas formas de relación social-natural; sin embargo, este desarrollo de la fuerza productiva que abre nuevos horizontes, conlleva un elemento conflictivo con la politicidad establecida: no sólo porque las relaciones sociales sean menos dinámicas, sino sobre todo, porque esa relación social favorece a una clase particular de humanos: originándose así, que el desarrollo de la fuerza productiva aparezca como la lucha entre clases sociales por la transformación o revolucionamiento del modo establecido de politicidad, para instaurar un nuevo modo social que permita la apertura de posibilidades (la apertura de la capacidad de elegir el modo de vida) que implica el propio desarrollo de

la relación Sociedad/Naturaleza. Cfr. Marx Karl "Contribución a la..."; Prólogo. OP. Cit.

(11) Es importante recalcar este punto pues Baudrillard reduce la noción de fuerza productiva al circunscribirla a la riqueza como resultado meramente cuantitativo. Para Marx, la riqueza producida implica -efectivamente- un quantum, pero también, una calidad. Calidad tanto en el aspecto de responder satisfactoriamente a una necesidad inmersa dentro de un determinado proyecto social; como calidad, en el sentido de que esa riqueza producida está remitiendo a una cierta calidad de fuerza productiva cuyo nivel se ubica a partir de la relación tiempo necesario/tiempo libre. (La historicidad de las fuerzas productivas en su configuración, el problema del sentido o realización abierta de la esencia humana, es lo que Marx analiza cuando estudia la relación cuantitativa y cualitativa entre tiempo necesario y tiempo libre).

Por tanto, la riqueza como resultado (como consumo inmediato o productivo) en su magnitud y calidad, es remitida y abarcada en sentido por la riqueza como potencia, como fuerza creativa capaz -en su propia magnitud y calidad- de reducir la escasez no sólo en términos del objeto como producto para el consumo, sino -también- en términos de libertad creativa respecto a las posibles formas o usos sociales del objeto.

(12) Y cuyo fin es la extracción progresiva e incrementada de un plusvalor a través de la explotación económica y la dominación política.

(13) Si es este tipo de lenguaje codificado lo que da sentido al Mundo, y si el sentido en cuanto tal es dominio, el principal responsable de nuestro alejamiento respecto al límite natural-humano sería Marx, ya que es él, quien habla de un sentido en la Historia.

(14) Con Marx, o sin él, una vez admitida la no necesidad histórica, se deriva forzosamente en la oscilación entre estos dos extremos; y esa es la razón por la que Baudrillard y el pos-modernismo no dejan de "revivir" a Marx a pesar de su supuesta inoperancia, porque de esta manera se elude y desplaza un problema que es propio de los críticos de Marx, y no de él mismo.

(15) La disolución o quema de la objetividad para comunicarnos directamente, que propone Baudrillard, es mucho más divertida que el productivismo, pero no por ello deja de ser insoportablemente monótona y detenida.

(16) Desde una perspectiva teológica esta misma paradoja se vuelve coherente: a un Poder no humano y maléfico, sólo le puede hacer frente un Poder no humano benéfico a través de un intermediario o mesías.

(17) Cosa imposible pues implicaría detener/significar la experiencia libertaria instantánea, además de que obligaría a Baudrillard a admitir que dentro de la materialidad codificada existen vetas de libertad y ya no tendría caso el intercambio simbólico. Así pues y a pesar suyo, Baudrillard sigue siendo -aún en su invitación de espontaneidad- el único Juez que codifica, regula y diferencia nuestra "liberación"

(18) Como podría ser la animalidad en cuanto tal, o bien, un tipo de animalidad introyectada en lo humano como -por ejemplo- el Ello psicoanalítico; el cuál, aunque introyectado, se mantendría externo a lo humano: a lo "propriadamente humano entendido como civilización" provocando, así, un eterno malestar cultural.

(19) El cuidado de los lugares sagrados, de las costumbres, de las gentes, no era pura filantropía y devoción, era una obligación económica de la que dependía la vida del conjunto de individuos; los potlaches y los sacrificios individuales ("más allá del instinto de supervivencia"), eran momentos excepcionales -festivos- pero que estaban regulados y legislados, codificados hasta el último detalle, y cuya función era asegurar la supervivencia del grupo social. Si estos momentos excepcionales hubiesen sido la regla de lo cotidiano, como nos sugiere Baudrillard, seguramente la humanidad hubiera dejado de existir mucho antes del advenimiento del "Poder".

(20) Sin que esto signifique que, forzosamente, esté absolutamente subordinada; esta presencia precapitalista también puede ser la raíz de una crítica anti-capitalista. Pero de fondo, esta asimilación del precapitalismo, implica que el Capital -así como integró a su movimiento la tierra como bien económico enajenable-, así, integra ahora la Historia (que es Historia casi absolutamente agraria).

(21) El psicoanálisis puede ser, en este sentido, un puente problemático entre el precapitalismo en cuanto tal y su forma integrada al presente-Capital.

(22) Hasta el propio intercambio simbólico es esencialmente indiferenciable con el Poder que ataca: ambos son únicos, irrepetibles, a-históricos e indecibles. En efecto, los discursos del tipo baudrillardiano, critican al "humanismo" porque es un "componente esencial del racionalismo productivista occidental" y por ello privilegian lo singular; sin embargo, no se percatan que su "singularidad concreta e irrepetible" es, más bien, abstracción de las relaciones genéricas de lo individual, y que coincide perfectamente con su reducción abstractificante de la modernidad como Código. Mito, Razón, cuya "génesis" es tan irrepetible e inefable como lo que pretenden defender: entre

el individuo así considerado y el Poder, no media conceptualmente, diferencia alguna.

(23) "Paralelamente con esta doctrina hegeliana, se desarrolló en Francia la enseñanza de los doctrinarios, que proclamaban la soberanía de la razón en contraposición a la soberanía del pueblo, para excluir a las masas y gobernar solos. Es una actitud consecuente. Si la actividad de la humanidad real no es sino la actividad de una masa de individuos humanos, la generalidad abstracta, la razón, el espíritu, debe necesariamente poseer, por el contrario, una expresión abstracta, reducida a unos cuantos individuos. Y sólo dependerá de la posición y la capacidad de imaginación de cada individuo el que quiera hacerse pasar por este representante "del espíritu". Ver Marx Karl "La Sagrada Familia". Ed. Grijalbo; México, 1985. Agregamos nosotros: la soberanía de la razón o la crítica a la razón, dá lo mismo, mientras la humanidad sea concebida como una "masa codificada", el Espíritu seguirá rondando.

APENDICE.

I

La dialéctica es, para Hegel, la actividad misma del Espíritu: su modo propio de historizarse. Por ello, la dialéctica no es simple enlace formal de contrarios, o por otra parte, el contexto general que los reúne; la dialéctica es la propia inquietud del Espíritu por realizarse determinadamente, esto es, que los contrarios que entablan el diálogo son la expresión del tiempo histórico del Espíritu, y aún más, son -en su negatividad recíproca- el propio contexto específico que los significa como etapa en devenir. Este devenir alcanza, por conceptual, su sentido último en el autoconocimiento, ya que en éste, se realiza absolutamente: devenir de realización en su carácter más estricto, puesto que el Espíritu-concepto se enajena de sí como contradicción en la que juega totalmente su sentido, es decir, que el Espíritu-concepto crea -a partir de su propio vacío indeterminado, y sin embargo, cargado de negatividad- lo real como enajenación en la que se absorbe como contexto material, simultáneamente, como especificidad histórica y como afán conceptual-material de autoreconocimiento (impulsor de trascendencia hacia otro momento histórico). En este sentido, lo Real es creado no para ser contemplado desde aquél vacío pleno que lo ha generado (Espíritu, Idea, Verbo o Dios), sino que es creado -lo Real- como encarnación en la que esa indeterminación primaria debe reconocer históricamente su realidad como Espíritu. Hegel, por tanto, lleva la dialéctica cristiana al ámbito de la Historia, expresándola como odisea terreno-espiritual.

Obviamente, el que esta odisea pueda ser narrada discursivamente y de una manera sistemática conceptual, implica necesariamente que lo Real ha sido -o está a punto- de realizarse absolutamente como realidad de auto-reconocimiento concreto (determinado) del Espíritu. Más allá de la apología hegeliana del Estado, su sistema filosófico descansaba en la propia eficiencia del Sistema para explicar como totalidad lo que para otros eran fragmentos discontinuos o constante disyuntiva; en otras palabras, el hecho de la existencia teórica del Sistema y de su realidad como explicación eficiente, eran la prueba "viva" misma de la verdad del Sistema, ante lo cuál, la existencia realizada del Sistema como Estado, pasaba a ser un problema derivado -y en sus líneas fundamentales- ya resuelto.

Enlistemos, de modo general, las características de esta dialéctica:

1) Primero, el Sujeto de la Dialéctica (su agente o motor) es uno de principio a fin. Si bien el Espíritu se pierde y desdobla (se enajena) para motivar su re-encuentro, no puede evitar convertir el diálogo en monólogo. Cierto es que a lo largo del devenir asume figuras contrapuestas, más sin embargo, esas figuras son él mismo; y su sentido último -como actividad- es llegar a reconocer determinadamente esta inquietud individual.

2) Segundo, esta dialéctica -si bien implica generación y movimiento- tiene un término absoluto: su auto-reconocimiento. Cuando la inquietud del Espíritu se realiza como autoconocimiento de su propia autodeterminación, la Historia se cierra puesto que ya no hay motivo de trascendencia, por tanto, el tiempo permanece

únicamente como quieta complacencia y revisión de la Historia pasada. Este cerramiento, esta gloriosa clausura de la Historia, nos lleva a considerar:

a) La naturaleza fundamentalmente intelectual (conceptual) del devenir histórico hegeliano. En efecto, toda idea o concepto tiene - en su aprehensión o apropiación- su realización y, simultáneamente, su término.

b) El cerramiento de la Historia como devenir intelectual, abre la posibilidad de que el sistema sea la única forma de apropiación del ser del Espíritu como re-presentación del mismo.

3) Finalmente, la libertad comportaría dos características:

a) La libertad, como libertad del Espíritu, tiene su génesis en la Nada, o en todo caso, en la absoluta inmaterialidad.

b) Al ser su modo de despliegue básicamente intelectual, no puede ser más que la explicación de la necesidad de su propio movimiento, eventualmente desde su realización como absoluta quietud a-histórica.

Frente a esta concepción de la dialéctica, se ha remarcado la diferencia y especificidad de la dialéctica de Marx, haciendo hincapié -sobretudo- en la prioridad que éste le otorga a lo material. Este rasgo es, en general, una certeza en el pensamiento de Marx, sin embargo, no basta con su mero señalamiento para descubrir la riqueza específica de su planteamiento; una "dialéctica material" que explique la Historia a partir de lo material y no desde lo ideal, no es una superación de Hegel sino, simplemente, una variación de su sistema.

Cuando decimos que el Hombre es el creador material de su propia Historia, implicando que por aquéllo que nombramos Hombre entendemos una relación metabólica entre los diversos planos de lo social/natural, y que el devenir histórico sucede a partir de la contradicción fuerzas productivas / relaciones de producción significadoras del sentido libertario como ámbito ilimitado; cuando todo ésto (y muchísimo más) pueda ser dicho, aún faltaría una consideración importantísima: los individuos.

Para Marx, el Hombre histórico existe materialmente como asociación de individuos; esto es, lo elemental en la dialéctica de Marx es el individuo/social: la sociedad constituida por la reunión de individuos donde cada uno de ellos tiene capacidad propositiva para la transformación de la sociedad en su conjunto. El devenir de la historia, entonces, no se activa por una inquietud unívoca que busca autoreconocerse, sino que es, ya, la actividad de una pluralidad de voces que teniendo la prerrogativa de trascendencia del Espíritu hegeliano, son biológicamente corpóreos. Esta colectividad de "voces corpóreas" no tiene por preocupación fundamental crear el Mundo para -posteriormente- explicarlo. explicándose ellos mismos; ellos son ya -en tanto materialidad orgánica- Mundo, y su preocupación es su constante actividad de transformación (de dar forma) a éste y a ellos mismos. Por tanto, la inteligibilidad del Mundo es -no el fin último- sino un momento en el diálogo político de los individuos asociados, es decir, la Filosofía (como explicación del Mundo) es un momento que se realiza y supera en la dialéctica política de transformación del Mundo.

Para Marx, el Individuo no es la contraparte marginal del Sistema totalitario (considerando la irrepitibilidad individual como irracionalidad subversiva), sino que el individuo -efectivamente único e irrepitible- es, en su politicidad (en su relación con otros individuos), la superación del Sistema como crítica dialéctica al mismo en vistas de la supresión/realización de la Filosofía (como la efectiva conformación material de la ilimitación libertaria, cuya génesis no se asienta en la Nada, sino en la natural actividad humana). El diálogo político entre individuos corpóreamente comprometidos con el problema de la libertad de conformación, es la única vía para superar la dialéctica hegeliana más allá de su cerramiento histórico/intelectivo (sistemático); ya no se trata de aprender un concepto o idea que -una vez apropiada- se detendría, sino de apropiarse de aquélla condición material (de aquéllos medios) que posibilitarían una transformación continua del diálogo político entre individuos más allá de su fase pre-histórica (lucha de clases).

II

Ha sido la intención de este trabajo dar respuesta a la cuestión baudrillardiana, a sabiendas de que aquello que él dice - aún pudiendo ser "refutado" argumentalmente- contiene una experiencia que nos involucra desde nuestro presente y que nos obliga a preguntarnos, precisamente como cuestión imprescindible, cómo es que su planteamiento habita en nosotros. Una labor ardua, pues Baudrillard al tiempo que exige una respuesta directa, cierra sobre sí mismo (con su irrepitible noción de intercambio

simbólico) toda posibilidad de comunicación. Había, por tanto, que salvaguardar la preocupación baudrillardiana como preocupación del nosotros, y al mismo tiempo, presentar esa preocupación común bajo una forma que posibilitara el diálogo.

Esta fue la circunstancia por la que propuse aceptar -a manera de hipótesis- el planteamiento de Marx, pues es el único que en su especificidad requiere, forzosamente, el diálogo con otras propuestas. De esta manera pretendía:

1) Demorar el afán de libertad instantánea y absoluta, en un diálogo -en una autocrítica del nosotros- que ofreciese, si nó ese tipo de libertad, si una libertad procesual que se mostrase en nuestra propia actividad de comunicación.

2) "Demostrar", por intermedio de la asunción hipotética, que el pensamiento de Marx es actual y fecundo en sugerencias. Para ello, era necesario suspender la noción de Marx como "sistema positivo de verdad" y considerarlo, más bién, como actividad comunicativa: como diálogo que manifiesta libertad justamente por tener como contenido compartido, los problemas de nuestra libertad.

Creo que en este camino, en este intento de comunicar el intercambio simbólico, se han propuesto perspectivas que pueden ser de interés (al menos eso espero); sin embargo, en su aspecto fundamental, el camino seguido es insuficiente respecto al problema radical. En efecto, construir -lúcida o torpemente- un aparato hipotético argumental que "posibilite" el diálogo como cuestión de sí, olvida -necesariamente- la raíz del problema; si el diálogo debe ser propuesto a través de la tímida construcción de "supuestos hipotéticos", debemos reconocer que este tipo de diálogo político

que mencionamos, no existe, o por lo menos, no existe manifestado de esa manera. Es desde esta circunstancia efectiva de "no diálogo"⁽¹⁾, que todo este trabajo debe replantearse.

A la par de esta vía hipotética, existen otros caminos de considerar la cuestión de la actualidad de Marx:

1) Crear conciencia, o en su extremo, propiciar la propia sensibilidad corporal que permita acceder al discurso de Marx entendido como diálogo político. Este planteamiento (en el fondo muy parecido al baudrillardiano), tiene como punto débil el determinar apriori el criterio que va a regir o enjuiciar la comunicación; por sus propios principios este planteamiento deviene en un tribunal despótico, o bien, en una ilusoria y fugaz comunicación al estilo del intercambio simbólico.

2) Considerar el discurso de Marx como parte (o participante) de un diálogo interdiscursivo más amplio. Indudablemente, esta postura salva el escollo de la anterior, sin embargo, implica cuestiones limitantes: considerar el discurso de Marx como participante del diálogo, y no como referente del mismo, nos obliga necesariamente a representarnos el discurso de Marx como compuesto - a su vez- de partes independientes entre sí; ello, porque lo que escribe Marx está "hecho" para ser el referente de la totalidad de la comunicación (al menos esta es la intención de Marx, y ahí justamente, descansa su coherencia no sistemática o cerrada), y cuando hacemos de Marx un participante, violentamos el "uso" de su discurso ya como "diálogo" entre Marx y las diversas ciencias positivas (Economía, Historia, Sociología, Antropología, etc.), ya como desdoblamiento del propio Marx donde un cierto "Marx" perdura

como referente mientras otro "Marx" caduca (por ejemplo, lo científico contra lo revolucionario, o visceversa). Con este movimiento, con la superposición de diversos niveles de Marx, queda borrada o diluida la politicidad del referente en su sentido básico: quién, en qué circunstancia y por qué, abre el diálogo interdiscursivo.

Todo este tipo de planteamientos, más allá de su problemática interna, son cuestionables en el sentido de que en su desarrollo olvidan la pregunta que los genera: ¿Cómo pensar en términos marxistas cuando el diálogo político revolucionario brilla por su ausencia?

Marx, en la génesis de su discurso, no tiene este tipo de problemas ya que él se encuentra inmerso dentro de una lucha política popular que -por sí misma- se plantea el revolucionamiento de la sociedad burguesa, en otras palabras, el proletariado y la sociedad civil en general, estaban organizados políticamente en torno a proyectos democrático/socialistas que cuestionaban radicalmente desde la tecnología capitalista hasta las formas culturales de convivencia burguesa. Marx nunca pretende "crear" la conciencia política o convencer argumentalmente de la necesidad del socialismo (como una profecía), sino que centra su esfuerzo en dar forma científica a un afán presente, libertario y desbordante: al ubicar al proletariado como la raíz del espíritu superestructural. Marx rompe con la sistemática filosófica al afirmar que la fuerza y ámbito de la libertad radica en la asociación/diálogo de individuos, y nó, en la unión de ideas; asimismo, el discurso crítico perdura

como tal, porque se sabe dependiente de la capacidad libertaria de los individuos de carne y hueso.

En suma, si Marx supera dialécticamente la filosofía hegeliana, es porque hace de la filosofía (y del pensamiento en general) actividades cuya fuerza es relativa a la politicidad de la sociedad. Por eso, aunque podamos explicar la realidad desde los términos marxistas (y, eventualmente, explicar desde ahí el olvido o desprestigio de Marx), estamos haciendo algo completamente distinto a lo que Marx se proponía en su circunstancia.

III

Ahora bien, la ausencia de ese tipo de diálogo político que hemos nombrado como la raíz del discurso marxista, no implica que la comunicación/politicidad sea nula. La ausencia de ese tipo de diálogo origina la desconfianza hacia los "meta-relatos" (como llama Lyotard a todos aquellos discursos de vocación universal), pero ello no significa -como nos sugiere Baudrillard- que la comunicación sea simple intercambio de signos entre autómatas programados. Considero que el posmodernismo tiende a confundir la ausencia de un diálogo político revolucionario con ausencia total de politicidad, de este modo se convierte a la sociedad en un ente pasivo que eventualmente asume -sin respuesta- las directrices y desventuras de los códigos que los pensadores fabrican. En otras palabras, al ubicar como nula toda politicidad, los pensadores posmodernos reducen el estudio de la sociedad a los paradigmas de la ciencia natural: ciertamente al universo poco le importa si es estudiado desde Newton o desde Einstein, igualmente le tiene sin cuidado el que los científicos se

preocupen al percaterse de que cuentan con una amplia variedad de códigos "verdaderos" -pues cada uno de ellos- predispone su propio resultado como comprobación. El posmodernismo asume y se pierde en este juego de indeterminación remedando descontextualizadamente a la Ciencia Natural: de ahí que se pueda decir que, "si la modernidad=determinismo está agotada, luego entonces, todo es posible y donde todo es posible, es inútil elaborar teorías generales".

Pero la sociedad y los individuos que la integran, a diferencia de la "naturaleza de la Ciencia", no son indiferentes -y en su extremo- la violencia nos recuerda que hay un límite (una determinación) al juego de proposiciones y códigos; y la violencia, manifestación última de lo político, es impensable desde el posmodernismo porque descubre, que si bien el diálogo político está ausente, la politicidad que lo engendra y requiere (la modernidad entendida como afán democrático y desarrollo tecnológico, conformada por infinidad de contradicciones) persiste más intensa y abarcante que en el S. XIX. Así pues, yo propondría el siguiente panorama:

No sólo no estamos más allá de la modernidad (como viendo el fin de la Historia desde el limbo), sino que estamos más adentrados en la modernidad que nunca; y aquéllo que especifica nuestra época respecto de la modernidad en general, es la paradoja de la ausencia del diálogo político. Es decir, que los "meta-relatos" no son los mitos que originan a la modernidad, sino que son la consecuencia de un proyecto histórico que nace con la revolución democrática e industrial, y a dondequiera que miremos, somos requeridos -como individuos planetarios- a pensar en términos de universalidad (el

Socialismo no es un "mito", sino una exigencia de la democracia formal y la industria capitalista en su consecución) y, sin embargo, la politicidad no habita ahora como diálogo hacia la trascendencia histórica: esa es la paradoja. (2)

En esta circunstancia, la reflexión debe, a mi juicio, proseguir así:

Encontrar el modo en que ahora se manifiesta la politicidad pues en ello radicaría la especificidad de nuestra época, tomando en cuenta que -cualesquiera que sea ese modo actual de lo político- no estará más allá de la modernidad sino que, por el contrario, sería la consecuencia del propio proyecto de modernidad: consecuencia o realización de modernidad que es emergencia de contenidos que han subyacido en este proyecto desde su génesis.

Obsérvese que este planteamiento altera por completo los referentes de este trabajo: partimos siempre de la disyunción de dos tipos de discursos, el Formal, entendido como oposición irreconciliable entre entidades independientes, externas y a-históricas; y el Dialéctico, entendido como contradicción unitaria de opuestos que en su relación recíproca, generaban a partir de sí una nueva situación histórica. Bajo el presente planteamiento, admitimos que estamos dentro -constituídos de modernidad- más sin embargo, la relación con nuestro ser (con el ser de la modernidad) no se manifiesta como diálogo entre partes reconocibles, sino como lejanía, como algo que si bien nos es tan íntimo como nuestro propio ser, se revela como un más allá -no de la historia- sino de nuestra concepción tradicional de la misma. Una contradicción interna, pero donde uno de los términos se presenta como un misterio que nos

debiera ser absolutamente familiar, pues subyace toda experiencia presente. Caer en cuenta de que no todo devenir es necesariamente histórico, es decir, percatarse de que lo histórico es una forma de devenir que compete exclusivamente al ámbito de la libertad humana. Y, a su vez, esta libertad entendida -no como idea o mito- sino como la efectiva libertad respecto de la tierra en nuestra circunstancia industrial, esto es, como desarraigo. Así pues, lo histórico como horizonte del desarraigo en su anhelo de un nuevo tipo de comunidad humana: casi podríamos decir, que somos rehenes de nuestra libertad, y así, embargados por ésta, no nos jugamos en la historia sino que se juega la propia condición de posibilidad de la misma.

Explorar el modo de la politicidad actual, por tanto, implicaría metodológicamente prescindir del planteamiento tanto dialéctico como formal, en vistas -no de su superación- sino de descubrir la lógica primigenia y original de ambos. Reconsiderar la modernidad no tanto por lo que dice explícitamente sino por aquéllo que calla o sugiere entre líneas, pues es en estas entre líneas realizadas como mundialidad, en este "silencio" de la modernidad (que es ónticamente anterior al diálogo), donde podemos descubrir el hábitat de la politicidad actual.⁽³⁾

NOTAS AL APENDICE:

(1) El desánimo hacia el diálogo -lejos de ser el "reconocimiento" en la conciencia de lo "mítico del racionalismo"- se origina en motivos menos "espirituales", como por ejemplo:

a) La sistemática y selectiva masacre del proletariado mundial y de sus núcleos más radicales, a lo largo de este Siglo.

b) La potenciación de la capacidad mortífera de la tecnología capitalista. Entre otras cosas, como degradación mundial ecológica.

c) El "shock" cultural que implica la ausencia de espacios geopolíticos pre o semi-capitalistas.

A este tipo de razones, habría que agregar una de orden "técnico": el Capital, en su triunfante tarea mundializadora, se enfrenta ahora a un tipo de naturaleza muchísimo más compleja que en el siglo anterior. La propia ciencia no oculta su impotencia para controlar o predecir, los fenómenos que ella misma provoca: La tan sonada crisis del determinismo, halla en la ciencia actual, su mayor representante.

Ahora bien, ¿hasta qué punto esta situación es "técnica" (en el sentido de que no dependa de la conformación capitalista de la ciencia), o hasta qué punto es expresión del propio proyecto social del valor?. Esta es una pregunta vital, pues cualquier proyecto comunista debe tener en mente revertir el desastre ecológico, y ello, sólo es posible científicamente. Cfr. Ekeland Ivar "El Cálculo, lo Imprevisto". Ed. F.C.E.. México, 1988.

(2) En otras palabras: una modernidad sin socialismo: proletariado sin revolución.

(3) El silencio al que me refiero, no es el "vacío absoluto". es un silencio relativo a la modernidad. La revolución democrática e industrial, ha tenido siempre como su "conciencia" interna al socialismo. Ha sido el socialismo quien ha marcado siempre la consucuencia crítica del proyecto histórico de la modernidad. Cfr. Echeverría Bolívar "El Discurso Crítico de Marx"; Presentación. Ed. Era (El Hombre y su tiempo); México, 1986.

Esta "conciencia" de la modernidad, es el "para sí" de la clase proletaria que se expresa como diálogo directo y crítico entre individuos hacia el revolucionamiento del capitalismo: una modernidad sin socialismo, es una modernidad silenciosa. Esta paradoja puede leerse de dos formas:

a) Proponer las formas de generar de nueva cuenta este "para sí" (como fue la intención primaria de esta Tesis), o bien, explicar el origen del desánimo por este tipo de diálogo (a la manera que se bosquejó en la Nota 1 de este Apéndice).

b) Explorar, asombrados, aquel tipo de comunicación política que llena este "silencio" aquí y ahora. En otras palabras, asombrarse de que -en el interludio de explicar la ausencia de diálogo intersubjetivo "para sí", o bien, de proyectar su regeneración- ya estamos, de alguna manera, "en sí" comunicados. Este "en sí" rebaza con mucho la burda concepción pos-modernista de "occidentalidad", pues ningún "Poder", "Razón", "Telos", caracterizado como "linealidad", "productivismo abstracto", "mito", "homoginización abstractificante", etc., puede ser el sustrato que sostenga la realidad social (podrá ser el continente de "modelos" o "programas" computalizados; pero jamás podría contener lo vivo y pasional de la sociedad). Es decir, cuando decimos que aquello que "en sí" nos mantiene comunicados y sojuzgados es pura "mitología tautológica productivista", cuando menospreciamos así lo "occidental" en aras de un "oriente" inefable que sólo existe en la fantasía, nos menospreciamos a nosotros mismos pues -implícitamente- nos ubicamos como "masa programable", sin capacidad de odio y pensamiento.

Ambas vías, aunque aparentemente divergentes, quedan englobadas en el siguiente planteamiento: La modernidad no puede prescindir: 1. De su libertad como desarraigo. 2. Y, por tanto, no puede prescindir de su necesidad de reconfigurar este desarraigo en nuevas formas comunitarias respecto del precapitalismo. Ahora bien, si tradicionalmente este segundo punto estuvo cubierto por la esperanza del progreso o del revolucionamiento hacia una nueva sociedad en el futuro, y si ahora esa esperanza está en suspenso, debemos concluir que existe algo en nuestro presente que cubre ese anhelo. Es decir, algo del proyecto filosófico de la modernidad se ha ya "realizado", y esta realización "en sí" o automática que tradicionalmente le correspondería al Sujeto social para sí, es lo suficientemente fuerte como para permitirnos vivir en la desesperanza.

BIBLIOGRAFIA.

- Balandier, Georges; El Desorden. La Teoría del Caos y las Ciencias Sociales. Ed. Gedisa. Barcelona 1989.
- Barreda, Andrés; En torno a la Estructura Argumental y la fundamentación en la C.E.P.: El Capital. Tomo I. Cap. I. Tesis de licenciatura. F.E., UNAM 1984.
- Bataille, Georges; La Parte Maldita. Ed. EDHASA. Barcelona 1974.
- Baudrillard, Jean; Crítica de la Economía Política del Signo. Ed. S.XXI. México 1987.
- Baudrillard, Jean; El Espejo de la Producción. Ed. Gedisa. México 1983.
- Baudrillard, Jean; Cultura y Simulacro. Ed. Kairós. Barcelona 1978.
- Baudrillard, Jean; El Sistema de Objetos. Ed. S.XXI. México 1985.
- Baudrillard, Jean; Las estrategias Fatales. Ed. Anagrama. México 1985.
- Baudrillard, Jean; Génesis Ideológica de las Necesidades. Ed. Anagrama. Barcelona 1976.
- Baudrillard, Jean; La Sociedad de Consumo. Ed. Plaza y Janés. Barcelona 1976.
- Bloch, Ernst; Sujeto-Objeto. El Pensamiento de Hegel. Ed. F.C.E.. México 1985.
- Del Barco, Oscar; El Otro Marx. Ed. U.A.S. Colec. Renovación 1. México 1983.
- Derrida, Jacques; Márgenes de la Filosofía. Ed. Cátedra. Madrid 1989.
- Echeverría, Bolívar; El Discurso Crítico de Marx. Ed. Era. México 1986.
- Echeverría, Bolívar; "La forma natural de la reproducción social". en Cuadernos Políticos 41. Ed. Era. México 1984.
- Ekland, Ivar; El Cálculo, lo Imprevisto. Ed. F.C.E.. México 1988.

- Heidegger, Martin; Sendas Perdidas. Ed. Losada. Buenos Aires 1979.
- Heidegger, Martin; Identidad y Diferencia. Ed. Anthropos. México 1989.
- Heidegger, Martin; Schelling y la Libertad Humana. Ed. Monte Avila. Caracas 1990.
- Kosik, Karel; Dialéctica de lo Concreto. Ed. Grijalbo. México 1976.
- Lytard, Jean-F.; La Posmodernidad. Ed. Gedisa. Barcelona 1987.
- Lytard, Jean-F.; La Condición Postmoderna. Ed. R.E.I.. México 1990.
- Marcuse, Herbet; El Hombre Unidimensional. Ed. Joaquín Mortiz. México 1969.
- Marcuse, Herbet; Razón y Revolución. Ed. Alianza 292. México 1983.
- Marx, Karl; Miseria de la Filosofía. Ed. Progreso. Moscú 1979.
- Marx, Karl; Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844. Ed. F.C.E.. México 1982.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich; La Ideología Alemana. Ed. Cultura Popular. México 1979.
- Marx, Karl; Notas Marginales al Tratado de E.P. de Adolph Wagner. Ed. S.XXI. Colec. Pyp 93. México 1982.
- Marx, Karl; Contribución a la Crítica de la Economía Política. Ed. S.XXI. México 1980.
- Marx, Karl; El Capital. 3 Tomos. Ed. S.XXI. México 1982.
- Marx, Karl; La Sagrada Familia. Ed. Grijalbo. México 1985.
- Mc Llenan, D.; Marx y los Jóvenes Hegelianos. Ed. Martínez Roca. Barcelona 1971.
- Merquior, José G.; El Marxismo Occidental. Ed. Vuelta. México 1989.
- Nisbet, Robert; Historia de la Idea de Progreso. Ed. Gedisa. Barcelona 1980.
- Peñalver, Patricio; Del Espíritu al Tiempo. Ed. Anthropos. Barcelona 1989.
- Ripalda, José M.; La Nación Dividida. Raíces de un Pensador Burgués: G.W.F. Hegel. Ed. F.C.E.. México 1980.

- Rosdolsky, Roman; Génesis y Estructura de El Capital de Marx.
Ed. S.XXI. México 1983.
- Terrail, J.P. y otros; Necesidades y Consumo en la Sociedad
Capitalista Actual. Ed. Grijalbo.
Colec. Teoría y Praxis 31. México 1977.
- Vattimo, Gianni; Más allá del Sujeto. Ed. Paidós. Barcelona 1989.
- Vattimo, Gianni; El Fin de la Modernidad. Ed. Gedisa.
Barcelona 1988.
- Veraza, Jorge; Subvirtiendo a Batalla. Ed. Itaca. México 1986.
- Zelény, Jindrich; La Estructura Lógica de el Capital de Marx.
Ed. Grijalbo. México 1978.