

Entre octubre de 2017 y mayo de 2018 el CBA se embarca en un proyecto de hondo calado: *El gran río: Resistencia, Rebeldía, Rebelión, Revolución*. Conferencias, teatro, cine, una exposición y un proyecto audiovisual que pretende reflexionar desde muy diversos frentes en torno al concepto de «conflicto». Para abrir boca, el pasado mes de junio nos visitó Slavoj Žižek para impartir la conferencia «Alegato a favor de un socialismo burocrático», y nos propuso para *Minerva* este artículo, en el que aborda un conflicto fundamental en nuestro presente: cómo la deriva más supuestamente abstracta e impersonal del capitalismo –su financiarización–, acaba produciendo un retorno de las relaciones personales de dominación e incluso del esclavismo.

el capital ficticio y el retorno de la dominación personal

SLAVOJ ŽIŽEK

TRADUCCIÓN ANTONIO JOSÉ ANTÓN FERNÁNDEZ



Los sirgadores del Volga. Ilya Repin, 1873

Aunque Marx llevara a cabo un insuperable análisis de la reproducción capitalista, su error no consistió solamente en que confiara en un derrumbe final del capitalismo y, por tanto, no pudiera dar cuenta del modo en que el capitalismo salía fortalecido de cada crisis: en el corpus clásico del marxismo hay un error mucho más trágico. El marxismo –según lo describe con precisión Wolfgang Streeck– tenía razón respecto a la «crisis final» del capitalismo, y de hecho hoy en día nos encontramos

definitivamente en ella; pero esta crisis es justamente eso, un prolongado proceso de declive y desintegración, sin que podamos esperar ninguna *Aufhebung* hegeliana, ningún actor que pueda dar un giro positivo a esta decadencia y transformarla en la antesala de un nivel superior de organización social:

Es un prejuicio marxista –o mejor: moderno– que como época histórica el capitalismo acabará solamente cuando pueda

vislumbrarse una nueva y mejor sociedad, y se haya conformado un sujeto revolucionario que pueda implementarla en pos del progreso de la humanidad. Esto supone un grado de control político sobre nuestro destino común que apenas podemos soñar, dado el resultado de la revolución global neoliberal: la destrucción de la acción colectiva e incluso de la esperanza de recuperarla.¹

Streeck enumera diferentes señales de este declive: una menor tasa de ganancia, el aumento de la corrupción y la violencia, y la financiarización (la ganancia a través de transacciones financieras que parasitan la producción de valor). La paradoja de la política financiera de los EE. UU. y la UE es que esas gigantescas entradas de dinero no logran generar producción, puesto que en su mayor parte desaparecen con las operaciones de capital ficticio. Esta es la razón por la que habría que rechazar la típica interpretación liberal hayekiana de la explosión de la deuda (los costes del estado del bienestar): los datos muestran claramente que la mayor parte de la deuda acaba alimentando al capital financiero y sus beneficios.

Hay otra consecuencia inesperada de esta decadencia. Rebecca Carson² ha mostrado recientemente el modo en que la financiarización del capital (en la cual la mayor parte de ganancia se genera en el circuito M-M', sin pasar por la valorización –*Verwertung*– en la que la fuerza de trabajo produce plusvalor) lleva paradójicamente a un retorno de las relaciones directas de dominación personal, algo inesperado, ya que (tal y como subrayó Marx) M-M' es el capital en su aspecto más impersonal y abstracto. En este punto es importante captar claramente el vínculo entre tres elementos: capital ficticio, dominación personal y reproducción social (de la fuerza de trabajo). La especulación financiera tiene lugar antes del hecho (de la valorización): consiste principalmente en operaciones crediticias e inversiones especulativas en las que no se gasta ningún dinero en inversión productiva; crédito significa deuda y, por lo tanto, el sujeto o los tenedores de esta operación (no sólo individuos, sino bancos e instituciones que gestionan el dinero) no participan en el proceso solamente en cuanto sujetos a la forma valor, sino que también son acreedores y deudores, de modo que también están sujetos a otra forma de relación de poder que no se basa en la dominación abstracta de la mercantilización:

Por lo tanto, la específica relación de poder involucrada en las operaciones de crédito tiene una dimensión personal de dependencia (deuda crediticia) que se diferencia de la dominación abstracta. Esta relación personal de poder, sin embargo, llega a existir mediante el proceso mismo de intercambio, que Marx describe de manera abstracta como un proceso completamente impersonal y formal, ya que las relaciones sociales de las operaciones de crédito se basan en las relaciones sociales de la forma valor. Por consiguiente, el fenómeno mediante el cual las formas personales de dependencia salen a la superficie por medio de la suspensión de la valorización con capital ficticio, no significa que las formas abstractas de dominación no estén presentes también.³

Cada vez experimentamos en mayor medida nuestra libertad como una carga que nos priva de una auténtica elección que cambie las cosas.

Podría parecer que la dinámica de poder que implica el capital ficticio no es una dicotomía directa entre los actores económicos: mientras que la dominación personal por definición se produce en el nivel de la interacción directa, los deudores no son

principalmente particulares, sino bancos y fondos de cobertura (*hedge-funds*) que especulan sobre la producción futura. De hecho, las operaciones de capital ficticio, ¿no se realizan cada vez más sin intervención directa alguna, es decir, simplemente a través de computadoras que actúan siguiendo su programación? Sin embargo, de alguna manera estas operaciones tienen que ser traducidas de nuevo a relaciones personales, y ahí la abstracción aparece como dominación personal.

Aquellos que no están sujetos a la mercantilización directa y juegan un papel crucial en la reproducción de la fuerza de trabajo, también se ven afectados por la creciente dependencia de la valorización futura, a la que supuestamente se accede mediante la circulación de capital ficticio: el capital ficticio se sostiene gracias a la expectativa de que la valorización ocurrirá en el futuro, por lo que la reproducción de la fuerza de trabajo recibe la suficiente presión como para que aquellos que no trabajan en el presente estén listos para trabajar en el futuro. Por ello, el tema de la educación (en su versión productiva tecnocrática: prepararse para el competitivo mercado de trabajo) es tan importante hoy en día, y también se entrelaza con la deuda (una estudiante se endeuda para pagar su educación, y se espera que esta deuda se salde mediante la auto-mercantilización, esto es: cuando la estudiante endeudada consiga un trabajo). La cuestión de la educación también pasa a ser uno de los temas principales a la

Un mercado de esclavos. Jean-León Gérôme, 1867



1 Wolfgang Streeck, *How Will Capitalism End?*, Verso Books, Londres, 2016, p. 57.

2 Véase Rebecca Carson, «Fictitious Capital, Personal Power and Social Reproduction» (texto inédito, 2017).

3 Carson, *loc. cit.*

hora de tratar con los refugiados: cómo convertirlos en una masa laboral útil.

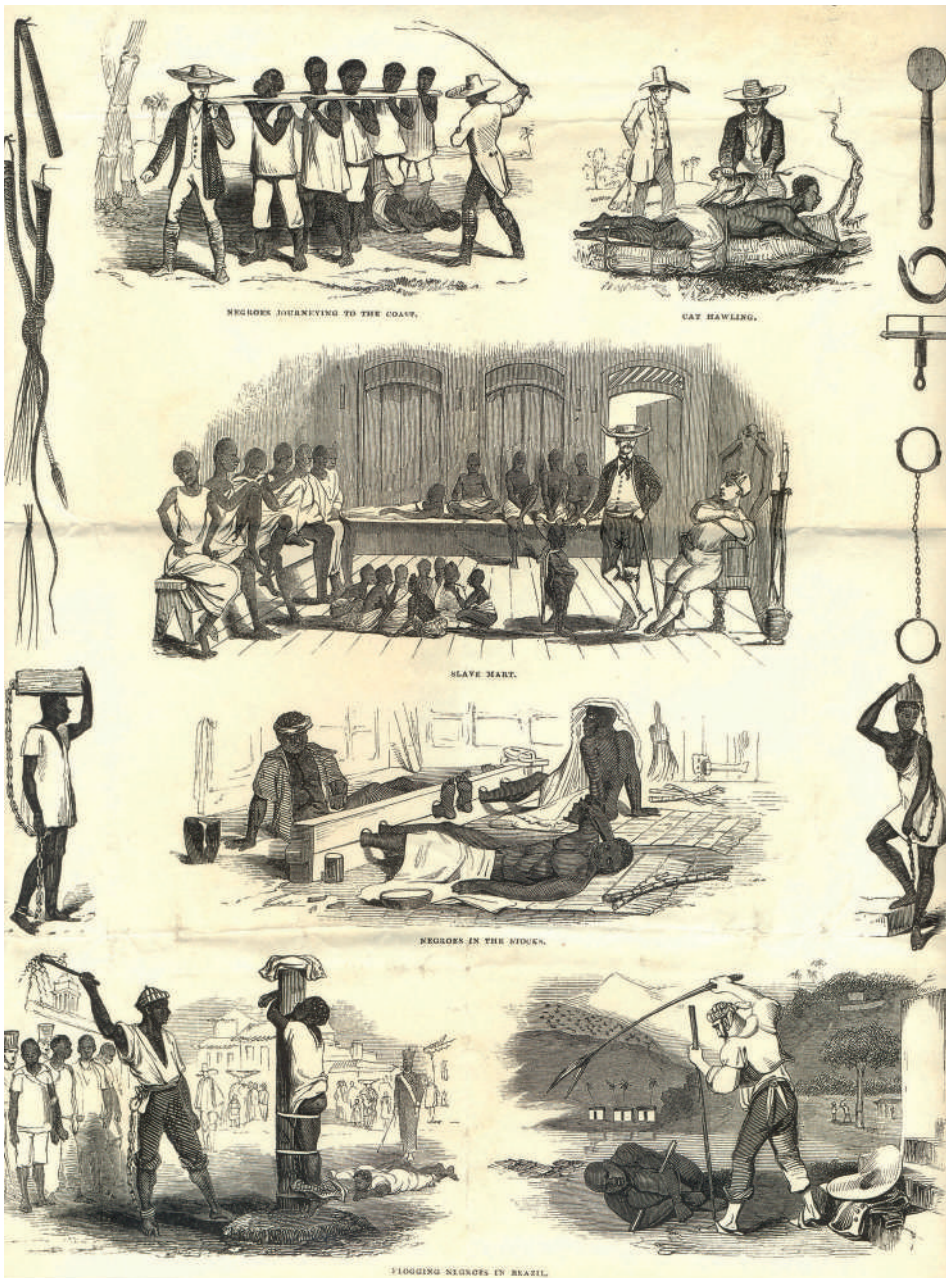
Puesto que en nuestra sociedad la libre elección se eleva a valor supremo, el control social y la dominación ya no pueden mostrarse como una invasión de la libertad del sujeto; deben aparecer como (y sustentarse en) la experiencia misma de libertad de los individuos. Hay multitud de formas de aparición de esta no-libertad bajo el disfraz de su opuesto: cuando se nos priva de la sanidad universal, la explicación es que obtenemos una nueva libertad de elección (elegir nuestro proveedor privado de asistencia sanitaria); cuando ya no podemos confiar en un empleo a largo plazo y nos vemos obligados a buscar un nuevo puesto precario cada pocos años, se nos dice que tenemos la oportunidad de reinventarnos y descubrir nuevos e inesperados talentos creativos

que estaban escondidos en nuestra personalidad; cuando tenemos que pagar por la educación de nuestros hijos, se nos dice que nos convertimos en «emprendedores del yo», actuando como un capitalista que tiene que elegir libremente cómo invertirá los recursos que posee (o toma prestados): en educación, salud, viajes... Bombardeados constantemente por «libres elecciones» impuestas, forzados a tomar decisiones para las cuales las más de las veces no estamos siquiera adecuadamente cualificados (o no poseemos suficiente información sobre ellas), cada vez experimentamos en mayor medida nuestra libertad como lo que efectivamente es: una carga que nos priva de una auténtica elección que cambie las cosas. La sociedad burguesa generalmente elimina castas y otras jerarquías, igualando a todos los individuos como sujetos de mercado

divididos sólo por la diferencia de clase, pero el capitalismo tardío de hoy en día, con su ideología «espontánea», pretende eliminar la propia división de clase al proclamarnos a todos «auto-emprendedores». Las diferencias entre nosotros serían meramente cuantitativas (un gran capitalista pide en préstamo cientos de millones para su inversión, y un trabajador pobre pide en préstamo algunos miles para ampliar su educación).

Los aclamados «bienes comunes colaborativos» (*Collaborative Commons*) también juegan un papel aquí. Marx siempre enfatizó que el intercambio entre obrero y capitalista se da «solamente» en el sentido de que a los trabajadores (por lo general) se les paga todo el valor de su fuerza de trabajo como mercancía; no hay «explotación» directa aquí, ya que la cuestión no es que a los trabajadores «no se les pague todo el valor de la mercancía que están vendiendo a los capitalistas». De modo que, mientras que en una economía de mercado sigo siendo dependiente de facto, sin embargo esta dependencia es «civilizada», es decir, se efectúa bajo la forma de un intercambio mercantil «libre» entre otras personas y yo, y no bajo la forma de servidumbre directa o incluso coerción física. Es fácil ridiculizar a Ayn Rand, pero hay algo de verdad en el famoso «himno al dinero» de su novela *La rebelión de Atlas*: «En tanto no descubras que el dinero es la raíz de todo bien, estarás pidiendo tu propia destrucción. Cuando el dinero deja de ser el medio por el que los hombres tratan entre ellos, entonces se convierten unos en las herramientas de otros. Sangre, látigos y armas, o dólares. Elegid; no hay otra alternativa».⁴ ¿No dijo Marx algo similar, al afirmar que en el universo de las mercancías «las relaciones entre personas adoptan la forma de relaciones entre cosas»? En la economía de mercado, las relaciones entre personas pueden mostrarse como relaciones de libertad e igualdad, reconocidas recíprocamente: la dominación ya no se pone en práctica directamente, ni es visible como tal. El socialismo realmente existente en el siglo xx demostró que la superación de la alienación mercantil suprime la libertad «alienada» y con ella la libertad tout court, llevándonos de vuelta a relaciones «no alienadas» de dominación directa. ¿Hasta qué punto los bienes comunes colaborativos corren el mismo peligro? ¿Pueden sobrevivir sin una instancia reguladora que controle el medio mismo de colaboración y ejerza, por tanto, una dominación directa?

The Horrors of Negro Slavery, *Pictorial Times*, 1843



4 Ayn Rand, *Atlas Shrugged*, Penguin Books, Londres, 2007, p. 871.

Lo previsible es que emerjan otras divisiones y jerarquías: expertos y no-expertos, ciudadanos de pleno derecho y otras minorías excluidas, religiosas, sexuales. Todos los grupos que todavía no están incluidos en el proceso de valorización, incluyendo a los refugiados y los ciudadanos de «estados canallas» se ven por consiguiente progresivamente subsumidos bajo formas de dominación personal, desde la organización de campos de refugiados hasta el control judicial de aquellos considerados como criminales en potencia; una dominación que tiende a adoptar un rostro humano (como los servicios sociales, destinados a facilitar una suave «integración» de los refugiados en nuestras sociedades).

¿Por qué este retorno de la autoridad directa (no democrática)? Por encima y más allá de las diferencias culturales, existe una necesidad interna en este retorno, inserta en la lógica misma del capitalismo actual. Se trata del problema central al que nos enfrentamos hoy en día: ¿cómo afecta el predominio (o incluso el rol hegemónico) del «trabajo intelectual» en el capitalismo tardío al esquema básico de Marx respecto a la separación del trabajo de sus condiciones objetivas, y a la revolución entendida como reapropiación subjetiva de las condiciones objetivas? En esferas como la red comunicativa de la World Wide Web, la producción, el intercambio y el consumo están inextricablemente entrelazados, potencialmente incluso identificados: mi producto es inmediatamente comunicado y consumido por otro. La idea clásica de Marx del fetichismo de la mercancía, en el que las «relaciones entre personas» adoptan la forma de «relaciones entre cosas», ha de ser radicalmente replanteada: en el «trabajo inmaterial» las «relaciones entre personas» ya no están «ocultas bajo una fachada de objetividad, sino que ellas mismas son la materia de nuestra explotación cotidiana»,⁵ de modo que ya no podemos hablar de «reificación» en el sentido clásico de Lukács. Lejos de ser invisible, la relacionalidad social es, en su misma fluidez, objeto directo de comercialización e intercambio: en el «capitalismo cultural», uno ya no vende (y compra) objetos que «proporcionan» una experiencia cultural o emocional; directamente vende (y compra) tales experiencias. Y puesto que la relación social se comercializa directamente, esto significa que las relaciones personales de dominación también se comercializan directamente: pago a otros para que actúen como mis sirvientes... No es de extrañar que, para ocultar esta violación de la libertad y restablecer un falso equilibrio, muchos altos ejecutivos paguen a prostitutas para que realicen con ellos juegos masoquistas de autohumillación.

Todas estas problemáticas nos obligan a replantearnos la llamada «teoría del valor-trabajo», que de ningún modo supone afirmar que deba descartarse el intercambio, o su papel en la constitución del valor, como una mera apariencia que oculta el hecho crucial de que el trabajo es el origen del valor. Si consideramos el dinero como una forma secundaria de expresión del valor, que existe «en sí» en una mercancía previamente a su expresión—esto es, si el dinero para nosotros es un recurso meramente secundario, un medio práctico que facilita el intercambio—entonces dejamos paso a la ilusión a la que se entregaron los seguidores izquierdistas de Ricardo, esto es: que sería posible reemplazar el dinero por simples billetes que certificaran

la cantidad de trabajo realizado por su portador, dándole a él o ella el derecho a la parte correspondiente del producto social; como si por medio de este «dinero-trabajo» se pudiera evitar todo el «fetichismo» y asegurar que a cada trabajador se le pague su «valor íntegro». Lo central en el análisis de Marx es que este proyecto ignora las determinaciones formales del dinero que hacen del fetichismo un efecto necesario. En otras palabras, cuando Marx define el valor de cambio como el modo de aparición del valor, deberíamos desplegar aquí todo el peso hegeliano de la oposición entre esencia y apariencia: la esencia existe sólo en la medida en que aparece, no preexiste a su aparición. Del mismo modo, el valor de una mercancía no es una propiedad substancial intrínseca suya que exista independientemente de su aparición en el intercambio.

Por esta razón deberíamos abandonar también los intentos de expandir el concepto de valor para que todos los tipos de trabajo sean reconocidos como fuente de valor. Recordemos la gran exigencia feminista de la década de 1970: regular el trabajo doméstico (desde cocinar y realizar tareas domésticas, hasta cuidar de los hijos) como productor de valor; o algunas demandas ecocapitalistas contemporáneas que tienen por objetivo integrar los «dones gratuitos de la naturaleza» en la producción de valor (intentando determinar los costes del agua, el aire, los bosques,

y todos los demás bienes comunes). Todas estas propuestas «no son nada más que un sofisticado y ecológico lavado de cara; la mercantilización de un espacio desde el que se puede organizar un feroz ataque sobre la hegemonía del modo capitalista y su (nuestra) relación alienada con la naturaleza». En su esfuerzo por ser «justos» y eliminar o por lo menos limitar la explotación, tales intentos simplemente

refuerzan una mercantilización cada vez más fuerte y ubicua. Aunque intentan ser «justos» en el nivel del contenido (qué se considera valor), no logran problematizar la forma misma de la mercantilización: el valor debería considerarse en tensión dialéctica con el no-valor, esto es, para reforzar y ampliar el papel crucial de aquellas esferas que no están atrapadas en la producción de valor (mercantil), como el trabajo doméstico o el trabajo cultural y científico «gratuito». La producción de valor sólo puede prosperar si incorpora su negación inmanente—el trabajo creativo que no genera valor (de mercado)—a la que por definición parasita. Así que, en vez de mercantilizar las excepciones e incluirlas en el proceso de valorización, habría que dejarlas fuera y destruir el marco que les da un estatus inferior respecto a la valorización. El problema con el capital ficticio no es que esté fuera de la valorización, sino que sigue parasitando la ficción de una valorización futura.

Un ulterior desafío a la economía de mercado proviene de la omnipresente virtualización del dinero, que nos obliga a reformular íntegramente la temática marxista de la «reificación» y el «fetichismo de la mercancía», en la medida en que todavía se apoya en la noción de fetiche como un objeto sólido cuya presencia estable oculta su mediación social. Paradójicamente, el fetichismo alcanza su punto álgido precisamente cuando el fetiche mismo se «desmaterializa» y se convierte en una entidad virtual fluida, «inmaterial»; el fetichismo del dinero culminará con el paso a su forma electrónica, en la que desaparecerán las

En vez de mercantilizar las excepciones e incluirlas en el proceso de valorización, habría que dejarlas fuera y destruir el marco que les da un estatus inferior respecto a la valorización.

5 Nina Power, «Dissing», *Radical Philosophy* 154, p. 55.

últimas huellas de su materialidad. El dinero electrónico es la tercera de estas formas, después del dinero «real» que encarna directamente su valor (oro, plata) y el papel moneda, que si bien es un «mero signo» sin valor intrínseco, todavía se aferra a su existencia material. Y sólo en esta etapa, cuando el dinero se convierte en un punto puramente virtual de referencia, es cuando adopta finalmente la forma de una presencia espectral indestructible: te debo 1.000 dólares, y no importa cuántos billetes materiales quemes, todavía te deberé 1.000 dólares. La deuda está inscrita en algún lugar del espacio digital virtual... Es sólo con esta completa «desmaterialización» cuando la famosa tesis de Marx en el Manifiesto comunista, a saber, que «todo lo sólido se desvanece en el aire», adquiere un significado mucho más literal que aquel que Marx tenía en mente: no solamente nuestra realidad social material se ve dominada por el movimiento espectral/especulativo del capital, sino que esta misma realidad poco a poco se «espectraliza» (el «yo proteico» en vez del antiguo sujeto autoidéntico; la inasible fluidez de sus experiencias en vez de la estabilidad de los objetos que posee). En resumen: cuando la relación habitual entre los firmes objetos materiales y las ideas fluidas se invierte (los objetos se van disolviendo progresivamente en experiencias fluidas, mientras que las únicas cosas estables son las obligaciones simbólicas virtuales), en este punto, por tanto, se realiza plenamente lo que Derrida llamaba el carácter espectral del capitalismo.

Sin embargo, como ya hemos visto, esta espectralización del fetiche contiene la semilla de su opuesto, su autonegación: el inesperado retorno de las relaciones directas de dominación personal. Mientras el capitalismo se legitima como el sistema económico que sostiene y amplía las libertades personales

(como condición para el intercambio en el mercado), su propia dinámica lleva a un renacimiento de la esclavitud. Aunque la esclavitud prácticamente se extinguió a finales de la Edad Media, se propagó de nuevo en las colonias europeas, desde los albores de la modernidad hasta la Guerra de Secesión. Hoy, con esta nueva época de capitalismo global, también está amaneciendo una nueva era de esclavitud. Aunque las personas no sean esclavas merced a un estatuto legal directo, la esclavitud adquiere una miríada de nuevas modalidades: millones de trabajadores inmigrantes en la península saudí, que se ven privados de derechos y libertades civiles elementales; el control total sobre millones de trabajadores en maquilas asiáticas, a menudo organizadas directamente como campos de concentración; el uso masivo del trabajo forzoso para la explotación de los recursos naturales en muchos estados centrales africanos (como el Congo, entre otros).

De hecho, no hace falta irnos tan lejos. El 1 de diciembre de 2013 se incendió una fábrica textil, de propiedad china, en una zona industrial de la ciudad italiana de Prato, a 10 kilómetros del centro de Florencia. Atrapados en su interior durante el incendio, murieron siete trabajadores que vivían y trabajaban allí en condiciones de cuasi-esclavitud. Por lo tanto, no podemos permitirnos el lujo de observar la miserable vida de los nuevos esclavos en los lejanos suburbios de Shanghai (o Dubai, o Qatar), y criticar hipócritamente a los países que lo permiten. La esclavitud puede estar aquí mismo, en nuestra casa: simplemente no la vemos, o fingimos no verla. Este nuevo apartheid, esta multiplicación sistemática de los modos de esclavitud de facto no es un deplorable accidente, sino una necesidad estructural del actual capitalismo global.

CONFERENCIA **SLAVOJ ŽIŽEK, «ALEGATO A FAVOR DE UN SOCIALISMO BUROCRÁTICO»**
28.06.17
ORGANIZA CBA • MNCARS

Le Diner. Jean-Baptiste Debret, 1820 ca.

