

CAMBIAR DE CABALLO

Changing the horse

ANSELM JAPPE*

“Cuando los artesanos comunistas se unen, lo primero que se convierte en su objetivo es la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo se apropian así de una necesidad nueva, la necesidad de sociedad, y lo que parece ser el medio se convierte en el fin. Se puede contemplar este movimiento práctico en sus resultados más brillantes cuando se ve a los *ouvriers* socialistas franceses unidos. Fumar, beber, comer, etc. ya no están ahí sólo como medios para la unión o como medios para establecer lazos. Les bastan la sociedad, la asociación, la conversación, cuyo objetivo es a su vez la sociedad; la fraternidad humana no es una frase vacía, sino una verdad en ellos, y la nobleza de la humanidad nos irradia desde los rostros curtidos por el trabajo”¹.

Cuando Marx escribió, con 26 años, los *Manuscritos de 1844*, uno de sus textos más importantes, vivía en París y frecuentaba las asociaciones de obreros en las que se hablaba de socialismo. Siempre le dio gran importancia a este primer encuentro con aquellos que se proponían derrocar realmente el orden burgués. En el párrafo citado (extraído de una argumentación consagrada a la degeneración de la necesidad en la sociedad capitalista) les rinde un gran homenaje —no sólo a sus doctrinas (que pronto empezará a criticar sin piedad), sino también a su espíritu de fraternidad. En su existencia cotidiana, en sus actos más simples, vivían ya de una manera que difería de la sociedad que pretendían combatir.

Diferentes estudios han confirmado la extraordinaria fertilidad de los entornos llamados “protosocialistas”, especialmente en la época de Louis-Philippe. Más que “obreros” en el sentido moderno, se trataba fundamentalmente de artesanos con

* Accademia di Belle Arti di Frosinone.

¹ Extraído de Karl MARX, *Manuscritos de 1844. Économie politique et philosophie* (Trad. de E. Bottigelli). París: Éditions sociales, 1972, pág. 107-108. Capítulo “Signification des besoins humains dans le régime de la propriété privée et sous le socialisme”. La traducción ha sido modificada (en la primera frase Marx habla de artesanos (*Handwerker*), y no de obreros, según traduce Bottigelli. Y luego utiliza la palabra francesa “*ouvrier*”). [Hay traducción en castellano en *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid: Alianza, 2007].

un sentido muy desarrollado de la independencia, procedente del recuerdo de sus antiguas condiciones, ahora amenazadas por el progreso de la gran industria. Marx se alejó luego de lo que llamaba “el socialismo utópico” y de teóricos como P. J. Proudhon, aún cercanos al espíritu de estos artesanos-obreros. Marx proclamaba entonces un tránsito casi obligatorio de todas las sociedades por los tormentos del capitalismo antes de poder alcanzar el comunismo. Pero al final de su vida tuvo que admitir de nuevo (en las célebres cartas a Vera Zassoulitch) que ya existían comunidades que practicaban la propiedad colectiva de los medios de producción y que habrían podido constituir la base del comunismo futuro: se trataba de las comunidades agrarias rusas tradicionales (*mir*).

Más allá de la cuestión de la importancia de las realidades premodernas para una superación del capitalismo², lo que aquí emerge es la posibilidad de que la oposición a la sociedad burguesa y capitalista sea conducida por seres humanos profundamente diferentes de esta sociedad, de sus modos de vida y de sus valores. Seres que, a pesar de estar explotados y oprimidos por esta sociedad, practican ya, entre ellos, elementos de la vida que quieren realizar en el futuro a través de una lucha colectiva. Muchos movimientos revolucionarios de las periferias, así como buena parte de la tendencia anarquista nacieron de esta situación de *exterioridad* respecto al capitalismo. Éste era así vivido como la invasión de una fuerza venida de fuera. El movimiento anarquista en España que culminó en la revolución de 1936 extraía su fuerza del arraigo en una cultura cotidiana de las clases populares ampliamente marcada por tradiciones precapitalistas. El desprecio por la riqueza, una vez que las necesidades de base quedaban satisfechas y la aversión al trabajo, especialmente el trabajo industrial, se encontraban en el fundamento de esta mentalidad³. A menudo se trataba más de un rechazo a *entrar* en la sociedad capitalista que de un esfuerzo por *salir* o por mejorarla. Más de un siglo antes, las revueltas de los luditas en Inglaterra tenían el mismo objetivo: *evitar* convertirse en obreros. Al empezar la revolución industrial, algunos propietarios de fábricas en Inglaterra constataban con desesperanza que poner a trabajar un *highlander* –un habitante de

² Me permito hacer referencia a mi artículo “Grandeur et limites du romantisme révolutionnaire” (comentario de la obra de Michael LÖWY y Robert SAYRE, *Esprits de feu. Figures du romantisme anti-capitaliste*, París: Éd. du Sandre, 2010), en: *Revue des livres* (París) n° 2, noviembre 2011.

³ Véase “De ‘La lucha por Barcelona’ à ‘El elogio del trabajo’. L’anti-capitalisme des anarchistes et anarcho-syndicalistes espagnols des années trente”, en *Sortir de l’économie* n° 4, 2012. [Disponible en: <http://sortirdeleconomie.ouvaton.org/sde-n4-p266.pdf>]

la salvaje Escocia interior— en una fábrica era como “atar un ciervo delante de un carro”.

Hasta hoy, la difusión del modo de vida y de producción capitalista se encuentra a menudo con fuertes resistencias en regiones y entornos que le son aún ajenos. No hay que idealizar estas resistencias, porque en ellas se defienden a veces órdenes fuertemente patriarcales y jerárquicos, contruidos sobre una primacía absoluta de la comunidad sobre el individuo. Pero muestran que el capitalismo puede encontrar oposiciones que no son inmanentes, es decir, que no se ubican en su propio terreno, como si hicieron las principales corrientes del movimiento obrero. Los socialdemócratas se limitaron muy rápido, y explícitamente, a pedir tan sólo una distribución más justa de los frutos de la producción capitalista. Los leninistas afirmaban querer invertir completamente este modo de producción. Pero para lograrlo, decían, hacía falta en primer lugar pasar por el capitalismo, modernizar el país, aprender del enemigo. Como sabemos, Lenin apuntaba al correo alemán como modelo para la construcción del socialismo. En consecuencia, preconizaba la importación del fordismo y del taylorismo —la “organización científica del trabajo”— a la Unión Soviética. En sus notas sobre “Americanismo y fordismo”, Antonio Gramsci, presentado frecuentemente como una de las fuentes más importantes para la renovación de una crítica social alternativa al difunto socialismo de Estado, se entusiasmaba también por el fordismo y la cadena de montaje —no sólo por el crecimiento de la producción que permitía, sino también por los efectos benéficos para la vida moral de los obreros. ¡La disciplina del trabajo, dice Gramsci, les haría perder vicios como el sexo fuera del matrimonio y la pereza!

El radicalismo en los métodos empleados no debería hacer olvidar que los leninistas en todas sus variantes, así como los izquierdistas, los comunistas consejistas... y también la mayoría de los anarquistas, no se ubicaban fuera del marco de la sociedad basada en el valor y la mercancía, el dinero y el trabajo abstracto. Por el contrario, el culto al trabajo era a menudo llevado a su paroxismo. La izquierda denunciaba la explotación del trabajo y las condiciones en las cuales se desarrollaba. Pero había dejado completamente de lado uno de los fundamentos de la teoría de Marx: no es en absoluto natural, sino característico únicamente del capitalismo, que la actividad social cuente solamente, sin considerar su contenido, en tanto que simple gasto de tiempo indiferenciado —lo que Marx llama el “trabajo abstracto”— que este tiempo forme un “valor” espectral y que este “valor” se represente finalmente en el dinero. Exactamente como la ciencia económica burguesa, la

izquierda en todos sus estados consideraba valor y trabajo abstracto, mercancía y dinero como factores eternos de toda vida social –se trataba por lo tanto únicamente de asegurar que se distribuían de manera más justa.

Del mismo modo, la producción industrial y el productivismo eran fuertemente aprobados por todas las izquierdas (con la única excepción de una parte del movimiento anarquista, de ciertos artistas, como los surrealistas y de pensadores como William Morris). La identificación de la felicidad con el consumo de mercancías, que encontraba sólo algunas críticas desde la izquierda antes de los años 60, siguió siendo marginal incluso después. La ocupación progresiva de todos los espacios de la vida por la mercancía y el trabajo implicaban la difusión de actitudes humanas como la eficacia, la velocidad, la disciplina, el espíritu de sacrificio en el ámbito del trabajo y la concepción narcisista de su propio rol en la vida. La izquierda a meun-do añadía aún más, felicitándose incansablemente por cualquier “modernización”. En resumen, las oposiciones anticapitalistas del siglo XX eran muy ampliamente *alter-capitalistas*: oposiciones *inmanentes*, que se concebían en una batalla sobre la mejor manera de gestionar la sociedad del trabajo. La diferencia entre “radicales” y “moderados” de izquierda radicaba más en la forma de intervención que en su contenido. La fábrica obrera autogestionada, tan contaminante y tan encaminada al éxito mercantil como antes, constituiría tal vez el emblema de este enfoque.

Durante los últimos decenios, el ecologismo y el feminismo, los modos de vida “alternativos” y, recientemente movimientos como el “decrecimiento” han puesto en cuestión el modelo de vida propagado por el capitalismo industrial. Pero sabemos que la revancha de la “crítica artista” sobre la “crítica social”⁴ ha tenido también efectos perversos: ha ayudado al capitalismo a reestructurarse, recuperando sus críticas para realizar una gestión más flexible y más individualizada, permaneciendo por lo tanto, incluso sin quererlo, en una perspectiva “inmanente”.

Es sobre todo en la adoración del trabajo-fetiché donde el capitalismo y sus supuestos adversarios demuestran su pertenencia al mismo universo. Salvo excepciones tímidas y a menudo incoherentes, casi nadie puede imaginarse una sociedad que no se base en la necesidad de vender su fuerza de trabajo para poder vivir –aún cuando ya no encontremos demandantes en ninguna parte. Las tecnologías han remplazado al trabajo humano hasta tal punto, en todos los sectores, y en el mundo entero, que el trabajo ha perdido su función de fuerza productiva principal. Sin

⁴ Luc BOLTANSKI y Eve CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*. París: Gallimard (“Essais”), 1999 [Trad. castellano: *El Nuevo Espíritu del Capitalismo*. Akal, 2002].

embargo, la producción capitalista no tiene como objetivo la riqueza concreta, sino la acumulación de valor –que sólo se crea con el uso de la fuerza de trabajo y que, con el plus trabajo, genera la plusvalía. Y no cualquier trabajo crea valor, sino únicamente el que reproduce el capital invertido de acuerdo con los estándares de la productividad mundial. De ahí que ni siquiera millones de nuevos trabajadores en China puedan reanimar a la exangüe acumulación capitalista. Los beneficios que aún obtienen algunos actores económicos, concretamente en el ámbito financiero, no demuestran en ningún caso que el capitalismo, en su conjunto, mantenga buena salud.

Por decirlo más brevemente, el problema principal actualmente ya no es únicamente la explotación del trabajo (aunque exista, y más que antes), sino el hecho de que capas cada vez más amplias de población se han vuelto “superfluas” por una producción que prescinde de la fuerza de trabajo humano. Es ridículo imaginar que se puede dar “trabajo” a todos los “superfluos”. Más bien habría que empezar por imaginar una sociedad que no utilice su potencial productivo para satisfacer la búsqueda de un ser espectral y fetichista como el “valor mercantil”, sino que lo utilice para satisfacer las necesidades humanas.

La crisis del capitalismo es al mismo tiempo la crisis de sus adversarios tradicionales. Con el fin gradual del trabajo, y por lo tanto del valor y del dinero “válido” (que tiene valor), que resulta de él, todas las oposiciones que hacen referencia o que desean apoderarse de él para hacer un mejor uso pierden su pertinencia. Lo mismo ocurre con el intento de conquistar el poder estatal para transformarlo en palanca de una emancipación transformadora. Para poder salir de la sociedad capitalista que toca a su fin, en primer lugar hay que separarse de todas sus bases, incluso en la cabeza. Esto es más difícil de lo que creemos, incluso si la consciencia de la urgencia de esta tarea parece más extendida actualmente que hace quince años. Todos los miembros de las sociedades actuales han crecido y vivido en condiciones en las que casi cada elemento de la vida asume una forma mercantil y en las que se obtiene lo que se busca a través del dinero conseguido por medio del trabajo (el propio o el de los otros; trabajo presente o pasado). La idea de disponer de una gran cantidad de dinero es desde este punto de vista evidentemente agradable, como la de ver los poderes públicos utilizar mejor sus fondos. En cambio, el tener que afrontar una desvalorización generalizada del dinero y del trabajo puede provocar vértigo y miedo. Sin embargo, es a partir de la constatación de esta nueva situación creada por la crisis que podemos empezar a

imaginar una sociedad postcapitalista que no se reduzca a ser otra versión de lo que ya conocemos.

Traducción del francés de Yago Mellado