

¿Es lo material, estúpido! ¿Y qué es lo material?

Notas para la presentación en la UNED el 24 de abril de 2019¹

(Redactado en febrero de 2019)

Miguel León Pérez

Introducción: la dureza del mundo se vence con dureza

En la discusión política actual, desatada por el auge electoral de la derecha radical, multitud de voces diferentemente posicionadas cargan unánimemente contra la izquierda como responsable. Argumentan que la izquierda, o al menos una parte sustancial de ella, habría desatendido «lo material», y que ese vacío habría sido aprovechado y cubierto precisamente por las fuerzas derechistas emergentes.

Aunque se puede suponer que «lo material» está de algún modo ligado con «lo económico», en última instancia da la sensación de que no contamos con una definición precisa, y mucho menos común, de qué es eso que se ha dejado desatendido. Por lo tanto, antes de partir en busca de los responsables del auge de la derecha o del fracaso de la izquierda, deberíamos dedicar nuestro tiempo a aclarar qué es «lo material» y de qué modo ha sido abandonado.

Mi exposición tal vez se va a separar por momentos de las exigencias del rigor académico. Lo que he preparado es un popurrí filosófico. Voy a hilar reflexiones entorno a autores muy diferentes y ubicados en momentos históricos muy diversos. No voy a hacer un gran esfuerzo de contextualización, y tampoco voy a rastrear cómo los más antiguos llegan a influenciar a los más recientes. Lo que justifica su convergencia es que me proporcionan excusas, y herramientas, para hablar de los fundamentos materiales de la dominación y de la ideología.

Comenzaré por una advertencia:

Idealismo o materialismo – ésa es una antítesis propia de espíritus poco limpios, una antítesis propia de espíritus cuya capacidad imaginativa no está a la altura ni de la Idea ni de la Materia. La dureza del mundo se vence con dureza, no con juegos de prestidigitación [Jünger, 1932: 35].

¹ Vídeo de la ponencia y el debate posterior: <https://canal.uned.es/video/5cc153f6a3eeb04b648b4567>

Esta provocativa reflexión de Ernst Jünger me parece la mejor forma de remarcar, de entrada, que no se trata aquí de hacer una defensa dogmática del materialismo. Se trata de algo mucho más modesto, y también más importante. Se trata de aprehender la dureza del mundo, y para eso hace falta un pensamiento duro. Si ese pensamiento duro resulta ser genuinamente materialista, o al menos estar preñado de materialismo, es algo que habrá que juzgar *a posteriori*, una vez que se haya desplegado por completo.

En el caso de Jünger esa declaración de principios le lleva a proponer una construcción intelectual muy peculiar, la noción de «figura». La «figura del trabajador» es el término bajo el cual Jünger sintetiza su análisis de la sociedad industrial de masas, en el cual caben tanto elementos claramente «materiales», como por ejemplo el desarrollo tecnológico, como otros que en principio serían considerados «ideales», como las industrias culturales o los imaginarios colectivos.

La centralidad que Jünger atribuye al trabajo se justifica tanto por el peso objetivo que la actividad laboral industrial tiene en la sociedad a comienzos del siglo XX como al *ethos* que se construye en torno a la misma. Entran así en consideración el trabajo como elemento definitorio del carácter, el trabajo como derecho y como obligación, el trabajo como factor constitutivo del pueblo o la nación...

Cabe decir que, a pesar de su evidente fascinación por la «figura» del trabajador, Jünger entendió la especificidad del trabajo en el seno del capitalismo mucho mejor que la inmensa mayoría de los marxistas de su tiempo. Estos marxistas también estaban fascinados por la figura del trabajador, pero, a diferencia de Jünger y del propio Marx, además la habían despojado de toda especificidad histórica, convirtiendo el trabajo en una cualidad definitoria del ser humano en cualquier tiempo y circunstancia y proyectando sobre modos de producción pasados las cualidades del trabajo capitalista. A Jünger también hay que reconocerle el mérito de haberse percatado bastante pronto de que, a pesar de las evidentes diferencias, el socialismo soviético no constituía un universo aparte: la figura del trabajador era mundialmente dominante y unificaba en última instancia a los dos bloques enfrentados en la Guerra Fría.

Vuelvo a mi declaración de intenciones. Por un lado, no pretendo hacer una defensa dogmática del materialismo. Por otro, esta es una reflexión teórica guiada por una preocupación práctica. Me guía la preocupación por comprender y transformar la dura realidad del mundo presente. Un mundo que es socialmente injusto, políticamente perverso, ecológicamente perverso e ilimitadamente violento. Esa preocupación conduce inevitablemente a una pregunta: ¿por qué estamos como estamos?, ¿por qué consentimos?, ¿por qué soportamos?, ¿por qué obedecemos? Se podría responder: «¡por lo material, estúpido!». Y, como ya he dicho, no avanzaríamos ni un palmo, al no saber explicar qué es «lo material».

1. El deseo y el tiempo como fundamentos materiales de la servidumbre voluntaria

Hay veces que para avanzar antes es necesario retroceder y tomar impulso. Por eso quizás nos ayude volver a uno de los más célebres textos escritos en torno a la pregunta por las razones de la sumisión: el *Discurso de la servidumbre voluntaria* de Étienne de la Boétie.

[N]o quiero en estos momentos debatir la cuestión tan discutida de si las otras formas de república son mejores que la monarquía [...]. Ahora sólo quisiera entender cómo es posible que tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soporten en alguna ocasión a un tirano solo, cuyo poder surge del que ellos le quieran dar; que sólo puede hacerles daño mientras quieran soportarlo; que no podría hacerles mal alguno si no eligieran sufrirlo antes que contradecirlo. Es realmente importante y no obstante tan corriente que no merece la pena afligirnos por ello, y mucho menos sorprendernos, al ver un millón de hombres servir miserablemente con el cuello bajo el yugo sin estar obligados por una fuerza mayor, sino únicamente (al parecer) encantados y fascinados por el solo nombre de uno, del cual no deberían temer su poder, puesto que está solo, ni ensalzar sus cualidades, ya que hacia ellos se muestra inhumano y cruel [De La Boétie, 1553: 44-45].

El contenido de este texto es tan fascinante como su historia. El *Discurso* está redactado en 1553, cuando La Boétie tiene 23 años. Hay razones para pensar que su autor lo concibe como una reacción crítica a la represión de la revuelta campesina contra la gabela en 1548. El texto no se difunde hasta en torno a 1572, casi una década después de que La Boétie haya fallecido debido a la

peste. En ese momento, la apropiación, reivindicación y difusión clandestina del *Discurso* por comunidades protestantes en conflicto abierto con el Estado francés frustra el plan de Montaigne, íntimo amigo de La Boétie, de publicarlo inserto en sus *Ensayos*.

Así, la historia de la redacción y difusión de este *Discurso* está marcada por dos momentos insurreccionales. Eso explica seguramente su espíritu rebelde, en algún sentido libertario. «Es inútil», escribe La Boétie, «debatir si la libertad es natural, dado que a nadie se le puede esclavizar sin ultrajarle [...]. Resulta, pues, que la libertad es natural y que, en mi opinión, no solo nacemos en posesión de nuestra libertad, sino también con la inclinación a defenderla» [*ibid*: 57]. Y luego añade: «Incluso los bueyes gimen bajo el yugo. Y los pájaros en su jaula se lamentan» [*ibid*: 58].

Antes de apostar por una interpretación más libre, eso sí, es preciso reconocer que, en rigor, el texto de La Boétie no es un canto a la anarquía, ni siquiera a la insurrección plebeya. La Boétie no está alabando el alzamiento de los parias de la tierra. Está llamando a sus pares, habitantes de las ciudades que no son parte ni de la Corte ni del vulgo, a recuperar la virtud perdida y tomar la decisión de prescindir tanto del tirano como de su séquito, puesto que no los necesitan.

Sin embargo, desde el punto de vista de la historia del pensamiento político, diría que este *Discurso* tiene la virtud de hacer explícito el modo específicamente moderno de gobernar. No digo que lo descubra, porque seguramente es posible encontrar intuiciones similares, por ejemplo, en los textos de Maquiavelo. Pero desde luego sí me atrevo a afirmar que se formula aquí con una claridad sin precedentes.

La tesis de La Boétie puede resumirse del siguiente modo. Es materialmente imposible que un tirano se mantenga en el poder, porque es solo uno contra todos los demás. Y, sin embargo, hay tiranos. Por tanto tiene que haber algo que haga materialmente posible la sumisión voluntaria ante ellos. La Boétie habla primero de «la costumbre» [*ibid*: 69]: «la primera razón por la cual los hombres sirven de buen grado es la de que nacen siervos y son educados como tales» [*ibid*: 73], es decir, que no conocen ejemplo de una vida libre. El segundo motivo, derivado del primero, es que la condición de siervo deforma el carácter: «bajo el yugo del tirano, la gente se vuelve fácilmente cobarde y apocada» [*ibid*: 60-61]. Esa deformación del carácter la fomentan los tiranos mediante la superstición [cf. *ibid*: 80-86], el espectáculo [cf. *ibid*: 77-78] y los banquetes [cf. *ibid*: 78-80].

La Boétie advierte, por otra parte, que ese recuento de mecanismos de sometimiento «sólo sirve para el populacho» [*ibid*: 67]. Y sin embargo en él se contiene la pista que permite construir una explicación que dé cuenta no solo del sometimiento pasivo de la plebe sino del sometimiento activo, voluntario, de los estratos sociales altos y medios:

Llego ahora a un punto que es, en mi opinión, el resorte y el secreto de la dominación, el sostén y el fundamento de la tiranía. Quien piense que las alabardas y los esbirros salvan a los tiranos, se equivocaría bastante a mi juicio. Se apoyan en ellos más por pura formalidad y por empavorecer que porque confíen en ellos. [...] No son las tropas de caballería, ni las compañías de infantería, ni tampoco las armas las que defienden al tirano; puede que en un principio no se dé crédito, pero es cierto. Siempre son cuatro o cinco los que sostienen al tirano; cuatro o cinco los que subyugan a toda la nación; en todo momento, han sido cinco o seis los confidentes del tirano, los que se acercan a él por su propia voluntad, o son llamados por él, para convertirse en cómplices de sus crueldades, compañeros de sus placeres, proxenetas de sus voluptuosidades y los que comparten el botín de sus pillajes. Y estos dominan de tal modo a su jefe, que le obligan a autorizar sus propias crueldades. Estos seis tienen a seiscientos que prosperan bajo su protección, y hacen con ellos lo que aquellos hacen con el tirano. Estos seiscientos tienen bajo su poder a seis mil, a quienes han elevado a cargos de importancia y a quienes otorgan el gobierno de las provincias, o la administración del tesoro público, con el fin de favorecer su avaricia y su crueldad, para ejecutarlas cuando convenga y causar tantos males por todas partes que no puedan mover un dedo sin consultarles, ni eludir las leyes y sus consecuencias sin recurrir a ellos. Extensa es la continuación de este proceso, y quien quiera divertirse siguiendo este filón verá que no son seis mil, sino cien mil, millones los que se anudan al tirano [...]. En suma, se llega a un punto en que, gracias a la concesión de favores, a las ganancias, o a las compensaciones que se obtienen con los tiranos, hay casi tanta gente para quien la tiranía es provechosa como para quien la libertad sería deseable [*ibid*: 86-88].

La explicación tiene que ver con la consigna del «pan y circo», pero elevada a la condición de sistema. La figura del tirano media, articula y ordena las relaciones entre los miembros de la Corte,

que de ese modo satisfacen sus deseos y administran los recursos que permiten satisfacer los deseos de cientos que, a su vez, administran los medios para satisfacer los deseos de miles. Así, la servidumbre no se sostiene, o no solo, en la coerción, sino también, sobre todo, en la satisfacción de deseos, incluido el deseo de mandar, y el suministro de recompensas.

Lo que está delineando La Boétie es la posibilidad de gobernar a las personas a través de la administración de las cosas. No se le puede atribuir la formulación de una economía política porque La Boétie no se interroga por cómo se produce la riqueza administrada. Sin embargo, sí se le puede reconocer el mérito de haber detectado el arranque de una profunda transformación de los mecanismos de dominación en Europa occidental durante los siglos XVI a XVIII. Esa transformación tiene que ver con la utilización deliberada del deseo como materia prima de la política y, paralelamente, con el auge del campo económico como el principal espacio de interacción social.

Estamos hablando, en definitiva, del desarrollo del capitalismo como solución político-económica al problema político de la obediencia. Se trata una hipótesis que me parece interesante explorar. La reformulo y la despliego: Una de las principales razones por las que muchos y diferentes actores históricos concretos asumieron y defendieron posiciones afines a la lógica del capital cuando no era aún dominante sería que así conseguían asegurarse la obediencia de sus subordinados en unos siglos en los que la religión y la tradición estaban fallando como factores de legitimación del poder.

Pero volvamos a la pregunta por «lo material». Uno de los fundamentos «materiales» de la obediencia es, como se acaba de ver, el deseo. Digamos que el deseo, ser un sujeto deseante, es la condición subjetiva, valga la redundancia, de la servidumbre voluntaria. Pero falta una condición objetiva: el sujeto deseante ha de verse en la necesidad de acceder a los objetos de su volición a través de esa estructura de dominación que se está formando. Tiene que ser construido como sujeto deseante pero carente de la capacidad para satisfacer su deseo. Es un sujeto que tiene que estar, por tanto, *expropiado* de los medios que le permitirían satisfacer por sí mismo sus deseos. En jerga marxista clásica, estamos hablando de que esos sujetos deseantes tienen que ser desprovistos de los medios de producción. Estamos hablando, por tanto, de la «acumulación originaria», de la expropiación de los bienes comunes.

Lógicamente, pensamos los bienes comunes muy pegados a la agricultura. Se nos vienen a la mente los bosques, las tierras de cultivo, y eventualmente algunas herramientas relacionadas con la producción de alimento (un molino, un arado...). Pero entre los bienes comunes de los que hemos sido expropiados hay uno que, como el deseo, no es exactamente tangible, y sin embargo es de una materialidad inapelable: el tiempo.

Los sujetos deseantes pero carentes de la capacidad para satisfacer sus deseos son sujetos que, ante todo, han sido expropiados de su tiempo. Son sujetos que no tienen tiempo para dar con el modo de satisfacer por su cuenta sus deseos. No lo tienen porque han quedado atrapados en un sistema político-económico en el que la división social del trabajo ha pasado de ser un medio de garantizar la abundancia a operar ante todo como un modo de construir la privación. Lógicamente uno necesita adquirir de otros todo lo que no produce. Sin embargo, ahora ese acceso a la producción de otros depende fundamentalmente de la mediación mercantil y salarial. Por tanto se vive el efecto de la división del trabajo ante todo como carencia individual; la abundancia colectiva está presente solo como un decorado, un espejismo, un espectáculo.

El capítulo quinto del libro primero de *El Capital* muestra cómo el proceso de valorización fagocita y resignifica, en una palabra, subsume, los elementos que forman parte de todo proceso de trabajo [cf. Marx, 1867: 215 y ss.]. La capacidad de trabajar se vuelve mercancía, fuerza de trabajo, y es incorporada al proceso de valorización como capital variable. Los medios de trabajo y el objeto del trabajo pasan a ser capital constante. Del mismo modo, la temporalidad abstracta del capital subsume la temporalidad de la vida a través del tiempo de trabajo [cf. Postone, 1993], privándonos de un medio material fundamental para la satisfacción autónoma de nuestros deseos.

Como decíamos, La Boétie está solo percibiendo los primeros síntomas del proceso histórico de formación y consolidación de un nuevo modo de dominación. Y su intuición es muy aguda porque, cuando esa transformación de los mecanismos de dominación culmina, seguimos enfrentándonos al gobierno de las personas a través de la administración de las cosas. Sin embargo, también es cierto que, como consecuencia del pleno desarrollo del modo de producción capitalista, la puesta en práctica de ese principio de gobierno implica la inversión cotidiana de sus términos.

En el capitalismo, debido a «la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías» [Marx, 1867: 89], «la forma mercantil [...] refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, [...] refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global como una relación entre objetos, existente al margen de los productores» [*ibid*: 88].

La lógica del modo de producción capitalista, en la cual se articulan producción y circulación, incorpora tres mecanismos que vuelven el proceso social opaco para los sujetos implicados. El primer mecanismo es la inversión de la relación entre la causa y el efecto, entre la condición y lo condicionado, entre lo determinante y lo determinado; por eso la relación social entre los productores aparece como una relación entre objetos. El segundo mecanismo es la escisión, ya que se disuelve o se disloca el vínculo entre las personas, entre ellas y los productos de su actividad, y entre las realidades concretas y las lógicas abstractas que las rigen. El tercer mecanismo es la naturalización, la ocultación del carácter históricamente determinado de esta forma social. Estos tres mecanismos quedan trenzados y operan conjuntamente a través de los dispositivos mediadores propios de la sociedad capitalista, fundamentalmente a través de la forma-mercancía².

Esto es a lo que Marx llama «el carácter fetichista de la mercancía» [*ibid*: 87]. Y no debemos creer que se trata simplemente de un problema de «falsa conciencia» o de relación entre «esencias» y «apariencias». La lógica profunda del proceso social tiene la misma entidad ontológica, es igual de real, que las formas «invertidas» que adopta cuando opera. Por eso en la fórmula «no lo saben, pero lo *hacen*» [*ibid*: 90] la realidad que produce el hacer tiene prioridad sobre la realidad aprehendida por el saber. Me explico: conocer cómo opera la ley del valor-trabajo no nos sustrae de su efecto, ni nos desvincula del modo de producción, ni implica por sí mismo un cambio en nuestra forma de actuar cotidianamente como asalariados o consumidores.

Así pues, al igual que en el modo de producción capitalista las relaciones sociales aparecen como relaciones entre cosas, la plena puesta en práctica del gobierno de las personas a través de la

² La redacción de este párrafo se basa no solo en mi lectura de Marx sino también en un texto aún inédito del profesor Carlos Alberto Castillo Mendoza, «Subsunción, “crítica de la economía política” y crítica de la sociedad del capital», pendiente de aparición en un número monográfico de revista dedicado a la obra de Marx.

administración de las cosas da lugar a que, cotidianamente, se produzca una administración de las personas a través del gobierno de las cosas.

Administración de las personas porque, como muestran las investigaciones de Foucault [cf. 2004], entre los siglos XVII y XVIII los Estados van a empezar a emplear en el gobierno de sus poblaciones las técnicas de administración desarrolladas en el ámbito de la economía. Gobierno de las cosas porque en el capitalismo la forma-mercancía lo ha subsumido todo y los seres humanos nos relacionamos entre nosotros fundamentalmente a través de ella y según su particular lógica, que queda sintetizada en la ley del valor-trabajo. Así, el principal objeto de la acción de gobierno es la economía, y mediante ella somos administrados.

A través de La Boétie llegamos, pues, a una explicación de los fundamentos materiales de la estructura de dominación capitalista: la administración del deseo y la expropiación del tiempo. La principal peculiaridad de esta explicación es que, conectado política y economía, y teniendo una abierta inspiración marxiana, no es economicista.

Si se puede afirmar que la política está subordinada a la economía es solo como consecuencia del hecho de que la política ha construido la economía como instrumento privilegiado de gobierno. Por lo tanto, aquí «lo material» no es lo económico, sino la «materia prima» con la que operan las prácticas de gobierno mediante la economía.

2. Excursus sobre la materialidad del deseo

Tal vez no se pueda decir que el deseo es algo «material», pero desde luego sí es aquello que explica la dureza del mundo. Tomar como punto de partida el deseo nos permite salvar la contraposición dogmática entre «materia» e «idea». Incluso desde una antropología hilemórfica es en el deseo donde convergen y se funden la «*res cogitans*» y la «*res extensa*», porque en el deseo se encuentran la libre voluntad del alma y la determinación mecánica del cuerpo.

Este planteamiento, que sin duda tiene precedentes en la teoría aristotélica del alma y en la escolástica voluntarista, está presente también en el pensamiento moderno gracias al mecanicismo

del siglo XVII (Hobbes, Descartes, Spinoza), tiene una enorme influencia en el idealismo alemán (Kant, Hegel), e incluso se percibe en la idea nietzscheana de la «voluntad de poder».

Es parte del desarrollo de la economía política, y después de la moderna ciencia económica, el paso del vocabulario de los «deseos» al de la «necesidades». Es un paso que se explica, seguramente, por los efectos devastadores de la acumulación originaria, que dejan a poblaciones inmensas «en situación de necesidad». Pero en términos teóricos es un tanto extraño. Por una parte, porque para la filosofía de los siglos XVII y XVIII los deseos son siempre «necesarios», ya que están determinados por la causalidad mecánica natural. Por otra, porque el desarrollo de la economía capitalista está marcado por el permanente «descubrimiento» de nuevas «necesidades» que pueden originarse «en el estómago o en la fantasía» [Marx, 1867: 43], y que no tienen por qué ser en absoluto «necesarias», en el sentido de «esenciales».

En todo caso, y sé que esta afirmación puede ser provocativa, la actualización científica de las aproximaciones filosóficas a la realidad del deseo nos la ha proporcionado el psicoanálisis. Donde Hobbes o Spinoza hablarían de «conato», el psicoanálisis se refiere a la «pulsión», y desarrolla en torno a esa noción una «metapsicología» que afronta y trata de resolver algunos de los problemas que la filosofía había dejado irresueltos, especialmente los relativos a las tendencias autodestructivas. Para ello necesita incorporar la idea de lo inconsciente, la teoría de la represión, la noción del yo escindido en distintas instancias, una concepción dual de las pulsiones (sexuales y de autoconservación en la primera tópica; de vida y de muerte en la segunda), y una comprensión muy amplia de la sexualidad que en última instancia abarca todas las proyecciones afectivas del sujeto hacia el resto del mundo y sobre su propia persona.

La polémica sobre las neurosis de guerra, sobre la que estoy trabajando poco a poco, ilustra muy bien en qué sentido la metapsicología freudiana aprehende la «materialidad» del deseo:

Los psicoanalistas movilizados en el frente durante la Primera Guerra Mundial se enfrentaban al desafío de mostrar que las «neurosis de guerra», siendo «neurosis actuales», es decir, provocadas por un trauma reciente (en este caso relacionado con la experiencia en el frente), hundían sus raíces en los avatares del desarrollo de la psique del paciente. Los detractores del psicoanálisis, por otra parte, tomaban las neurosis de guerra como ejemplo inapelable de que había trastornos nerviosos en

los que la teoría freudiana de la sexualidad, pieza central de la metapsicología, no jugaba absolutamente ningún papel.

En su introducción a la publicación que compila las ponencias sobre neurosis de guerra presentadas en el V Congreso Internacional de Psicoanálisis (Budapest, 1918), Freud reconoce la dificultad en los siguientes términos: «si la investigación —todavía muy poco profunda— de las neurosis de guerra no permite *discernir* la *corrección* de la teoría sexual de las neurosis, ello en modo alguno implica que permita *discernir* la *incorrección* de esa teoría» [Freud, 1919: 206]. Si se consideran, eso sí, las diferentes ponencias de la compilación, la realidad es que los psicoanalistas que estaban tratando a neuróticos de guerra habían encontrado indicios sólidos del rol jugado por el narcisismo, y las inseguridades sexuales masculinas, en las patologías que estaban tratando.

Además, del otro lado, los detractores del psicoanálisis estaban en una situación todavía peor. Ante la permanente evidencia de que los síntomas de las neurosis de guerra no se debían a lesiones orgánicas de ninguna clase [cf. Ferenczi, 1916: 608-609], hubo dos tipos de reacciones. Por un lado, quienes se empeñaron en postular la existencia de daños orgánicos, aunque se hubieran producido a nivel «molecular» y por tanto fueran absolutamente imperceptibles. Por otro, quienes asumieron, siguiendo los trabajos de Charcot, la posibilidad de un trastorno nervioso fundado en la autosugestión, pero no las decisivas aportaciones psicoanalíticas (teoría del inconsciente y de la sexualidad). Para ellos, por tanto, las neurosis de guerra eran curables a través del esfuerzo de sugestión del psiquiatra, apoyado en la hipnosis o en la electroconvulsión. Los psiquiatras militares que siguieron esta segunda vía se convirtieron en ejecutores de la disciplina militar que iban a la busca de «simuladores», de «falsos enfermos», sirviéndose de un tratamiento muy doloroso y de dudosa eficacia que era ante todo un instrumento coercitivo [cf. Tatu y Bogousslavsky, 2012].

Frente a la afirmación, tan poco científica, de que debe haber lesiones orgánicas aunque no se vean, y frente a la transformación de la labor psiquiátrica en un mecanismo puramente disciplinario, el planteamiento psicoanalítico, a pesar de sus problemas, necesariamente aparece como el más razonable y apegado a la «dura realidad», y lo hace precisamente porque atribuye al deseo una objetividad, una materialidad, que no es reducible a la fisiología y tampoco a la consciencia. Frente a ambos tipos de detractores el psicoanálisis concluye, en palabras de Freud recogidas por Eissler,

que «todos los neuróticos son simuladores, simulan sin saberlo, [y] esa es su enfermedad» [cf. Ramírez Ortiz, 2007: 169].

Pero volvamos del psicoanálisis a la pregunta por la obediencia. Sintetizo aquí un argumento cuyos elementos creo que pueden ser rastreados sin mucha dificultad a lo largo de *El malestar en la cultura* [cf. Freud, 1930]. Desde un punto de vista psicoanalítico, la formación no solo de la personalidad individual sino también de la sociedad en su conjunto se explica por el despliegue de las pulsiones sexuales en su amplísimo espectro de destinos y modulaciones posibles. Se trata de un despliegue que se produce a través de flujos y reflujos, y en el cual la frustración y la represión no tienen por qué ser negativas sino de hecho contribuir a la formación de sujetos equilibrados. Sin embargo, al mismo tiempo la experiencia clínica permite constatar que nuestras sociedades son patógenas. Están organizadas de tal modo que la represión, frustración y reconducción de nuestras pulsiones de hecho crean sistemáticamente sujetos neuróticos.

A partir de este marco analítico la política puede ser definida como la actividad colectiva mediante la cual establecemos y modificamos las condiciones del despliegue social de nuestras mociones de deseo, tratando de resolver (o silenciar) los conflictos que se suscitan.

El gobierno de las personas mediante la administración de las cosas es entonces un arreglo específico que compensa el enorme ejercicio represivo necesario para mantenernos sometidos con la oferta, a través de la producción industrial y la distribución mercantil, de un número prácticamente infinito de oportunidades de satisfacer nuestras pulsiones.

3. Reconocimiento y redistribución: la trampa de las «soluciones afirmativas»

La razón por la que me he detenido tanto en la cuestión del deseo es porque, si convenimos que efectivamente es, junto con el tiempo, la «materia prima» de la vida social, entonces contamos con una instancia desde la cual se resuelve la célebre antinomia entre políticas de reconocimiento y políticas de redistribución. Las cuestiones de reconocimiento y redistribución no se contraponen, ni siquiera divergen, sino que son dos niveles paralelos, e interconectados, en los cuales se desarrolla la vida pulsional.

En el artículo, que ya podemos considerar clásico, «¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era “postsocialista”», Nancy Fraser establece con claridad las coordenadas de un debate que sigue vigente. Y sigue vigente, creo, no porque se trate de un debate teórico muy complejo, sino porque la armonización de redistribución y reconocimiento constituye un problema político y práctico de primer orden. Dicho de otro modo: la función decisiva que la teoría está llamada a jugar aquí no es la de explicar por qué redistribución y reconocimiento son indisolubles, sino la de explicar por qué hay un problema político con la armonización, en la práctica, de distribución y reconocimiento.

Vayamos, sin embargo, paso a paso, siguiendo a Fraser.

Su artículo parte de constatar la proliferación de «conflictos “postsocialistas”» en los que «la identidad de grupo reemplaza al interés de clase como motivo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación en tanto injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural reemplaza a la redistribución socioeconómica como remedio contra la injusticia y como objetivo de la lucha política» [cf. Fraser, 2000: 23].

Fraser entonces eleva al plano teórico, como una «distinción analítica» [cf. *ibid*: 26, 29, 32], una contraposición que se percibe en la práctica política cotidiana. Y lo que fundamentaría tanto la «distinción analítica» en el plano teórico como la contraposición práctica de ambos tipos de conflicto político sería que «la política de reconocimiento y la política de la redistribución aparentan tener objetivos mutuamente contradictorios. Mientras que la primera tiende a promover la diferenciación de grupo, la segunda tiende a socavarla» [*ibid*: 33-34]. En conclusión, lo que Fraser nos estaría diciendo es que la política de la redistribución es más comprensiva que la política de reconocimiento; que la primera conduce a la superación «material» de las injusticias y la segunda alimenta la atomización social.

Pero no: Nancy Fraser no es Daniel Bernabé. Veamos los matices.

Para empezar, cada vez que Fraser subraya el carácter analítico de la distinción entre redistribución y reconocimiento, lo hace para reconocer que esa distinción nos oculta que, en la práctica, redistribución y reconocimiento se entrelazan. Las demandas de reconocimiento vienen

espoledas por injusticias relacionadas con la redistribución; y las políticas de redistribución incorporan mecanismos de reconocimiento.

Además, Fraser también va a reconocer el carácter problemático de su tratamiento de los conflictos de clase, género, raza y sexualidad. Su análisis de los conflictos de clase y sexualidad está despojado de la historicidad que sí respeta al analizar los conflictos de género y raza. Esa diferencia de tratamiento se debe, como reconoce la propia Fraser, a su voluntad de construir ejemplos (irreales) de políticas de distribución y de reconocimiento puras. La «bivalencia» [cf. *ibid*: 46], la superposición de redistribución y reconocimiento, que en su análisis Fraser atribuye solamente al género y a la raza es, en realidad, una cualidad propia de todo conflicto político.

Lo subrayo de nuevo. Todo conflicto político tiene la misma «materia» porque se refiere en último término al despliegue y la satisfacción de deseos. Por lo tanto todo conflicto político implica siempre planos que pueden ser contrapuestos intelectualmente pero que en la práctica van unidos: distribución y reconocimiento, economía y cultura, estómago y fantasía. Dicho de otro modo, tanto redistribución como reconocimiento se refieren en última instancia a la satisfacción de deseos, y en ambos puede cifrarse tanto nuestra libertad como nuestra servidumbre.

Pero, si no hay conflicto real entre redistribución y reconocimiento, ¿dónde está el problema? ¿Es falso entonces que estén desatendidos los problemas de distribución en un momento crítico, mientras proliferan las demandas de reconocimiento? Fraser entonces nos aclara que el conflicto real no es entre redistribución y reconocimiento sino entre las «soluciones afirmativas» y las «soluciones transformadoras» [cf. *ibid*: 47 y ss.] a conflictos que son, simultáneamente, de ambas clases.

Las soluciones afirmativas «tratan de corregir los efectos injustos del orden social sin alterar el sistema subyacente que los genera» [*ibid*: 48], mientras que las transformadoras «aspiran a corregir los efectos injustos precisamente reestructurando el sistema subyacente que los genera» [*ibid*: *loc. cit.*]. En el ámbito de la redistribución las políticas de bienestar serían la solución afirmativa, y un programa de transición al socialismo sería la solución transformadora. En el ámbito del reconocimiento, por otro lado, el multiculturalismo liberal sería la solución afirmativa, mientras que una suerte de interculturalismo deconstructivo sería la solución transformadora.

Fraser plantea entonces que, puesto que distribución y reconocimiento se implican recíprocamente, las soluciones afirmativas y las transformadoras no combinan bien. De modo que lo afirmativo en lo tocante a la redistribución se alía naturalmente con lo afirmativo en lo que se refiere al reconocimiento; y, por otro lado, lo transformador en la redistribución se alía naturalmente con lo transformador en el reconocimiento.

Yo no soy tan optimista. Las «soluciones afirmativas» son portadoras de un mecanismo capaz de desactivar y subsumir todo planteamiento político radical. Si han conseguido disociar la respuesta a los efectos de la actuación sobre las causas, también pueden disociar, en la práctica, redistribución y reconocimiento. Además, Fraser no da (al menos en este artículo) importancia suficiente al hecho de que, si bien una parte de los conflictos por el reconocimiento están planteados desde la búsqueda de soluciones transformadoras, y cabría discutir con cuanto éxito, está clarísimo que en el ámbito de la redistribución no contamos con una propuesta transformadora sólida. Quiero decir que no estamos en una situación política simétrica; que las «soluciones afirmativas» ocupan una posición predominante y muy ventajosa.

Podemos ahora volver a la idea del gobierno de las personas mediante la administración de las cosas y su despliegue invertido, la administración de las personas mediante el gobierno de las cosas. Como se ha dicho antes, este es un modo específico, el actualmente dominante, de comprender la política. Ahora añado: su consecuencia natural es la tecnocracia, la práctica gubernamental que eleva las «soluciones afirmativas» a la condición de sistema.

El principio tecnocrático fundamental es que la administración o el gobierno de las cosas no puede desenvolverse de cualquier modo, sino de acuerdo con los criterios objetivos que impone el capital. Son criterios políticos, porque su objetivo es perpetuar la subsunción del trabajo en el capital; pero aparecen formulados como prescripciones técnicas. El límite económico que enfrenta cualquier intento de gobierno mediante la economía conduce a la disociación de efectos (mitigables) y causas (intocables), y también a la disociación de reconocimiento y redistribución.

Cualquier conflicto político, sea de redistribución o de reconocimiento, obliga al administrador de poblaciones a darse cuenta de que en realidad está gobernando personas. Sin

embargo, este se ve automáticamente impelido a volver a tomar en consideración que gobierna a las personas mediante la administración de las cosas. Y esa administración no sigue criterios abiertamente políticos sino pretendidamente técnicos, condicionados por la dinámica de acumulación de capital.

Dicho de otro modo. Cuando el gobierno de las personas pasa por la administración de las cosas, las instancias gubernamentales están obligadas a responder, en algún grado, con redistribución a conflictos políticos de cualquier índole. El problema es que la redistribución, en este sistema de dominación, no se orienta según necesidades políticas directas sino según criterios de mercado.

Esa contradicción última es la que conduce, desde el punto de vista de la acción institucional, al mantenimiento de políticas de redistribución que ya no generan reconocimiento; y al desarrollo de políticas de reconocimiento que no van acompañadas de mejoras en la redistribución. Por otra parte, desde el punto de vista de los movimientos sociales, es consecuencia de esa contradicción fundamental la reducción de los conflictos de redistribución a la condición de problemas de identidad de clase; y la reducción de los conflictos de reconocimiento a la condición de problemas de moral pública.

Conclusión: de elecciones e ilusiones

En un sistema social en el que lo común está disuelto se corre el riesgo de confiar demasiado en el poder del lenguaje, de la retórica, de los símbolos. Todos ellos pueden ser la instancia mediadora a disposición de quienes, por no tener el poder, no disponen otros recursos. Pero también pueden ser el manto ilusorio que encubra que seguimos igual de solos.

No ayuda que, en la situación que estamos describiendo, consideremos un valor irrenunciable la democracia al mismo tiempo que aceptamos la degradación de la misma al mero acto de votar. El resultado es que la política se transmuta en un peculiar mercado. Los votantes somos consumidores de los eslóganes y promesas de partidos políticos que funcionan como empresas. Los ingresos los ponen los fondos del Estado: cargos públicos, puestos de libre designación, subvenciones... Ese

dinero alimenta la maquinaria administrativa de los partidos y se distribuye más allá de ellos a través de las redes clientelares.

Se diría que, hasta que emergió y se hizo visible la crisis de representación, dábamos muy poco valor a nuestro voto, y no nos molestaban en exceso los efectos encubridores de la retórica electoralista. Volviendo a recurrir al vocabulario psicoanalítico, diría que nuestro afecto se volcaba sobre las instituciones mismas, legitimadas por el propio acto de votar. Con la crisis de representación, empero, las instituciones se toparon con nuestra desafección. Y ésta, por desgracia, no ha dado pie a una transformación radical de la política representativa, sino a un anhelo de ser auténticamente representados.

El movimiento subterráneo que explica esa traducción es que el afecto proyectado sobre la institución se ha retraído sobre el voto. Y esta forma de operar en un sistema representativo no es menos ideológica que la anterior, sino que es su reverso narcisista. El producto del acto reflejo a través del cual tratamos de reconstruir el orgullo herido. Contamos con multitud de ejemplos de esta retracción narcisista del afecto sobre el voto. En España la reivindicación catalana del derecho a decidir y la proliferación del mecanismo de primarias; en otras partes del mundo el Brexit y las victorias electorales de Trump y Bolsonaro.

Es objetivamente cierto que, en la coyuntura actual, las instituciones representativas no valen nada. Nuestros votos, en cambio, todavía pueden valer mucho porque dan legitimidad a las instituciones que nos administran y nos reprimen. Pero también es cierto, viendo las cosas con algo más de perspectiva, que si en un marco institucional que aún es considerado respetable el voto ya no vale nada, en un marco institucional que ha perdido toda credibilidad el voto vale todavía menos. Absolutamente todos, representantes y representados, jugamos a desmentir esa realidad para mantener una ficción política en la que nos sintamos cómodos³.

Es verdad que la izquierda ha desatendido «lo material», pero no porque haya desatendido la economía. Al contrario, uno de sus defectos es precisamente que ha asumido de forma prácticamente total los presupuestos de este sistema de dominación, y por tanto tiene perfectamente

³ Estos últimos tres párrafos están recuperados de un artículo propio, «Da igual a quién, pero vota», que puede ser consultado en mi blog personal: <https://fairandfoul.wordpress.com/2018/12/06/da-igual-a-quien-pero-vota/>

integrada la realidad económica vigente. Seguramente porque le faltan herramientas para pensar cómo podría transformarla y en qué dirección.

Sin embargo, en general, cuando escuchamos el reproche de que «lo material» está desatendido, no estamos más que ante la antítesis, igualmente despistada, de la izquierda ahora mismo hegemónica. No se denuncia el descuido de «lo material» en la praxis política cotidiana, sino el descuido de «lo material» en el discurso. No se critica el anhelo de representación auténtica, sino que se plantean las condiciones que debería cumplir un auténtico representante de una determinada identidad de clase. Una vez más se apuesta todo a la capacidad performativa del discurso y se descuida la práctica política cotidiana de solidaridad, resistencia y lucha.

En cambio, mi postura es que «lo material» está desatendido precisamente porque se ha creído que el cambio de los sentidos sociales se dirige desde el cambio de los sentidos retóricos. Porque, por decirlo de algún modo, se ha reducido la realidad de los deseos al juego de las emociones. Porque se ha desatendido totalmente la necesidad, el proyecto político, de arrebatar tiempo de vida a la temporalidad del capital. Porque se ha operado con una visión completamente ideológica del funcionamiento de la ideología, prestando más atención a declarar lo que pensamos que a pensar cómo estamos actuando cotidianamente y qué tipo de representaciones mentales producen nuestros hábitos.

Lo interesante es que, en este momento, la iniciativa política más importante, quizás la única, que es rigurosamente coherente con un análisis de los fundamentos materiales del sistema de dominación bajo el cual vivimos nos la está proponiendo el movimiento feminista. Me refiero a las convocatorias de huelga con ocasión del Día Internacional de la Mujer Trabajadora. En ellas se está poniendo en solfa el modo vigente de gobernar los deseos y regir los tiempos de vida a todos los niveles, desde la intimidad de los afectos al orden global imperialista, pasando por las políticas económicas en las diferentes escalas territoriales. Y lo hace al mismo tiempo que trata de incorporar al mayor número de personas posible a la experiencia, cada vez más rica, de construir colectivamente otros modos de operar en todas esas instancias.

La política ejercida por cualquier medio ajeno a ella misma implica la constitución de relaciones de autoridad. Gobernar a las personas por medio de las cosas implica mantener un medio

social atomizado en el que perduran las relaciones de autoridad en beneficio de las elites. La única forma de salir del laberinto es construir una economía que no sea el medio a través del cual se despliega la política. En vez de eso, ha de ser el arreglo pre-político que haga posible la política, entendida como ámbito de libre deliberación entre iguales.

Se trata, dicho de otro modo, de liberar al deseo de su dependencia de las cosas. En su lugar, habremos de poner a disposición del deseo todo el tiempo que ahora se consume absurdamente en la lógica del trabajo asalariado. El deseo sin tiempo requiere cosas. El deseo con tiempo ya dispone del instrumento básico para crear, por sí mismo, las oportunidades de su propio despliegue.

Bibliografía

DE LA BOÉTIE, Étienne (1553). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Virus, Barcelona, 2016.

FERENCZI, Sándor (1916). «Dos tipos de neurosis de guerra (histeria)». *Obras completas*, tomo I. RBA, 2006, pp. 607-623.

FOUCAULT, Michel (2004). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*. Seuil/Gallimard, Paris.

FRASER, Nancy (2000). «¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era “postsocialista”». N. Fraser y J. Butler, *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2016, pp. 23-66.

FREUD, Sigmund (1919). «Introducción a *Zur Psychoanalyse der Kriegsneurose*». *Obras Completas*, vol. XVII, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, pp. 201-208.

FREUD, Sigmund (1930). «El malestar en la cultura». *Obras Completas*, vol. XXI, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, pp. 57-140.

JÜNGER, Ernst (1932). *El Trabajador: dominio y figura*. Tusquets, Barcelona, 2003.

MARX, Karl (1867). *El Capital*, Libro I. Siglo XXI, México, 2005.

POSTONE, Moishe (1993). *Time, labor and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge University Press.

RAMÍREZ ORTIZ, Mario Elkin (2007). *Psicoanalistas en el frente de batalla: Las neurosis de guerra en la Primera Guerra Mundial*. Editorial Universidad de Antioquía.

TATU, Laurent y Julien Bogousslavsky (2012). *La folie au front: La grand bataille des névroses de guerre (1914-1918)*. Imago, Paris.