

Cuestionario sobre lo político¹

(Tomado de la revista Palos (de la crítica), núm. 1, México, 1980).

—Quisiéramos que esta conversación contigo tuviera como tema central la definición marxista de lo político. Y más particularmente, dado el campo de interés teórico en el que te ocupas, la definición de lo político a partir del aparato conceptual construido por Marx en *El capital*.

Como tú sabes, la definición marxista tradicional de lo político se encuentra actualmente en crisis. Su concepción como simple supraestructura determinada por lo económico ya no es aceptada prácticamente por nadie; ni siquiera con la corrección antimecanicista que le reconoce una capacidad de reacción sobre la infraestructura. En lugar de ella, intentando superar sus limitaciones y sin abandonar los lineamientos teóricos básicos de Marx, se han formulado otras que ponen el acento en la explicación de ciertos problemas urgentes y de primera importancia en la vida política actual de los Estados capitalistas y también, en menor medida, de los Estados del "socialismo real". Baste recordar de pasada las reformulaciones de Poulantzas y sus seguidores, la del gramscismo, la de la nueva escuela alemana y, por último, la que nos parece más interesante, iniciada por Tronti, Negri, Cacciari, etcétera, en Italia. Pero la crisis del concepto marxista de lo político llega incluso a plantearse, dentro de la izquierda teórica contemporánea, como negación global del hecho fundamental en torno al que se mueve la vida política de la sociedad, el hecho de la generación y el ejercicio del poder o del dominio en general de unos hombres sobre otros en todos los aspectos de la vida social. Por mi parte, me inclino a pensar que la crisis del concepto marxista de lo político proviene de la necesidad real de su radicalización teórica, planteada por el hecho de que las propias situaciones históricas dentro de las que el marxismo debe orientar la práctica de los revolucionarios tienen para él grandes zonas oscuras que permanecen con su reclamo de ser exploradas. En la Alemania de 1930 había otra vida política, más allá de la lucha por el poder del Estado de Weimar, que se reveló después, destructivamente, como catástrofe en la contrarrevolución nacional-socialista; en la América Latina de nuestros días parece haber también otra vida política, más allá de la que se agita en las repúblicas de los ciudadanos más o menos dotados de derechos y deberes frente a su Estado. Pienso, por eso, que la radicalización de la problemática de lo político, esbozada ahora y desde los años veinte, fuera o en los márgenes del

¹ Texto elaborado por el autor sobre la base de una conversación con Luis Corral y José Ron durante el seminario sobre "Crítica de la economía y Crítica de la cultura" organizado en abril de 1980 por el Instituto de Investigaciones de la Cultura, de Quito.

marxismo, debe ser no sólo asumida sino incluso profundizada y enriquecida por él, y que puede serlo si es insertada de manera adecuada —es decir, de manera que le fuerce a dar más de sí mismo— en su construcción teórica.

--Sabemos que en la obra de Marx no hay un tratamiento especial del problema de lo político y que esta falta no puede ser subsanada mediante una recopilación y una clasificación más o menos ordenada de las numerosas observaciones y sugerencias que existen al respecto en su obra. Pero creemos que en una reconstrucción pormenorizada y sistemática del discurso de Marx en la crítica de la economía política —que es en lo que tú trabajas— pueden encontrarse tal vez determinados puntos de partida para la construcción de una teoría marxista de lo político capaz de incluir en su problematización este nivel de radicalidad teórica al que aludimos.

Intentemos una primera pregunta que vaya de lleno al asunto: ¿qué sería específicamente lo político dentro del proceso de la economía política capitalista, estudiado y criticado por Marx en *El capital*?

Te parecerá tal vez demasiado ortodoxo, pero yo creo que esa radicalización del tratamiento marxista de lo político —que, al ampliarse hasta abarcar regiones del comportamiento social consideradas tradicionalmente como sólo indirectamente políticas, le permitiría a éste un acceso teórico más totalizador o concreto al objeto que le interesa centralmente, la revolución comunista— debería ser concebida más como el efecto de un reencuentro del marxismo con su propia radicalidad teórica, al retornar al proyecto teórico crítico original de Marx, que como el efecto de la inserción de una radicalidad teórica ajena a él. El discurso marxista apareció como el discurso del anti-poder conformado como contra-poder proletario; es decir, del poder de una clase cuya autoafirmación como clase implica la abolición de toda diferenciación represora en la sociedad: la abolición de todas las clases (incluso de sí misma) y, por tanto, también de todo poder. Desde el principio, el marxismo fue consciente de la revolución que implicaba en el terreno del discurso teórico al inaugurar la criticidad en calidad de científicidad de la época de transición al comunismo; fue, por ello, ajeno a todo intento de restaurar el discurso tradicional del poder, el discurso científico-filosófico positivo. El proyecto del discurso crítico comunista incluía en 1844 la necesidad de abordar todo el conjunto de los comportamientos prácticos y discursivos de la sociedad; desde entonces, la crítica de la economía política fue considerada siempre por Marx sólo como una de las vetas del discurso crítico, aunque, eso sí, como la más básica y elemental de todas ellas, y, por tanto, como la de más urgente realización. Justamente la pregunta que formulas abre la perspectiva para distinguir en qué medida la crítica tácita de la vida política en el capitalismo se encuentra como componente esencial en la crítica de la

economía política, y en qué sentido esta segunda ofrece la base teórica necesaria para la explicitación de la primera.

La "ley general de la acumulación capitalista" parte de un descubrimiento esencial respecto de lo que es la reproducción —la repetición de la producción y el consumo— de la riqueza o condición objetiva de existencia de la sociedad, cuando esta sociedad se reproduce a sí misma de modo capitalista. Afirma: la reproducción de la riqueza sólo tiene lugar en la sociedad capitalista en la medida en que sirve de soporte a la reproducción incrementada del plusvalor explotado a los obreros y convertido en capital. De este descubrimiento la ley saca una conclusión acerca de los efectos que tiene ese modo de reproducir la riqueza sobre la existencia y la reproducción del sujeto social. Concluye: para el sujeto social, reproducir su riqueza de modo capitalista implica reproducirse a sí mismo de manera autodestructiva; realizarse como siendo en parte, en cierta medida, excedentario, superfluo y destinado, por tanto, en principio, a ser aniquilado, eliminado, privado de la existencia. Si tomamos —como creo que debe hacerse— esta "ley general de la acumulación capitalista" como el texto que resume de manera más adecuada el sentido global de la crítica de la economía política, podemos decir, entonces, que, para Marx, el modo capitalista de la reproducción social se basa en algo que podríamos llamar represión y enajenación fundamental de lo político. Me explico: para Marx, lo político no es una característica entre otras de la vida social sino el carácter específico o constitutivo de la misma. Pero en la definición del hombre como "animal político", Marx —tal vez porque el peligro de barbarie o apoliticidad se ha vuelto más radical— debe penetrar más allá que Aristóteles; debe cuestionar en qué consiste esa necesidad esencial de cada hombre de vivir en polis o en sociedad con los otros. Es lo que se desprende de la famosa comparación entre el albañil y la abeja en el capítulo V del primer libro.

El proceso de reproducción social es, primero, como todo proceso de reproducción animal, un proceso en el que un elemento natural (el "sujeto" animal) persiste en la forma de su existencia, vive o sobrevive, al ejercer una acción transformadora precisa (la "producción") sobre el resto de la naturaleza y al recibir la correspondiente reacción de ésta (el "consumo") como naturaleza transformada. Lo único que el proceso de reproducción social tiene de específico, lo que lo constituye como tal, es el hecho de que es un proceso libre, en el sentido heideggeriano-sartreano del término. Libre, porque, en su caso, persistir en la forma de su existencia no es perpetuarla automáticamente, sino crearla y re-crearla, instaurarla y modificarla. Vivir y sobrevivir es, para el sujeto social que se reproduce, autorrealizarse en una forma social elegida o proyectada por él. El sujeto social se reproduce mediante el consumo o disfrute de una riqueza objetiva constituida por bienes producidos o transformaciones de la naturaleza, cuyas formas adquiridas en la producción o el trabajo no están ya dadas en el funcionamiento de la

naturaleza, sino que son realizaciones de fines del propio sujeto o cumplimientos de propósitos adecuados a su proyecto de autorrealización. En el proceso de producción social, el proceso natural de reproducción se encuentra duplicado por un proceso que lo acompaña y que es precisamente al que podemos denominar proceso de reproducción político. Al trabajar y disfrutar, al producir transformaciones con valor de uso o consumir bienes producidos, el sujeto social simultáneamente prefigura y efectúa una determinada forma de la socialidad, define la identidad de su polis como sociedad concreta. La socialidad es la "otra materialidad" de la que hablaba Engels, la materialidad específica con la que "trabaja" y a la que, transformada, "disfruta" el sujeto social en el despliegue de su especificidad.

En esta capacidad de sintetizar o totalizar la forma de su vida social consistiría lo político básico o la politicidad fundamental del sujeto social. Y ésta sería, entonces, justamente, la capacidad que está siendo necesariamente reprimida y enajenada por el modo capitalista de la reproducción social. Sólo un sujeto social maniatado para decidir sobre su propia vida puede reproducir su riqueza de la manera descrita por la "ley general de la acumulación capitalista": como proceso que implica obligadamente la "muerte" de una parte de sí mismo.

—La expulsión que Althusser pretendió hacer de conceptos como enajenación, fetichismo, etcétera, fuera del corpus "científico" del marxismo —calificándolos de meros recursos ideológicos en los que, por necesidad circunstancial, pervivían nociones anteriores a un "corte epistemológico" que habría fundado el materialismo histórico como ciencia de la historia— ha perdido toda su vigencia junto con el fracaso del proyecto de puritanismo teórico del que emanaba su dictado. Sin embargo, incluso entre quienes defienden el carácter marxista de dichos conceptos, su uso se ha vuelto más embarazoso; se diría que tal expulsión fallida dejó de todas maneras un cierto halo de desprestigio sobre ellos. Tú acabas de hablar de una "enajenación de lo político", y la pregunta aparece por sí misma: ¿le sirven a Marx para algo, en su crítica de la economía política, conceptos como enajenación, fetichismo, etcétera? ¿Pueden ser útiles en una crítica marxista de la política en el capitalismo?

Como habrás leído en publicaciones recientes, incluso Althusser ha pasado a reconocer la necesidad de ver el discurso de Marx como discurso crítico y de prolongar la crítica de la economía política hacia una crítica de la política. De ser consecuente, este paso deberá llevarlo, me parece, a una revisión de su rechazo de conceptos como enajenación y fetichismo, a una readopción de los mismos. Pero no creo que el abandono por parte de su autor inicial implique realmente el fracaso de ese proyecto de puritanismo teórico; por el contrario, me parece que éste ha logrado el triunfo que pretendía: ha entrado

en el discurso del poder positivo, se ha convertido en el remozamiento cientifista acrítico — complementario, a pesar suyo, del remozamiento humanista abstracto (el de las lamentaciones autocompadecidas sobre la “alienación humana”)— de la ideología reformista contemporánea y de las prácticas hiperpoliticistas y estatalistas que ella justifica.

En el capítulo IV del primer libro de El capital, en la parte final del §1, Marx, sin mencionar el término "enajenación", introduce su concepto en calidad de categoría central de la crítica de la economía política. Habla del valor de la mercancía capitalista como valor "autovalorizándose" y lo califica de "sujeto automático", de elemento "dominante", dotado de movimiento propio, dentro del proceso global que organiza al conjunto de los actos de intercambio en la esfera de la circulación mercantil de la riqueza social. La presencia de este valor que se incrementa por sí mismo es lo característico de la riqueza mercantil capitalista, y el examen crítico de esa presencia es el objeto teórico central de toda la crítica de la economía política. Ahora bien, hablar de un valor que se valoriza es hablar de la mercancía capitalista, a la que él pertenece, como un fetiche moderno peculiar. Es utilizar la teoría acerca del fetichismo moderno o mercantil y del hecho que lo explica, la cosificación, desarrollándola como teoría del fetichismo del capital y de la enajenación capitalista.

Voy a tratar de ser un poco más claro en esto. Para Marx, las sociedades que se reproducen de manera atomizada o inorgánica, bajo la forma de una serie de procesos de reproducción privados, carentes de relaciones de interioridad o comunitarias entre sí, se encuentran en una situación de crisis estructural absoluta: su ciclo reproductivo se encuentra esencialmente interrumpido en el momento circulatorio, allí donde la masa de objetos recién producidos (productos) por todos los propietarios privados productores debe repartir de manera diferente sus elementos componentes a fin de convertirse en una masa de objetos destinados al consumo (bienes); allí donde, como dice Marx, debe efectuarse el "metabolismo" de la riqueza social. ¿Cómo pueden "cambiar de manos" los elementos de esta riqueza objetiva si entre sus propietarios no existe ningún proceso que los vincule o interrelacione en tanto que productores y consumidores, y que los habilite para ordenar y realizar tal "cambio de manos"? Esta crisis estructural de su reproducción la resuelven las sociedades atomizadas mediante la mercantificación de ese momento circulatorio, mediante la conversión de los elementos de su riqueza objetiva (los productos con valor de uso) en mercancías, en objetos que, por estar dotados de un valor y un valor de cambio, pueden ser intercambiados los unos por los otros en términos de igualdad o equivalencia. La reproducción de la sociedad puede entonces restaurar su ciclo de manera mecánica o no ordenada por el sujeto social y amenazada siempre de un retorno a la crisis.

Es aquí donde Marx introduce su concepto de fetiche moderno. Lo hace para describir la doble función que los elementos de la riqueza objetiva cumplen en el proceso de reproducción de las sociedades inorgánicas o privatizadas. Es una doble función parecida a la de los instrumentos de la técnica mágica, a la de esos objetos por un lado naturales y por otro milagrosos, profanos y sagrados, que son los fetiches de las sociedades arcaicas; a la de esas agujas que no sólo rasgan la tela del muñeco representante, sino que causan también males en la persona representada. De manera parecida, los objetos mercantiles, con la doble forma de presencia que tienen, "sensorialmente suprasensorial" — como objetos concretos (productos con valor de uso), y como objetos abstractos (valores con valor de cambio)—, son naturales, terrenales, profanos y son simultáneamente "sobrenaturales", celestiales, sagrados; tienen "cuerpo" y "alma", satisfacen las necesidades que motivaron su producción pero satisfacen también una necesidad de otro tipo: introducen la única interconexión posible entre los propietarios privados; son el único nexo social real que llega a establecerse entre individuos que son de por sí constitutivamente sociales, (dependientes los unos de los otros) y que se hallan, sin embargo, en situación de a-socialidad. Las mercancías son, pues, los fetiches modernos.

Pero lo importante de todo esto reside en lo siguiente: el fetichismo de las mercancías no es más que la manera como se muestra en la composición objetiva de las cosas un fenómeno global que caracteriza a toda la reproducción social, el fenómeno de la cosificación. La mercantificación de la circulación de la riqueza concreta disuelve la parálisis en la que ésta tendría que encontrarse en las sociedades privatizadas o atomizadas y supera así la crisis estructural de su reproducción. Pero esta reproducción social mediante el mercado se distingue esencialmente de una reproducción social en la que la riqueza circula y se distribuye directamente, en función de las necesidades y las capacidades de un sujeto social orgánico o comunitario. Esta última implica necesariamente la presencia efectiva de lo político en el sujeto. La circulación de su riqueza no es más que el resultado que refleja la autodeterminación del sujeto social como proceso en el que éste se da a sí mismo una forma, armonizando para ello, de manera concreta, su producción y su consumo. La reproducción social mediada por el mercado implica, por el contrario, la suspensión de la autarquía política del sujeto, la subordinación de su capacidad de autodefinirse prácticamente. La forma de su existencia no la decide ya él solo, sino que "se decide" en parte, pero prioritariamente, "a espaldas de él", en el funcionamiento mecánico y casual de la circulación mercantil, en la "vida social que llevan las cosas" intercambiándose convertidas en mercancías. Implica así, necesariamente, la cosificación de la función totalizadora de la socialidad del sujeto. El fetichismo de las mercancías no es, pues, más que el modo como la cosificación de lo

político se hace manifiesto en las cosas.

La crítica de la economía política no puede prescindir de los conceptos de fetichismo y cosificación. Son precisamente ellos los que concentran el grado más decisivo de la criticidad del discurso de Marx. Con ellos Marx desmistifica o destruye teóricamente las pretensiones de naturalidad con que se presenta el modo privatizado de la reproducción social. El sujeto social que se reproduce de manera mercantil logra efectivamente mantenerse en vida, y este hecho hace que esa manera parezca ser la única adecuada y natural que puede tener su reproducción. Esa supervivencia la consigue, sin embargo, mediante el sacrificio de lo que hay de más esencial en él mismo; la consigue gracias a la represión de su capacidad política. Su vida podrá ser mejor o peor: nunca será efectivamente suya; nunca se organizará realmente de acuerdo a las necesidades concretas de su perfeccionamiento como entidad comunitaria.

Pero la sociedad moderna no se reproduce sólo de manera mercantil; se reproduce de modo mercantil-capitalista. El sujeto social no sólo se mantiene en vida, sino que esta vida suya parece dotada de un impulso incontenible de crecimiento: vivir parece ser progresar, incrementar aceleradamente la riqueza, expandir los horizontes de la vida. Así, pues, con mayor razón aún que el modo mercantil, el modo mercantil-capitalista parece ser el modo más natural y adecuado de la reproducción social. La crítica de la economía política desmistifica esta apariencia al mostrar que ese progreso, comandado por la acumulación del capital, no es otra cosa que una renovación incesante de las formas de la explotación y, como decía anteriormente, del sacrificio o la destrucción necesaria de una parte o una dimensión del propio sujeto social. Ahora bien, la crítica de la economía política lleva a cabo esta desmistificación mediante el procedimiento de una explicación particularizada y sistemática de la modalidad capitalista del fetichismo mercantil y de la modalidad capitalista de la cosificación de la politicidad del sujeto social. El progreso o enriquecimiento de la sociedad capitalista es un remozamiento continuo de la explotación del trabajador porque la esfera de la circulación mercantil de la riqueza ya no se contenta con salvar de su crisis estructural a la reproducción social, sino que impulsa a su manera la propia dinámica reproductiva. Es una circulación mercantil que fomenta un tipo de intercambio peculiar: el de la mercancía común por mercancía fuerza de trabajo, en el cual el valor de la primera resulta necesariamente incrementado. Favorece así el peculiar tipo de proceso de producción del que proviene ese incremento: el del proceso de producción como proceso de explotación del plustrabajo realizado por los trabajadores asalariados. La función "milagrosa" de los fetiches mercantiles en la circulación capitalista se ha vuelto, por tanto, diferente: ya no es pasiva sino activa. No sólo actualiza la socialidad

de los propietarios privados, sino que le impone un sentido explotativo posibilitante de la valorización del valor. Y si la mercancía capital es un fetiche activo ello se debe a que también lo político del sujeto social, la función totalizadora de su socialidad, se encuentra cosificada de manera más radical: está completamente interferida e intervenida por la dinámica que esa mercancía-capital recibe de su "valor autovalorizándose". Es éste, en calidad de sujeto "cósico" automático, el que reprime —ahora ya completamente— la autarquía política del sujeto, y no sólo la subordina a su dinámica, a su "iniciativa", sino que la sustituye por ella. El progreso capitalista de las fuerzas productivas implica necesariamente una destrucción del sujeto social y de la naturaleza debido al hecho de que ese sujeto social está reproduciéndose de acuerdo a una forma "proyectada" sin la menor intervención suya positiva; una forma prefigurada exclusivamente por la proyección o el reflejo de las necesidades de acumulación del capital sobre el mundo de las mercancías.

Este es el nivel fundamental de la crítica de la economía política, el que sustenta la teoría marxista de la explotación del trabajador en el capitalismo y el que permite reconocer en su plena radicalidad la necesidad de la revolución comunista. Y es imposible dejar de ver que en él se encuentran, como piezas centrales de la argumentación, los conceptos de fetichismo y enajenación.

La segunda parte de tu pregunta se refiere a la utilidad que pueden tener estos conceptos en la continuación de la crítica marxista de la economía política hacia una crítica marxista de la política capitalista.

—Antes de que pases a ese punto, o más bien en conexión con él, tal vez convendría que tuvieras en cuenta la distinción que sirve tradicionalmente a los marxistas para diferenciar lo político de lo económico, la distinción entre supraestructura e infraestructura que, a juzgar por el modo en que ubicas lo político en el proceso de producción y consumo de la riqueza, no tiene para ti una importancia tan esencial...

La tiene, pero no para definir lo político sino para definir la política (usando esta oposición terminológica a la manera de Châtelet). Marx habla, en su conocido Prólogo de 1859, de la organización económica o inconsciente del comportamiento social, de las "condiciones de producción" —favorecedoras o represoras del desarrollo de las "fuerzas productivas"— como "base o infraestructura" real que determina las formas políticas o conscientes del comportamiento social efectivo, levantado sobre ella como una "supraestructura". Al comportamiento económico regido por una infraestructura o unas condiciones de producción mercantiles, Marx, hegelianamente, le llama "sociedad civil" o "burguesa" (para ambos calificativos, en alemán se dispone de un solo término).

Sobre ese comportamiento, y determinado por él, se levanta la vida política con su forma supraestructural burguesa: se levanta el Estado como empresa dirigida aparentemente a la construcción histórica de la Nación. La infraestructura es aquí la forma burguesa de la sociedad económica o no reflexiva; igualmente, la supraestructura es aquí la forma burguesa de la sociedad política o reflexiva. Estas formulaciones del prólogo presentan una insuficiencia si se quiere desarrollar exclusivamente a partir de ellas una crítica radical de la política capitalista. No se trata de la insuficiencia formal tan traída y llevada que sería la falta de una definición "dialéctica" de las interacciones entre infraestructura y supraestructura. El estudio del complejísimo vaivén de impulsos provenientes de ambas puede rebasar, sin duda, el texto de Marx y puede llevar —como se ve en las publicaciones más recientes— hasta el preciosismo conceptual. Pero, de todas maneras, el programa de su realización está planteado ahí: se trata de estudiar el modo como la economía "determina en última instancia" la "autonomía de lo político".

La insuficiencia está en otra parte: en la falta de definición de la "infraestructura" como lugar del "conflicto entre fuerzas productivas sociales y condiciones de producción"; falta de definición que se consolida cuando es rellena de manera insuficiente y desorientadora con la definición burguesa-hegeliana de lo económico, que aparece mediante la oposición entre "economía" y "política", entre "sociedad civil o burguesa" y "Estado". Si la infraestructura es lo económico y si lo económico es la sociedad civil —el conflicto práctico de los propietarios privados dotados de intereses divergentes—, lo político no puede tener cabida en la infraestructura; se define como algo distinto de ella, como la acción que concilia esos intereses en dirección hacia metas universales (Nación, Civilización, etcétera) y que es introducida en ella (idealismo) o generada en ella (materialismo) por la política del Estado. Esta oposición entre economía y política no sirve para precisar la oposición entre infraestructura y supraestructura; la empobrece y deforma. Podría decirse que esta insuficiencia del Prólogo de 1859 proviene de la utilización de la oposición tradicional entre economía y política allí donde el nuevo concepto crítico de infraestructura como el lugar del "conflicto entre fuerzas productivas sociales y condiciones de producción" requería ser desarrollado en los términos del discurso de *El capital*. Esta obra, la crítica de la economía política, es precisamente una crítica de la forma de sociedad económica o civil que adquiere la infraestructura social en la época capitalista. Y uno de sus principales resultados es, sin duda, el descubrimiento de que lo político, aun en su forma capitalista enajenada, es el carácter fundamental de la infraestructura, del proceso de reproducción de la riqueza social. Que la política propia de la empresa histórica estatal, como fenómeno de supraestructura, no representa, ni mucho menos, la totalidad de lo político; que lo único que ella administra son los resultados de la enajenación

de lo político.

Volvamos ahora a la segunda parte de tu pregunta anterior. La infraestructura de la sociedad capitalista es el lugar de un conflicto histórico específico entre, por un lado, las fuerzas productivas, que no son otra cosa que el proceso de trabajo moderno —constituido por la acción de un factor subjetivo, la fuerza de trabajo de un trabajador colectivo, sobre un factor objetivo, los medios de producción como maquinaria de la gran industria— y, por otro, las peculiares condiciones de producción que posibilitan su funcionamiento. Estas condiciones de producción peculiares estipulan de manera práctica que la conjunción productiva concreta entre los dos factores, el subjetivo y el objetivo, sólo puede funcionar si sirve de soporte a un “proceso de producción” diferente de él, de segundo grado, abstracto: al proceso de valorización del valor incorporado en el segundo de esos factores, es decir, al proceso de explotación de un plusvalor generado por el primero de ellos. La infraestructura de la sociedad capitalista es el lugar de la contradicción entre la tendencia básica del funcionamiento del proceso de trabajo moderno y la tendencia superpuesta, proveniente de la organización que deforma pero vuelve posible tal funcionamiento: la tendencia a la valorización del valor, es decir, a la explotación de los obreros, los propietarios de la mercancía fuerza de trabajo, por los capitalistas, los propietarios de la mercancía medios de producción.

Ahora bien, en el discurso de *El capital*, la cuestión que muestra la necesidad de pensar la presencia de lo político en la infraestructura y de utilizar para ello conceptos como enajenación y fetichismo es la siguiente: ¿cómo es posible que ese conflicto infraestructural de la sociedad capitalista —entre el producir y la condición para ello; el valorizar o explotar— pueda mantenerse sin estallar y deshacerse, pueda estar neutralizado y repetirse incesantemente? ¿Por qué pueden reproducirse las condiciones de la producción capitalista? Los trabajadores, después de constatar que el consumo al que tienen derecho los reproduce mermada, destructivamente, mientras que el consumo al que tienen derecho los capitalistas reproduce incrementadamente la propiedad de éstos, regresan, sin embargo, por sí mismos, al proceso en que al producir son explotados. Esto sucede porque la conexión casual entre este modo de producir y ese modo de consumir se encuentra borrada completamente del campo de la experiencia práctica directa. Las condiciones de producción capitalista disponen de un mecanismo especial con el que organizan las fuerzas productivas modernas; es el mecanismo del mercado de la fuerza de trabajo. Es en él donde se entabla la relación de explotación entre los dos tipos desiguales de individuos sociales; donde ésta se entabla, sin embargo, como relación de intercambio de equivalentes entre individuos sociales iguales, entre propietarios privados de mercancía. Allí, la relación de desigualdad se establece como relación de igualdad. Sin la existencia efectiva y actuante de la esfera de la circulación

de mercancías —donde el obrero le vende al capitalista, como si fuera una mercancía cualquiera, el derecho a hacer uso de su fuerza de trabajo y a explotarla para extraerle plusvalor, donde el obrero se vuelve "cómplice" de su propia explotación—, las condiciones capitalistas de producción no podrían condicionar realmente el funcionamiento de las fuerzas productivas. Marx insiste en este punto cuando habla —en pasajes centrales pero que no suelen ser valorados debidamente— de la apariencia que "cambia de las leyes de apropiación capitalista en leyes de propiedad mercantil"...

Se puede decir entonces que sin el hecho principal que tiene lugar en la esfera de la circulación mercantil, es decir, sin la cosificación capitalista de lo político y sin el fetichismo de la mercancía-capital, las condiciones capitalistas de producción no podrían subordinar el funcionamiento de las fuerzas productivas modernas. Así, pues, un hecho que atañe directamente a la esencia política de la sociedad se halla en el núcleo de la infraestructura o modo de producción capitalista. Este hecho podría ser descrito como el surgimiento de una "sujetividad" política espontánea de la mercancía-capital —de los distintos capitales histórico-concretos (el inglés, el alemán y el brasileño, el central y el periférico, etcétera)— consistente en la capacidad que tiene el proceso de valorización y acumulación de la riqueza capitalista global para dirigir el progreso concreto de la sociedad, los cambios efectivos del conjunto de su producción y su consumo.

Pero sería errado concebir la enajenación de lo político como si fuera un hecho dado y consumado. Se trata, muy por el contrario, de un hecho en proceso, de un acto constantemente renovado. Un proceso repetido de pérdida, por parte del sujeto, y de adquisición, por parte de la mercancía-capital, de la capacidad decisoria sobre la forma de la socialidad. Esta enajenación, como proceso correlativo de pérdida y ganancia de sujetividad política, debe describirse como una lucha o un combate permanente entre dos contrincantes, en la cual uno de ellos debe ser siempre vencido pero nunca puede ser aniquilado. La politicidad puesta por la mercancía-capital es obviamente una politicidad parasitaria; vive de la represión o desvitalización (no de la muerte) de la politicidad básica del sujeto social.

La crítica de la economía política reconoce en la enajenación de lo político la condición esencial de la existencia de su objeto teórico: el modo de producción capitalista. Pero señala también el punto en que ella se conecta con lo que debe ser la "crítica de la política del capital". El objeto teórico de ésta no puede ser otro que el proceso mismo mediante el cual la sujetividad política del sujeto humano está siendo enajenada, convertida en politicidad de la mercancía-capital. Hecho complejo que puede ser definido como un proceso de refuncionalización o subsunción real de la tendencia histórica de la

producción y el consumo modernos por parte de la tendencia histórica de la acumulación del capital. Para hacerse una idea de la complejidad de este proceso hay que tener en cuenta que el funcionamiento más elemental de la reproducción social concreta implica ya la generación espontánea de una tendencia, tanto práctica como discursiva, al progreso de esta reproducción; de un sentido favorable al perfeccionamiento del sujeto social y su "metabolismo" o "metamorfismo" con la naturaleza, es decir, de un sentido directamente contradictorio del que, lo mismo en los hechos que en la ideología, proviene de la valorización del valor. Hay que tener en cuenta, por lo tanto, que sólo un intrincado mecanismo de mixtificación real puede hacer que está última tendencia, la de la mercancía-capital, venza sobre la primera, la subsuma o ponga a su servicio y logre hacer que se confunda con ella misma. Este mecanismo es, precisamente, la "supraestructura política e ideológica" de la sociedad capitalista...

—La pregunta que te hacía iba en la dirección que has tomado, pero obedecía a una preocupación más concreta. "El campo de acción de la política revolucionaria del proletariado no se confunde con el de la política burguesa; coincide en parte con él, pero lo rebasa necesariamente": esta idea que plantearon los clásicos marxistas y que la han repetido e interpretado positivamente casi todos sus seguidores, parece ahora caer en desuso; en Europa con unas justificaciones, en América Latina con las mismas y con otras más. Los marxistas que aún la defienden, cuando no se baten en retirada, son acallados de una manera u otra. ¿Es todavía válida esa idea original de Marx y Engels, o en verdad no hay más política que la política burguesa, que gira en torno al Estado y su poder? La política marxista ¿puede ser estatalista? ¿Qué criterio habría para distinguir entre la delimitación burguesa y la delimitación revolucionaria de lo político? ¿Son de alguna utilidad para ello conceptos como el de "enajenación de lo político" al que te estás refiriendo?

Enajenación de lo político quiere decir suspensión, en el sujeto social —debido a su atomización, descomposición o privatización—, de su capacidad práctica de totalizar su socialidad (el conjunto de las relaciones de trabajo y disfrute que interconectan y definen a los individuos sociales) y de hacerlo dentro de una figura o una identidad histórica determinada. La enajenación de lo político implica una paralización en el sujeto de la facultad de autoproyectarse y autorrealizarse reflexiva o conscientemente —es decir, mediante un proceso de comunicación realmente discursivo y político—. No implica, en cambio, una carencia o una ausencia, en el sujeto social, de toda resistencia espontánea frente a la desfiguración o acción destructivamente formante que ejerce sobre él el valor valorizándose o la acumulación del capital en calidad de "sujeto social sustitutivo". Podría decirse, inclusive, que la politicidad de la mercancía capital se constituye en una lucha constante dirigida a reprimir la

resistencia anticapitalista espontánea del sujeto —que se regenera una y otra vez desde focos muy diferentes—, puesto que es a partir de esa resistencia que el sujeto humano puede aprovechar las posibilidades históricas de volverse revolucionario, es decir, de reasumir su propia subjetividad política básica.

No creo que exista un criterio más adecuado en términos marxistas para reconocer lo político revolucionario que el que considera la capacidad que muestra una determinada actitud colectiva organizada para despertar, fomentar o convertir en ofensiva la resistencia del sujeto social —del "proletariado", aunque no exclusivamente— frente a la sustitución que de él hace la mercancía-capital como fuente de totalización de la vida social. No es, pues, el tipo de lucha —salarial, nacional, electoral, etcétera—, sino la tendencia de la misma —anticapitalista o no, en este sentido radical— la que la califica de revolucionaria o no. Pero una pregunta resulta ineludible: ¿de dónde proviene, en el sujeto social, la posibilidad de resistirse a la enajenación de su politicidad? Y también es ineludible lo polémico de la respuesta: proviene de la concreción histórico-cultural del sujeto social, de lo que tenemos que llamar su "nacionalidad natural".

En el capitalismo, las capacidades productivas y las necesidades consuntivas son organizadas de hecho en una dirección adversas al sentido estructural o "natural" que su acoplamiento exige por sí mismo. Se trata de un sentido que es esencialmente anti-capitalista y que se conforma de manera conflictiva como encuentro y combinación de dos diferentes tendencias anti-capitalistas, tendencias que llegan incluso a ser, en determinados puntos, incompatibles entre sí. El sentido anti-capitalista del acoplamiento de las capacidades productivas y las necesidades consuntivas resulta, por una parte, de la "civilización material" —de la que habla Braudel— que, con su código comunitario y mítico, pervive aún en las técnicas productivo-consuntivas más modernas. Es una predisposición pre-capitalista de los medios de producción y consumo a funcionar todos ellos en combinación totalizadora; lo peculiar de ella está en que es una tendencia que define un contenido particular para dicha combinación. Es la tendencia de un conjunto instrumental desarrollado en condiciones naturales muy determinadas y cuya funcionalidad abstracta depende de un contenido técnico-histórico preciso, referido generalmente a la cultura campestre. De otra parte, el sentido anti-capitalista de ese acoplamiento resulta de una tendencia que podríamos llamar post-capitalista de su funcionamiento. Se trata igualmente de una predisposición de los medios de producción y consumo a funcionar en una sola combinación totalizadora; pero es una predisposición abstracta. Los medios de producción y consumo tienden a convertirse en un solo gran medio instrumental global; reclaman la presencia de un solo factor subjetivo, libre y coordinado en su

diferenciación, capaz de ser más "imaginativo" que ellos y de guiarlos entre sus posibilidades de elección. Su presión "socializadora" se deja sentir de muchas maneras, por debajo de la represión, en la cultura de las grandes urbes industriales capitalistas.

La "nación natural" es el sujeto social en la medida en que asume, tanto en el comportamiento práctico como en el discursivo, la desigual (conflictiva) tendencia anti-capitalista del acoplamiento entre las capacidades productivas y las necesidades de consumo histórico-concretas que se genera en su existencia "natural" o referida a los valores de uso. La resistencia del sujeto social al mecanismo que enajena su subjetividad política no existiría efectivamente si no hubiera esta tendencia anti-capitalista en el encuentro de las capacidades de producción con las necesidades de consumo; es gracias a ella que la resistencia del sujeto, precisamente al adquirir corporeidad histórico concreta, convierte al sujeto social en un sujeto dotado de "nacionalidad natural".

Para responder a tu pregunta, si lo político revolucionario se define en referencia a la capacidad que tiene una actividad colectiva organizada para cultivar la resistencia del sujeto social a la enajenación de su esencia política, y si esta resistencia se define singularmente, en cada situación histórica, de acuerdo al modo como se combaten y se combinan las dos componentes anticapitalistas de su "substancia nacional", es claro que el campo de acción de la política marxista no sólo no debería limitarse al campo de la acción de la política que instituye el Estado, y que es vivida por los individuos sociales en tanto que propietarios privados, sino que debería tener su centro de gravitación fuera de él; justamente en aquellas regiones o en aquellos momentos del comportamiento social espontáneo anticapitalista que no se encuentran convertidos en comportamientos automáticamente procapitalistas por la supraestructura política e ideológica; que han dejado de ser, que aún no han sido o que simplemente no pueden ser integrados en la politicidad cósmica de la mercancía-capital.

—Según lo que acabas de decir, la dirección que siguen los intereses revolucionarios de la clase trabajadora y la que siguen los de la "nación natural" coincidirán plenamente. Es más, de algún modo la existencia de estos segundos sería la condición material de la concreción de los primeros. Se diría que entre un "nacionalismo natural" del sujeto social en su conjunto y el comunismo, particularmente el obrero o proletario, puede no haber la divergencia esencial e incluso la contradicción —tantas veces constatada históricamente— que hay entre el nacionalismo real y el comunismo. ¿Cuál es, entonces, la diferencia entre esta "nación natural" y la nación de hecho, real, moderna o burguesa?

Podría decirse que la nación “realmente existente”, nación moderna, burguesa o Nación del Estado es el resultado de una refuncionalización que invierte el sentido de la "nación natural".

Conectemos esto con lo anterior. La relación de explotación entre obreros y capitalistas, como condición de la producción capitalista, sólo puede mantenerse si la experiencia misma del trabajador — que incluye necesariamente un nivel discursivo, reflexivo o consciente— le presenta esa relación de explotación como si fuera una relación igualitaria. Pero, a su vez, esta inversión o mixtificación ideológica del trabajador sólo puede ser tal, y no una mentira o un engaño meramente escenográfico, si en la realidad vivida del proceso de reproducción social tiene lugar efectivamente esa "conversión" o "transfiguración", puesta al descubierto por Marx, de las relaciones de explotación en relaciones de igualdad. Y precisamente el llevar a cabo este "cambio" o "conversión" —no ilusorio sino real— es la función que constituye la esencia de la Nación como figura central de la supraestructura política e ideológica moderna en la sociedad capitalista.

En términos mercantiles en general, cuando la politicidad básica del sujeto sólo está suspendida para él y está cosificada en el mercado, cuando la figura del sistema de necesidades y capacidades del sujeto se repite relativamente intacta, mantenida por las instituciones moral-religiosas de la comunidad (ecclesia), el fetiche correspondiente, la mercancía simple, sólo cumple la función neutra de posibilitar la interconexión efectiva de los individuos sociales cuya sociedad se ha atomizado. La supraestructura política e ideológica que se genera a partir de su funcionamiento debe únicamente convertir la socialidad cósmica que asocia en exterioridad a los individuos sociales en socialidad subjetiva a o de interioridad; debe convertir las relaciones casuales de intercambio en relaciones que tienen la necesidad de un "contrato social". El Estado aparece como un simple esfuerzo social especial de vigilancia y de represión de todo lo que atente contra este "contrato" o desobedezca las leyes de la equi-valencia (es decir, de represión de todos los restos o las propuestas de vida comunitaria efectiva).

En términos mercantil-capitalistas, en cambio, cuando la autarquía o la iniciativa política básica le ha sido arrebatada al sujeto “natural” por un sujeto sustituto y se encuentra enajenada en el mercado valorizador del valor, cuando el sistema de las necesidades y capacidades subjetivas se transforma constantemente siguiendo la tendencia histórica de la acumulación del valor, el fetiche correspondiente, la mercancía capital —es decir, la propiedad del capitalista como conjunto de mercancías fuerza de trabajo y medios de producción, de un valor C , convirtiéndose en mercancía medios de producción y medios de subsistencia, de un valor $C+p$ — cumple una función esencialmente más compleja puesto

que no sólo posibilita la interconexión efectiva de los individuos sociales disociados sino que, al mismo tiempo, impone a esta interconexión la finalidad que le es inmanente como portadora de un valor que se valoriza; al reproducirse una y otra vez, el fetiche capitalista reprime ciertos nexos interindividuales concretos y favorece otros; modela de una cierta manera la figura de la convivencia social, define la identidad del sujeto. Es sólo aquí, en el interior de este sujeto social atomizado y sometido a una violencia autodestructiva, donde propiamente toda manifestación de voluntad se convierte con necesidad en ejercicio de poder.

La supraestructura política e ideológica que se genera a partir de su funcionamiento debe ahora convertir realmente al proyecto cósmico de transformación del sujeto en proyecto del propio sujeto; debe convertir las relaciones obligadas de intercambio para la valorización —entre la mercancía fuerza de trabajo, en manos del trabajador, y la mercancía medios de subsistencia, propiedad del capitalista— en relaciones voluntarias de complementación para alcanzar una meta común. El Estado, por lo tanto, aparece aquí como toda una empresa histórica destinada a fomentar el desarrollo de un determinado conjunto particular de mercancía-capital. Una empresa histórica compleja, porque la finalidad que persigue no es puramente abstracta, la acumulación del capital, sino concreta y abstracta a un tiempo; su finalidad es el perfeccionamiento de una totalidad histórico-geográfica de objetos concretos, “el patrimonio de la Nación”, pero en tanto que esta totalidad consiste en una riqueza dotada de una forma natural (la de valor de uso producido) deformada, refuncionalizada en contra de su propia tendencia, por el hecho de ser el soporte —necesario pero oprimido— que sostiene la expansión de un particular conjunto de capitales o la marcha acelerada de un cierto cúmulo de valor que se valoriza.

El fetiche moderno capitalista, la mercancía-capital, sólo puede re-asociar y orientar a su manera la vida del sujeto social disociado, sólo puede hacer que los trabajadores, como propietarios privados de mercancía simple —igual que los pequeños burgueses—, identifiquen sus intereses con los intereses de los capitalistas, en la medida en que él mismo, este fetiche, existe en calidad de empresa histórica común de todos los productores propietarios-consumidores privados de mercancía (burgueses, pequeños burgueses y proletarios); en la medida en que existe en calidad de Estado. Pero el Estado, a su vez, sólo puede ser tal en tanto que actividad de autorrealización individual y a un tiempo colectiva de todos los propietarios privados sin excepción. El Estado sólo puede ser tal en tanto que conjunto de aparatos e instituciones que interpretan y ejecutan —formentando y sobre todo reprimiendo determinados comportamientos sociales— la voluntad coincidente de todos los connacionales dirigida a construir, fortalecer y expandir su Nación. La Nación —más o menos particularizada, entendida lo mismo como Italia (a imagen de la del norte) que como Civilización Occidental— es la causa final del Estado, como Estado individual o como conjunto de Estados, y es al mismo tiempo su efecto real o su

creación. El Estado vive de y para la conversión de la "nación natural" en Nación "real"; de y para la inversión de la resistencia anti-capitalista del sujeto social —fundamentalmente proletario— en impulso pro-capitalista.

La "nación natural" es la sustancia que, invertida, adquiere la forma de Nación de Estado. Es por ello que todo lo que es fluidez, inestabilidad, conflicto, autonegación, en la nación real, se transfigura en rigidez, permanencia, armonía, autoafirmación incuestionable, en la Nación que el fetiche estatalizado levanta, y al servicio de la cual pretende estar.

—Esta conversión-inversión de la una "nación" por la otra la planteas como una "transfiguración" que modificaría la forma de la propia práctica y de las "cosas mismas". El fenómeno propiamente ideológico —la conciencia de que la tendencia capitalista de la vida en su tendencia natural estaría integrado como un momento necesario en tal con versión-inversión; sería necesario comprenderlo como lo que tú has llamado la sobredeterminación capitalista de los mensajes cotidianos. Sin embargo, hay ciertas modalidades del fenómeno ideológico, precisamente las que se refieren a su presencia en el terreno específico del discurso, de la conciencia reflexiva, del pensar propiamente dicho, que requieren un tratamiento especial porque el papel que desempeñan tanto en el ejercicio directo como en la enajenación de la politicidad es de especial importancia. La politicidad del sujeto social y la discursividad del nivel comunicativo en su proceso de reproducción mantienen entre sí una relación sumamente peculiar. Tú lo insinuabas anteriormente: se diría que así como no puede haber una discursividad —dada la libertad que implica la comunicación discursiva— que no sea de algún modo política, tampoco puede haber una politicidad —dado el consenso reflexivo que implica la sintetización de una identidad del sujeto— que no sea de algún modo discursiva. Lo político y lo discursivo se condicionan mutuamente; la enajenación de lo primero debe traer consigo una ideologización muy especial de lo segundo.

Barthes tenía razón cuando insistía en un cierto "panlogismo" de la comunicación social, en que la producción/consumo de significaciones propiamente lingüístico-discursivas no sólo es una entre las múltiples que constituyen el nivel comunicativo de la reproducción social, sino que es además la preponderante, la que invade y permea todas las otras semiosis, las prácticas, aunque esté siendo determinada por ellas. Comportarse socialmente implica poder concentrar la comunicatividad en el plano del discurso —ser un sujeto racional—; no implica, en cambio, sustituir las otras vetas del proceso comunicativo por la del discurso. Tal vez lo peculiar de la ideologización discursiva esté

justamente en la conversión del "panlogismo" de la comunicación social en una "logocracia" engañosa que implica, por un lado, la represión racionalista de todos los modos de la comunicación, aparentemente en provecho de la comunicación discursiva y, por otro, curiosamente, la desactivación, el vaciamiento, el apagamiento de la efectividad del discurso y de la razón. Así como la paralización y sustitución de la politicidad del sujeto se manifiesta en la virulencia desbocada de la política estatalista de los propietarios privados, así también la irracionalidad, la falta de capacidad decisoria del discurso se manifiesta en el ajetreo afiebrado del verbo pseudopolítico y las pretensiones absolutistas de la "razón instrumental".

Pero creo que el planteamiento del problema de la cosificación de lo político como fenómeno ideológico nos debe llevar a abordar la cuestión que lo engloba y le da sentido (y que en este momento únicamente podemos mencionar): la cuestión de la revolución cultural. La "nación natural", como lugar de la resistencia anti-capitalista del conjunto del sujeto social —con sus orígenes pre- y post-capitalistas—, genera determinadas formas, internamente contradictorias, de realización del código cultural histórico-concreto mediante el cual trabaja y disfruta en la rutina y en la fiesta de su tiempo cotidiano. Su práctica y su reflexión, que implican siempre una semiosis comunicativa, un ciframiento y desciframiento de significaciones, llevan consigo en todos los casos no sólo el cumplimiento de un código cultural específico sino también una vitalidad, una transformación conflictiva del mismo. Es esta vida cultural, práctica y discursiva de la "nación natural" la que está siendo refuncionalizada por la política estatalista y su construcción de la Nación del fetiche moderno, de la mercancía-capital. Y es en el análisis de esta refuncionalización de la cultura nacional natural, y de las posibilidades de una revolución cultural contra tal refuncionalización, donde habría que buscar la respuesta para el problema ideológico que mencionas.