

Crítica de la acumulación y realización de la metafísica como devastación planetaria¹

Sergio Villalobos-Ruminott

El título que nos convoca a este coloquio es “Me extingo, luego existo”. Me gustaría comenzar saludando la pertinencia de este título, en la medida en que, como tal, es una paráfrasis del famoso dictum cartesiano “pienso, luego existo”, transformado ahora según un cierto grado de urgencia y gravedad. Creo que en esta modificación se advierte una intensificación de lo que podríamos llamar la racionalidad occidental o, simplemente, la racionalidad moderna. Quisiera entonces partir apuntando al problema de fondo que nos reúne, a saber, la relación o vínculo constitutivo entre existencia y destrucción en el contexto u horizonte de dicha racionalidad. Es decir, entre la existencia como vida individual y vida social, y la destrucción como efecto, voluntario e involuntario, de la existencia social del hombre. Quisiera entonces acotar la idea de existencia a la existencia humana, en la medida en que voy a sostener, entre otras cosas, que la existencia humana es aquella que tiene como imperativo, en el horizonte del productivismo moderno, la colonización y la apropiación de su entorno de manera productiva/destructiva. Quisiera enfatizar esto como hipótesis central: la antropología productivista propia de la racionalidad capitalista moderna está inexorablemente vinculada a la destrucción.

En efecto, la imbricación entre existencia y destrucción habría alcanzado un grado máximo con el proceso de desarrollo capitalista moderno. Entre otras cosas, este desarrollo, que Bolívar Echeverría identifica con la predominancia de un *ethos* sacrificial o *ethos* racionalista-protestante, y que se expresaría como ‘colonización

¹ Agradezco a José Carlos Gutiérrez quien generosamente transcribió esta conferencia impartida el 1 de julio del año 2017, en el Coloquio “Me extingo, luego existo” organizado por el Instituto de Estudios Críticos, México, y así hacerla disponible para mí y para quien pudiera estar interesado. He conservado su carácter programático, agregando algunas referencias y clarificaciones. Como documento, este no es un texto acabado sino la exposición de una serie de propuestas de lectura que deberán ser abordadas en otro momento.

total' del mundo de la vida por los imperativos de la acumulación, o como planetarización del mismo modo de producción capitalista, habría alcanzado un primer umbral con el desarrollo de las tecnologías agrícolas en la temprana modernidad europea, junto a los descubrimientos y a la constitución de rutas de comercio internacional. La Revolución Industrial y el subsecuente desarrollo de los motores a vapor y combustión, junto a telares mecánicos y la complejización misma del sistema económico europeo constituirían un segundo umbral en este proceso histórico, hasta llegar, esquemáticamente hablando, a un tercer umbral, mucho más radical, con el descubrimiento de la energía atómica y el desarrollo de las tecnologías contemporáneas. Sería aquí, finalmente, donde la relación entre existencia y destrucción adquiere un estatus determinante para nuestro presente, haciendo evidente la paradoja de que mientras más capaces somos de producir para satisfacer las necesidades de la sociedad en general, más capaces somos también de producir nuestra propia destrucción.

Como se aprecia, este esquema solo nos importa ahora en la medida en que sugiere un proceso de *intensificación* de la destrucción, pero también sugiere que dicha destrucción es inherente al desarrollo del sistema capitalista. En efecto, estamos hablando tanto de la destrucción capitalista clásica o también llamada *destrucción productiva* que estaba asociada con la utilización de materias primas para la producción de bienes y mercancías en general, en un ciclo destructivo-productivo infinito, como de lo que hoy en día podríamos llamar *destrucción sin reverso*, es decir, una destrucción que ya no puede ser pensada según la representación infinita e ilimitada de la naturaleza. La actual destrucción capitalista estaría alcanzando un límite insuperable (no dialectizable) que transforma radicalmente el horizonte del capitalismo clásico. En otras palabras, ya no estaríamos domiciliados en el horizonte de la destrucción productiva clásica, sino que ahora nos confrontamos con la posibilidad de la devastación. La devastación es, entonces, la destrucción capitalista sin redención, sin dialéctica y sin reverso.

Una consecuencia de esta intensificación en el proceso destructivo es el agotamiento del horizonte utópico burgués. En efecto, para el horizonte utópico de la sociedad burguesa, la destrucción productiva capitalista era la que permitiría, tarde o temprano, alcanzar una cierta *paz mundial* o un cierto orden internacional basado en la ilimitada producción de mercancías, esto es, en la masificación del consumo, en el crecimiento de los estándares de vida y en la integración de las diversas regiones del planeta a un modelo de sociedad más o menos basado en la auto-representación europea de la modernidad. En cambio, en el contexto contemporáneo, la devastación muestra el agotamiento del imaginario utópico moderno, haciendo que la misma idea de una paz universal o 'Paz perpetua', como anticipaba Kant, sea puesta en suspenso, precisamente porque la devastación como reverso de la producción capitalista actual nos muestra no sólo el agotamiento de los recursos naturales y, por tanto, la finitud radical del proceso de acumulación capitalista, sino que además nos muestra la violencia, la destrucción y la guerra contemporánea como instancias constitutivas de esta acumulación, y no como

accidentes o etapas propias de un proceso de acumulación primitiva que serán eventualmente superadas cuando se alcance la plena puesta en vigencia del modo de producción *propiamente* capitalista. Dicho agotamiento del imaginario burgués se expresa, en otras palabras, como imposibilidad de seguir sosteniendo la tesis sobre la articulación armónica y natural de capitalismo y democracia, y tendríamos que ponderar cuidadosamente el significado de esta desarticulación entre capitalismo y democracia para entender la configuración actual de los llamados Estados canallas y las formas neo-imperiales que definen la geopolítica de la post-Guerra Fría.

En tal caso, lo que queda cada vez más claro con la crisis ecológica, con la crisis humanitaria, con el problema de los desplazados, de los refugiados y con la migración como fenómeno generalizado (y estrictamente vinculado a las dinámicas de la acumulación actual), es que la violencia, la guerra y la devastación son procesos constitutivos de la acumulación capitalista y no aspectos meramente accidentales.² Esto significa, entre otras cosas, que la utopía clásica burguesa de la ‘Paz perpetua’ ha quedado desplazada por la naturalización de un estado generalizado de destrucción y guerra. A eso entonces es a lo que apunta esta instancia de intensificación del paradigma cartesiano en el contexto del desarrollo planetario del capitalismo contemporáneo.

Pero, el paso desde la destrucción productiva a la devastación implica no solo el agotamiento de la naturaleza representada como fuente ilimitada de riqueza, sino también el agotamiento del derecho burgués destinado a conservar y proteger la misma reproducción de los procesos de acumulación; es decir, implica una transformación de la representación jurídica y filosófica de la vida, que ya no se concibe como inviolable, inalienable o sagrada, sino cada vez más como un recurso reemplazable y desechable. Por ejemplo, la llamada “flexibilización o modernización del trabajo”, asociada con procesos de “des-proletarización”, no se refiere solo a las transformaciones socio-económicas del trabajo y de los regímenes de explotación de la fuerza de trabajo, sino también al agotamiento del mecanismo jurídico-económico moderno que aseguraba las condiciones sociales mínimas para la

² Como señala Peter Sloterdijk “Quien desee comprender la originalidad de esta época ha de tener en cuenta: la praxis del terrorismo, la concepción del diseño del producto y las ideas sobre el medio ambiente” (75) (Peter Sloterdijk. *Esferas III*. Madrid: Siruela, 2006). En efecto, para Sloterdijk el siglo XX comienza magistralmente el 22 de abril de 1915 con la utilización masiva de granadas de cloro por el ejército alemán contra unidades franco-canadienses de infantería, en el arco norte de Ieper. Ese sería el *big bang* de lo que llegaremos a denominar *atmoterrorismo*, esto es, un terrorismo no solo persuasivo ni orientado al enemigo, sino al control total de los medios de vida de dicho enemigo. La incorporación de la variable medioambiental, y de la racionalidad científica necesaria para dicha tarea, derivó no solo en Hiroshima y Nagasaki, sino también en la carrera espacial de fines del siglo XX y en el desarrollo de un militarismo abocado a la producción sistemática tanto de armas de destrucción masiva, químicas y biológicas, como al control de las variables climáticas y ambientales en general. Ver, por ejemplo, Robert P. Marzec. *Militarizing the Environment. Climate Change and the Security State*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015. De hecho, según el análisis de Marzec, para las instancias estatales norteamericanas resulta ya imposible corregir o desacelerar el calentamiento global y la única alternativa que el aparato militar norteamericano pareciera privilegiar es la de desarrollar tecnologías eficientes para una adaptación selectiva a las nuevas condiciones adversas del medio, sin considerar ni el daño ecológico ni la misma crisis de sustentabilidad general de la vida producida por estos procesos.

reproducción del trabajador, concebido como mercancía indispensable para la misma producción (para lo cual el Estado benefactor fue instrumental). La intensificación planetaria de la destrucción capitalista lleva consigo ahora la misma devastación de poblaciones enteras sometidas a los ajustes neoliberales de los mercados descentrados y para-estatales, cuestión que se expresa en la precarización del empleo, en la pérdida de las conquistas históricas de la clase obrera, y en la especulación salarial mediante el uso de subcontratación y trabajo informal. Lo que Marx identificó como capital variable ahora es objeto no solo de procesos de extracción flexible de plusvalía, intensificada por las demandas de la acumulación planetarizada, sino también de una re-estructuración substantiva derivada del cambio de la composición orgánica del capital (debida al incremento de la tecnología y los procesos de automatización).³

* * * * *

Por supuesto, esta planetarización de la destrucción capitalista podría ser interrogada desde muchas perspectivas. Una de ellas, de especial interés por su alcance, es la temprana crítica de Walter Benjamin al capitalismo como religión, es decir, como constitución de un culto que está basado en la proliferación de la culpa a partir de la inseminación de violencia mítica. Recordemos que la referencia central aquí sería un texto muy corto, complejo y temprano (1921), llamado *Capitalismo como religión*⁴, en el que Benjamin elabora un juicio crítico y programático, pero bastante relevante, que consiste en concebir al capitalismo como la única religión que no está orientada a la salvación de sus creyentes, sino a la proliferación de la culpa, y por tanto, a la masificación de la destrucción; es decir, el capitalismo como forma religiosa es una forma final o terminal, porque no consiste en el reforzamiento de la vida colectiva ni en su organización según el modelo de una vida santa, sino en la masificación de la culpa materializada como deuda, espiritual y material. En esta doble resonancia de la palabra *Schuld* (culpa, falta, adeudar) no solo resuena la *Genealogía de la moral* nietzscheana, sino la clave sacrificial del momento especulativo del capitalismo financiero en el que nos encontramos. Pero la proximidad de culpa y deuda delata además una determinada disposición de la estructura temporal de la historia, que lejos de ser el ámbito de una pura indeterminación o de una indeterminación pura, se encuentra sobre-determinada por la misma culpa como categoría fundamental del devenir histórico, es decir, como una categoría (quizás la más importante categoría de la historia occidental, en

³ De acuerdo con las formas naturalizadas de definir la rentabilidad económica y la sustentabilidad y adaptación al medioambiente, bien se podría sostener que los criterios auto-referentes que determinan la racionalidad de las inversiones, de las políticas públicas y de las políticas securitarias, están basadas, hoy en día, en un presupuesto implícito y generalizado: sobra más de la mitad de la población mundial; mientras que los procesos intensivos de explotación y de acumulación flexible destinan esa mitad sobrante a formas inhumanas de explotación.

⁴ "Kapitalismus als Religion", *Gesammelte Schriften* Bd. VI Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., S. 100-103. Versión en español de Omar Rosas, *El Capitalismo como Religión*. En: https://ficciondelarazon.files.wordpress.com/2015/04/el_capitalismo_como_religion.pdf

la época metafísica en la que todavía estamos) que organiza el devenir desde un *arché* relativo a la falta, y un telos relativo al pago, subsanación o restitución de dicha falta.⁵ La estructuración sacrificial o archeo-teleológica del tiempo histórico - en la que resuena no solo el tiempo escatológico del cristianismo clásico, o la conciencia trágica de los primeros griegos, sino también la odisea espiritual hegeliana como máxima expresión de la archeo-teleología en la época de la secularización-, hace comparecer la historia a la estructura del intercambio y de la justicia como proporcionalidad o como equivalencia, es decir, reduce la justicia a una cuestión judicial relativa a la reparación, en la que resuena el castigo y el juicio final, pero también el reconocimiento. El capitalismo como religión es, entonces, la planetarización de la reducción metafísica de la justicia a una equivalencia generalizada y organizada archeo-teleológicamente como historia vivida en términos de préstamo o, incluso, de crédito, un crédito, para el cual todos hemos sido hipotecados. La condición mítica de la violencia fundadora y conservadora del derecho radica, en última instancia, en su necesidad de salvaguardar dicha proporcionalidad o equivalencia, como estructura temporal irrenunciable de la historia. Romper con dicha estructura sacrificial requiere romper no solo con el historicismo, sino con la misma estructuración archeo-teleológica de la metafísica. Nada menos que eso se traía entre manos la temprana caracterización benjaminiana del capitalismo como religión.

En efecto, esta temprana articulación de capitalismo y destrucción reaparece en muchos de los ensayos de Benjamin, siendo aquel relativo a la *Crítica de la violencia*⁶ uno de aquellos, pero con una relevancia indiscutible. Sin que podamos ahondar en este ensayo que ha llegado a ser el centro de muchas discusiones e investigaciones recientes, lo cierto es que en él se evidencia la copertenencia estructural entre violencia y derecho (en contraste con la narrativa liberal y contractualista habitual), en función de mostrar al mismo derecho como una prótesis de la vida humana vuelta contra su dimensión creativa y convertida en violencia mítica (o fundacional). Es decir, el derecho es violencia mítica tanto en su carácter fundacional del orden social, como en su carácter conservador de dicho orden, y su condición mítica se debe a que se trata de una violencia que, en nombre de su propia autoconservación (de la autoconservación del derecho), sacrifica la vida humana. Así, el capitalismo *qua* devastación y violencia mítica se expresa también como producción de vida precaria o desnuda (*das bloÙe Leben*), cuestión generalizada en el mundo contemporáneo, según múltiples lectores del temprano ensayo benjaminiano. Entonces, la caracterización del capitalismo como religión, y del derecho como inseminación mítica de la estructura sacrificial de la historia, copertenecen a una misma problematización, la que ha sido un poco desplazada por la lectura parcial de los ensayos de Benjamin, según las dinámicas de campos profesionales diversos.

⁵ Habría que leer con atención el ensayo de Werner Hamacher "Historia de la culpa. El ensayo de Benjamin *Capitalismo como religión*" (133-178), en: Werner Hamacher. *Lingua Amissa*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2012.

⁶ Walter Benjamin. "Para una crítica de la violencia" (24-46), en.: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. España: Taurus, 1991.

Pero ¿por qué sería relevante vincular la crítica del derecho y de la religión capitalista con la crítica de la violencia y de la acumulación? Porque para Benjamin esta vinculación permitiría leer el arte, el cine, la arquitectura parisina de fin del novecientos, y los procesos históricos propios de comienzos del siglo XX, según una concepción no historicista (ni sacrificial) del acontecer histórico. En efecto, como ya es bastante sabido, los *Fragmentos sobre el concepto de historia* constituyen una interrogación sostenida del progresismo que es constitutivo no sólo de la imaginación burguesa clásica del siglo XIX (la idea de un progreso infinito, sistemático, lineal, ineludible y hacia ‘mejor’), sino que también es constitutivo de las corrientes socialdemócratas e izquierdistas europeas de principios del siglo XX, las que todavía siguen pensando que, en la medida en que se desarrollen los medios de producción, en la medida en que se masifiquen los estándares de consumo de la sociedad burguesa, en la medida en que se progrese dentro de la misma lógica destructivo-productiva del capitalismo clásico, vamos a alcanzar mejores niveles de vida como ‘humanidad’. La famosa sentencia de Benjamin en ese contexto es la siguiente:

Nada hay que haya corrompido tanto a la clase trabajadora alemana como la opinión de que ella nadaba a favor de la corriente. El desarrollo técnico era para ella como el empuje del torrente con el cual creía estar nadando. De allí no había más que un paso a la ilusión de que el trabajo fabril, que se hallaba en la corriente del progreso técnico, representaba [por sí solo] una acción política. La vieja moral protestante del trabajo celebraba en los obreros alemanes, bajo especie secularizada, su resurrección.⁷

En esta curiosa variación de la *Crítica del Programa de Gotha*⁸, se dice claramente que el problema de la clase obrera alemana era suponer que su proceso emancipatorio (emancipación que debía ser no solo de ella como clase, sino de toda la humanidad), estaba dictado, de una u otra forma, por las leyes de la Historia; es decir, por la fuerza de una Historia leída desde una cierta concepción filosófica, que no era sino una concepción historicista y productivista. En este sentido, podríamos decir que lo que Benjamin intentaba era interrumpir o suspender esta filosofía historicista de la historia que respondía a la lógica del progreso y de la masificación de la destrucción productiva capitalista del siglo XIX; es decir, su crítica apuntaba a

7 “Sobre el concepto de historia” Tesis XI, en Walter Benjamin. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Trad. Pablo Oyarzún Robles. Santiago: ARCIS-LOM, 1995. P. 56.

8 Se trata de una serie de glosas enviadas por Marx al Partido Obrero Alemán antes de su unificación (1875), en las que se desarrolla una crítica de la orientación lassalleana del partido y su mitificación del trabajo como fuente de toda riqueza. Marx muestra no solo la generalidad de esa noción, sino además repara en que, al concebir al trabajo como fuente de toda riqueza, se concibe a la naturaleza como propiedad y como fuente de explotación, cuestión que define, precisamente, la concepción burguesa del trabajo. La crítica de esa abstracción resulta fundamental, pues la mistificación del trabajo en general como fuente de riqueza y progreso es una clara expresión del productivismo antropocéntrico moderno, del que no solo los economistas burgueses no pueden salir, sino todos aquellos atrapados en la misma estructura sacrificial y productivista de la historia. Karl Marx. *Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán: Crítica del Programa de Gotha*. México: HXGLC, 2017.

la profunda imbricación entre la concepción evolucionista del tiempo histórico, la sacrificialidad que estructuraba dicho tiempo como el tiempo auto-télico de una realización, pero también, como el tiempo de una deuda, la que debía ser pagada con el producto del trabajo, entendido como ascesis purificadora, siempre orientada por la idea de progreso y salvación. Me gustaría insistir entonces en la co-pertenencia de la crítica al historicismo y a la filosofía del progreso con la crítica a la estructuración sacrificial de la historia en términos de deuda y restitución, lo que deriva en la concepción equivalencial de la justicia, suplementaria de la equivalencia generalizada facilitada por el dinero en el intercambio capitalista ampliado. Es decir, la crítica del capitalismo como religión es una crítica de la acumulación que va más allá de la crítica marxista en la medida en que muestrea el reverso productivista del marxismo todavía in-formado por el mismo imperativo productivista, sacrificial y equivalencial que funda al capitalismo moderno (modernización).

¿Por qué esto es importante para nuestro cometido? Porque aquí se hace evidente que más que la realización plena del capitalismo como ‘paz mundial’, lo que Benjamin sospechaba a principios del siglo XX -en el contexto bélico que arrasaba con Europa-, es que la guerra y la destrucción constituían el anverso del progreso capitalista. Es decir, la profunda sensibilidad histórica de Benjamin le permitía ver en la guerra no una excepción al progreso sino su facticidad más descarnada, cuestión que hacía inverosímil tomar partido por cualquier bando, pues el conflicto mismo era expresión de la lógica de la acumulación y de la destrucción. En efecto, la crítica de la violencia no era sino una desactivación de su lógica constitutiva, fundacional, basada en la tesis de un conflicto o antagonismo central en el que se jugaría el destino de la humanidad, pues Benjamin sabía que la humanidad no tiene destino y que si lo tuviera, ese destino estaría en juego en cada pequeño acontecimiento, no solo en los grandes acontecimientos de la historia, que no son sino el resultado de las insemnaciones grandilocuentes de un historicismo mistificador.

En tal caso, la crítica de la filosofía del progreso era ya una crítica (destruktiva) de la filosofía de la historia del capital. Crítica que también incluía al progresismo optimista y fundacional del marxismo oficial, en la medida en que dicho marxismo, convertido ya en socialismo real, estaba basado en una agenda industrializadora y desarrollista que co-pertenecía a la misma comprensión histórico-filosófica de la relación entre hombre y naturaleza propia del capitalismo; una relación mediada por el trabajo (mitificado como fuente de riqueza). En otras palabras, el marxismo oficial de esa época seguía estando afinado, básicamente, en la misma antropología productivista y en el mismo concepto de trabajo de la filosofía del progreso; por lo tanto, frente a esta filosofía del capital (esto es, a la organización principal de la estructura sacrificial, archeo-teleológica, del tiempo histórico) la crítica marxista oficial de esa época no representaba una verdadera alternativa toda vez que era incapaz de problematizar sus propios y compartidos fundamentos. En cuanto filosofía y práctica política efectiva (estalinismo), el marxismo pertenecía al mismo horizonte caracterizado por 1) un acendrado

antropocentrismo, 2) un productivismo irreflexivo, 3) una concepción evolucionista de la historia, y 4) un imperativo modernizador. Es decir, esta concepción historicista del progreso alimentaba no solo la *intelligentsia* europea de “fin de siglo” sino que llegó incluso a convertirse, con el estalinismo, en una teología política oficial, esto es, en una ideología estatal capaz de descifrar las leyes inexorables de la Historia; leyes que, entre otras cosas, dictaminaban que la revolución (comunista) no era una posibilidad sino el destino inexorable de la sociedad burguesa.

* * * * *

En efecto, la crítica des-tructiva o des-estructurante (de la estructuración sacrificial del tiempo histórico) de Benjamin no era sólo una crítica puntual a la filosofía de la historia burguesa de ese momento, sino también una crítica a una cierta forma oficializada del marxismo devenido en ideología estatal, en la medida en que dicha ideología seguía presa de los mismos presupuestos antropocéntricos, productivistas, historicistas y modernizantes de la filosofía de la historia del capital. Y esto es muy importante porque, como se sabe, las reflexiones de Benjamin fueron traducidas al español, entre otros, por Bolívar Echeverría, quien además desarrolló una crítica del socialismo real, el que, más allá de sus promesas y esperanzas utópicas, funcionó como un tipo de capitalismo marginal incapaz de interrumpir la lógica sacrificial del capitalismo central u occidental.⁹ A la vez, la importancia de todo esto no radica solo en la crítica política del socialismo real, sino también, cuestión clave para nosotros hoy en día, en la posibilidad de elaborar una crítica de la devastación en el contexto de los gobiernos progresistas latinoamericanos y sus políticas de redistribución social, todavía basadas en procesos de extracción e hiper-explotación de recursos naturales.

En este sentido, cuando Bolívar Echeverría critica la lógica sacrificial del capitalismo a partir de la diferencia de los famosos *ethos*: el *ethos* protestante, el racionalista, el *ethos* barroco, etc.,¹⁰ lo que nos muestra, siguiendo la tradición que va desde Benjamin y Max Weber, es que en el *ethos* protestante hay una sacrificialidad que hace posible la constitución del *anthropo-logos*, del fundamento antropocéntrico y antropológico, que permite el desarrollo de una cierta rigurosidad y de un cierto ascetismo, necesarios para iniciar el proceso de acumulación capitalista. Por supuesto, al igual que Weber, Echeverría no está pensando en una relación causal entre protestantismo y capitalismo, sino en una constelación de factores que derivaron en el capitalismo europeo y en su intensificación, en el modelo de modernidad americana.¹¹ Sin embargo, la condición

⁹ Véase de Echeverría: “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo”, *Cuadernos Políticos* 58 (octubre-diciembre 1989): 41-61.

¹⁰ Ver de Echeverría: *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 1998. Y, *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 1998.

¹¹ Véase su *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010.

fundamental para que dicha acumulación capitalista se iniciara en la temprana modernidad europea era lo que el mismo Echeverría, siguiendo las reflexiones de Lewis Mumford, caracterizó como superación del umbral de escasez, gracias al desarrollo eventual de tecnologías agrícolas que permitieron el incremento de la producción, más allá de lo que estaba destinado directamente al consumo reproductivo. Es decir, primero la producción de un excedente y luego la apropiación desigual de dicho excedente constituirían el comienzo de la acumulación capitalista, que termina siendo santificada con la emergencia de una retórica providencial relativa a la propiedad como derecho inalienable, y al destino manifiesto como expansión secular de una concepción salvífica (redentora) de la historia.

Por otro lado, un aspecto no suficientemente retomado del análisis de Echeverría está relacionado con la sacrificialidad de la izquierda marxista revolucionaria que, aunque se diferencia de la sacrificialidad del burgués del primer proceso de acumulación, todavía, sin embargo, está sujeta al *ethos militante* del socialismo real y sus imperativos productivistas y desarrollistas. Es decir, en lo que podríamos llamar el *ethos socialista* se produciría una demanda que conmina no solo al trabajador a realizar un trabajo ‘voluntario’ en beneficio de la comunidad - representada por el Estado-, sino una demanda que subsume casi la totalidad de la existencia a pensarse en términos de una militancia organizada como trabajo político-revolucionario. La crítica del trabajo como expresión del productivismo es también una crítica de la militancia como expresión de una política entendida como auto-realización de una determinada concepción de la historia. No pareciera haber salida entonces desde la política burguesa sin una suspensión de los presupuestos productivistas del trabajo y sin la des-estructuración de la estructuración sacrificial (arqueo-teleológica) del tiempo histórico. No por casualidad, el siglo XX pensó las figuras de la movilización total y del trabajador como mitos fundamentales para superar el horizonte nihilista del liberalismo burgués, sin poder trascenderlo realmente, re-inseminando dicho nihilismo desde una voluntariosa pretensión de superación activa.¹²

Es por todo esto que necesitamos reparar en la crítica de la violencia mítica del derecho en Benjamin y su complementaria crítica del historicismo como concepción progresista de la historia, pues en ellas se aloja la posibilidad de una crítica al productivismo propio del *anthropo-logos* moderno occidental (el famoso *homo economicus*) y sus imperativos sacrificiales, los que adquieren un rasgo aún más dramático en el diagnóstico de Bolívar Echeverría, quien escribe no solo sospechando de las limitaciones del socialismo real, sino, por el contrario, como testigo de sus fracasos. En este arco (que va de Benjamin a Echeverría) se dibuja una crítica de la violencia partisana que le permite a Benjamin substraerse del conflicto central que anima la acumulación capitalista a través de la guerra, y a Echeverría le

12. Lugar en el que se intersecta la crítica de Heidegger de la voluntad de poder nietzscheana como nihilismo activo y su distancia con el ideal jüngeriano del trabajador y de la movilización total, por ejemplo.

permite abrir un debate sobre la violencia partisana asociada con la noción, todavía burguesa, de revolución.¹³ Por supuesto, nosotros tendríamos que tener presente estas consideraciones a la hora de abordar el debate latinoamericano sobre la violencia partisana de la izquierda revolucionaria y, el actual problema de la violencia sacrificial del neoliberalismo contemporáneo.

Me parece entonces que aquí ya está instalada la relación entre la filosofía de la historia del capital (historicismo, antropocentrismo, productivismo, modernización) y los mecanismos de destrucción productiva acelerados que van a determinar el proceso de devastación general en el que nos encontramos actualmente. Lo que está siendo devastado hoy en día no es la naturaleza, como ingenuamente se piensa, sino que es la relación entre historia y naturaleza que caracterizó a la dialéctica de la modernidad. Es decir, la devastación contemporánea es la desactivación de la dialéctica entre historia y naturaleza y, por tanto, en cuanto desactivación, es también indiferenciación de la destrucción y fin de la dimensión creativa del trabajo. Ya no se trata entonces de la destrucción de los medios o de los llamados recursos naturales, sino que junto con la destrucción de estos recursos naturales y de la naturaleza misma, también está en curso la destrucción de la especie humana. La misma idea de especie humana que debemos al idealismo alemán y a las filosofías del siglo XVIII y XIX, estaría hoy fuertemente cuestionada. En efecto, la representación de la Humanidad como ‘una’ (consigna que emerge del encuentro con América)¹⁴, estaría en crisis, y por supuesto no solo por la crítica de los estudios poscoloniales al concepto europeo de humanidad, sino precisamente por el hecho de que ‘nuestra época no hace época’, es decir, estaríamos alcanzando un umbral respecto del cual no es seguro que podamos sobrevivir como especie. Es en este contexto donde la intensificación de la racionalidad destructiva o instrumental moderna adquiere su mayor gravedad.

Es por todo esto entonces que las categorías distintivas de la arquitectónica moderna (sujeto, capital, clase, Estado, universalidad, revolución, etc.) parecen naufragar, precisamente porque la devastación capitalista actual extingue toda posibilidad de articulación epocal o hegemónica de una imagen del mundo, haciendo estallar la imagen, la época y el mundo como uno, en una desterritorialización descentrada y radical, que nos debería llevar a pensar en el capitalismo contemporáneo como superación del capitalismo clásico y su imagen monumental y homogénea. Una superación sin progreso, sin embargo, sino como radicalización de la pulsión destructiva capitalista, que ahora sin imagen, prolifera anárquicamente por el mundo, sujeta a diversos *arché* o principios circunstanciales orientados por la lógica de la acumulación flexible, que combina aleatoriamente

¹³ Véase su *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 1998.

¹⁴ En efecto, ya antes de que el idealismo alemán pensara la historia como totalidad e interrogara su despliegue como fenomenología del espíritu, los debates sobre la condición humana o salvaje de los “naturales” americanos había recuperado y renovado el archivo jurídico escolástico relativo a la cuestión de lo humano. Véase: Lewis Hanke. *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. México: FCE, 1985.

formas extensivas e intensivas de extracción de plusvalía (absoluta y relativa), sin demorarse en afincar un horizonte (burgués) de conservación (la vida humana), pues tiene a su disposición, potencialmente, la totalidad de la humanidad convertida en población desechable (*das bloÙe Leben*).

* * * * *

Me atrevería a sugerir ahora que una perspectiva complementaria para estas consideraciones se haya en la destrucción heideggeriana de la metafísica como elaboración de la problemática de la historicidad del *Dasein*, más allá de las formas onto-teológicas de subsunción de dicha historicidad a un esquema (o una serie de esquemas) arqueo-teológicos. En efecto, en el amplio y complejo horizonte heideggeriano (a pesar de su militancia nacionalsocialista y su antisemitismo¹⁵), hay una crítica al proceso de espacialización de la temporalidad que resulta importante, sobre todo si consideramos que dicha espacialización también responde a una estructuración sacrificial del tiempo histórico, entendido como horizonte en el que es posible la pregunta por el ser. Dicho esquemáticamente, la metafísica operaría como subsunción de la heterogeneidad radical del ser en el mundo a una lógica identitaria, atributiva y jerárquica, es decir, el ser es siempre ser-en-el-mundo con otros (*Mitsein*), cuyo horizonte de posibilidad y de inteligibilidad es el tiempo, pero la espacialización de la temporalidad que es la metafísica, impone sobre el ser siempre en el mundo con otros (*in-der-Welt-sein*), una concepción ontológica y atributiva que lo convierte en el Ser de la ontología tradicional. La conversión metafísica del ser-en-el-mundo en el Ser de la onto-teología, equivale entonces al primado de la presencia como determinación del tiempo histórico, cuestión que se traduce en una representación del ser como el *subjectum* moderno (cartesiano) y como el hombre del humanismo occidental. La destrucción heideggeriana de la metafísica abriría (desocultaría) la condición eminentemente temporal (diferidora) del ser más allá de su reducción onto-teológica a la noción de sujeto, es decir, abriría el problema de la historicidad más allá del historicismo como expresión del humanismo.

Aquí se aprecia el vínculo inescapable entre la destrucción de la metafísica emprendida en *Ser y tiempo*, y la crítica del humanismo, uno de cuyos momentos

15 No es este el lugar para problematizar su sabida militancia Nazi y su anti-semitismo, ni determinar si se trata de una cuestión puntual, un error político o de cálculo, o si la totalidad de su pensamiento está ‘contaminado’ con la mancha nacionalsocialista. Todo esto habría que considerarlo, sin pausa y sin concesiones, cuando nos confrontamos con la complejidad y con la potencia de su pensamiento, pero eso no debiera prevenirnos tampoco de sugerir que en esa complejidad sigue habiendo elementos fundamentales para una crítica del productivismo y de la antropología que lo funda en la actualidad. Se trata, entonces, de cuestionar ‘la hipótesis represiva’ de los intelectuales liberales occidentales que desechan no solo a Heidegger sino a todos aquellos manchados por su influencia, como epítomes de una política anti-democrática que se disfraza de filosofía, pues en ese rechazo, todo el político, se naturaliza una diferencia entre filosofía y política que es, como mínimo, anti-filosófica. Véase William Spanos. “Heidegger, Nazism, and the Repressive Hypothesis: The American Appropriation of the Question”. *boundary 2*. (17, 2) (Sumer, 1990): 199-280.

centrales estaría en la famosa *Carta sobre el humanismo*.¹⁶ En esta carta, dirigida a Jean Beaufret en 1946, revisada y publicada en 1947, Heidegger elabora una consideración crítica de la teoría marxista de la historia que interesa traer a colación acá. Recordemos brevemente que su juicio pasa por comparar la concepción fenomenológica de Husserl y la concepción existencialista de Jean Paul Sartre, respecto de las cuales, él asevera, la concepción marxista de la historia sería la única que estaría a la altura de la problemática de la historicidad, problemática relacionada con el predominio de un concepto espacializado de tiempo que se expresa como configuración onto-teológica de la historia del ser, es decir, como olvido de la pregunta por el ser y subsunción de la historicidad a los criterios archeoteológicos de la filosofía de la historia occidental. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que Heidegger ve en el marxismo la posibilidad de pensar la historia más allá de su reducción metafísica, es decir, ve en él la capacidad de pensar la historia sin conjugarla onto-teológicamente, y sin hacerla desembocar en la organización planetaria de una razón imperial que se presenta, que hace presencia, como articulación planetaria de la metafísica en la forma de un capitalismo mundial flexible. Por supuesto, con esto no quiero sugerir que Heidegger sea marxista, sino que, independientemente de los marxistas y de las formulaciones marxistas de la filosofía de la historia del capital, en Marx existiría un cuestionamiento de los presupuestos historicistas de la filosofía burguesa de la historia que permitirían avanzar en el delicado problema de la historicidad.

Sin embargo, el mismo Heidegger, unos párrafos más abajo en la *Carta*, identifica ciertas limitaciones en el marxismo, entre las cuales habría una cierta herencia de la concepción hegeliana de trabajo, entendida como transformación y como re-interiorización de aquello que en principio habría sido exteriorizado. La misma noción de trabajo enajenado es fundamental acá, pues si el trabajo es la praxis humana de auto-producción del hombre como especie, su enajenación es su imposibilidad de devenir totalidad, es decir, es la puesta en suspenso de la humanidad del hombre, la que solo puede ser “recuperada” mediante la restitución o subsanación de aquello que ha sido enajenado, separado. La observación de Heidegger, entonces, no solo apunta al trabajo como vínculo entre historia y naturaleza, vínculo que precipita en el productivismo del que ya hemos hablado, sino también repara en la estructura circular del argumento que, partiendo de la auto-producción se mueve a la enajenación y termina en la re-interiorización o reconciliación del hombre con el producto de su trabajo. Esta recuperación o rememoración conciliatoria de lo que estaba escindido o separado (*Erinnerung*), sería lo que determina el carácter todavía onto-teológico del trabajo, en la medida en que lo inscribe en una concepción del tiempo estructurada por la promesa de una superación de la escisión o de la separación. Antes de esa reconciliación que es también una restitución, el hombre está en falta, es decir, aparece acá la misma cuestión de la deuda como estructuración sacrificial del tiempo histórico. Ya sea que llamemos a dicha reconciliación final Estado racional, saber absoluto, humanidad

¹⁶ Ver de Martin Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000.

reconciliada o comunismo, lo que importa es que en ella se verifica la estructuración sacrificial de la historia, que la des-estructuración benjaminiana quería interrumpir, y que paralelamente, Heidegger identificó como remanente hegeliano y humanista en la concepción marxista del trabajo. En otras palabras, es esa concepción *restitutiva* la que divide el tiempo histórico entre un momento de separación y otro de reconciliación, introduciendo así la misma estructuración sacrificial de la deuda como falta y demanda. Sin confrontar radicalmente esta herencia, el comunismo solo podrá aspirar a ser una forma secular del principio general de equivalencia, es decir, seguirá preso de la reducción de la justicia a la violencia mítica del derecho, entendido como procedimiento de restitución orientado a alcanzar la plenitud (formal) demorada por la falta (deuda).¹⁷

De manera más específica, la herencia hegeliana de la que habla Heidegger apunta a la importancia del trabajador, concebido como agente central de la mediación entre historia y naturaleza, pues es el trabajador quien, mediante el trabajo como elaboración, primero se exterioriza en el producto y luego se reconcilia con dicho producto como su producción y auto-producción, gracias a que toma conciencia de su actividad precisamente como producción y como auto-producción de sí mismo. Ese tomar conciencia, que en la filosofía hegeliana está garantizada por la estructuración auto-télica de la historia en cuando historia del Espíritu en su llegar a ser, o en su despliegue a través de sus diversos estadios de auto-constitución, en el marxismo está asociado con la idea de revolución como expropiación re-apropiadora, y como restitución que reconcilia y supera la escisión o la separación no solo de los hombres en clases, sino de historia y naturaleza. En tal caso, la crítica de Heidegger no apunta solo a la persistencia de un cierto productivismo en Marx, quien no habría problematizado suficientemente dicha concepción de agencia (sugiriendo que dicha concepción de agencia sigue siendo cartesiana, es decir, sigue respondiendo a la idea de la *ratio* que Heidegger identifica como el presupuesto metafísico moderno por excelencia). Su crítica también apunta a una persistente antropología filosófica, la que, si bien hace posible la pregunta por la historicidad, la hipoteca inmediatamente al remitirla a una estructuración circular del tiempo histórico como tiempo de la reconciliación, reparación o re-apropiación. En otras palabras, dicha antropología se expresa como demanda política de expansión radical del derecho burgués, y no solo como su desactivación, pues al radicalizar dicho derecho la revolución comunista se muestra como la verdad de la revolución burguesa, esto es, como su radicalización y como su

¹⁷ Una alternativa a esto está en las sugerencias de Jean-Luc Nancy sobre el comunismo no como efecto o resultado de un trabajo de restitución, sino como condición de partida para la misma *praxis* humana o trabajo, lo que implica desactivar el modelo archeo-teleológico hegeliano (su ontologización de la política), para desbaratar no solo la equivalencia como efecto de una reducción de la justicia al derecho, sino también para abrir la misma comprensión del comunismo desde las singularidades y las inequivalencias, cuestión que supone un momento anárquico (sin *arché*) o an-hegemónico. Una suerte de comunismo profano o sucio, donde el comunismo no es una meta o finalidad de la historia, sino su forma de ser fundamental. Y eso abre el problema de la sociación, del ser en el mundo con otros (la analítica existencial de *Ser y tiempo* llevada a su extremo) y de la posibilidad de un común que no sea pura indiferenciación, es decir, de un común como lo opuesto a toda forma de solipsismo (un común averroísta, si se quiere). Véase de Jean-Luc Nancy. *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

universalización. En este sentido, hay una relación inherente entre la determinación antropológico-especulativa del trabajo y la comprensión de la política en el marxismo, que también responde a la lógica sacrificial, arqueo-teleológica que estructura el tiempo como realización. En efecto, en esto resuena la concepción de la revolución como “trabajo de lo negativo”.

Por supuesto, se podría argumentar aquí que gracias al desarrollo contemporáneo de la crítica marxista y a la publicación reciente de ciertos manuscritos que matizan la imagen oficial de Marx, manuscritos relativos a las formaciones económicas no capitalistas, a la cuestión indígena o etnológica, a la comuna agraria (las cartas con Vera Zasulich, por ejemplo), sumados al debate sobre Marx y los márgenes o Marx y las sociedades amazónicas, dichos remanentes hegelianos en el concepto marxista de trabajo e historia serán también problematizados por el mismo Marx.¹⁸ Es más, algunos desarrollos contemporáneos de la teoría del valor de raigambre marxista han derivado inevitablemente en una complejización de la cuestión de la temporalidad, lo que confirma la necesidad de seguir pensando atentamente no solo las limitaciones sino las posibilidades de una teoría compleja o multi-temporal en el marxismo, abierta a la cuestión misma de la historicidad.¹⁹ Por lo tanto, se trata de un problema abierto, en la medida en que, por un lado, la concepción marxista de la historia sería ‘la única’ que hace posible la pregunta por el ser en el marco de su historicidad, y por otro lado, más allá de las limitaciones advertidas por Heidegger (relativas a los remanentes hegelianos que restituyen el problema de la mediación del sujeto, del antropomorfismo, del productivismo y del historicismo), en la misma obra tardía de Marx habrían elementos para avanzar en una dirección distinta.

Si esto es así, extraña ver como el coqueteo post-colonial del marxismo contemporáneo deshecha esta posibilidad de pensamiento para abrazar las agendas políticas neo-desarrollistas y distribucionistas, sin hacerse cargo de las mismas transformaciones del Estado y de las fuerzas productivas y especulativas en el capitalismo financiero. Más allá de la retórica post-colonial, lo que termina ocurriendo no es solo que se le restituye la función de comando al marxismo como teoría para una *praxis* revolucionaria (con la sacrificialidad que esto implica), sino que se abrazan las banderas del neo-extractivismo como único camino al socialismo, intensificando, con buenas intenciones, la misma devastación a la que estamos sometidos.

18 Véase: Kevin Anderson. *Marx at the Margins. On nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010. Y, Jean Tible. *Marx Selvagem*. Brasil: Annablume, 2013.

19 Baste como ejemplo referir a Massimiliano Tomba. *Marx's Temporalities*. The Netherlands: Haymarket Books, 2013. También de Vittorio Morfino. *Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*. The Netherlands: Haymarket Books, 2015. En un ámbito distinto, el inteligente libro de Carlos Casanova. *Estética y producción en Karl Marx*. Santiago, Metales Pesados, 2016, quien apunta a suspender el trabajo como demanda y como realización auto-tética y propone, en sintonía con Jean Luc Nancy, el trabajo como condición constitutiva de la praxis humana y de la misma historia.

* * * * *

Bien podríamos decir entonces que cualquier crítica de la finitud que no se haga cargo de la problemática de la devastación, es una apuesta por la destrucción productiva capitalista, aunque se la conciba de manera transicional. Quizás esa sea la limitación más alarmante del progresismo contemporáneo, pues en su afirmación politizante no repara en la profunda complicidad entre su nihilismo activo y la misma destrucción del planeta. Por supuesto, no me interesa acusar a nadie de nihilista o de negligente. Me interesa, por el contrario, apuntar al problema más delicado de nuestra reflexión: la crítica del trabajo y su carácter de mediador entre historia y naturaleza, pero también su carácter productivo, ya siempre está inscrito en una estructuración arqueo-teleológica, es decir, esta dispuesto según una secuencia que privilegia su destinalidad, su realización, su condición de acto y no de potencia, pues en ella se cierra el círculo hermenéutico de la deuda, de la reconciliación final, de la síntesis que permite restituir el equilibrio o la armonía como pretensión de plenitud, de presencia, aunque se trate de una presencia metafísica (y de una metafísica de la presencia). Pensado así el trabajo, ya no solo hablamos de la actividad práctica de los hombres en su relación con la naturaleza, sino de la actividad práctica de los hombres en relación con ellos mismos, con sus formas de vivir y organizar la existencia en común, cuestión que nos permite pensar la misma sacrificialidad del trabajo en relación con la demanda política. En efecto, el trabajo y la política, cuando están estructurados por el modelo sacrificial de la restitución y de la equivalencia, son formas *destinadas* desde una positividad tomada como fin, es decir, son formas de elaboración de lo negativo a través de los distintos momentos constitutivos de su positivización.

Se trata entonces de pensar las mismas objeciones elaboradas por Heidegger a los remanentes hegelianos en el marxismo, pero ahora en relación con la concepción moderna, onto-lógicamente articulada, de la política. Es aquí donde la crítica al *ethos* militante esbozada por el debate latinoamericano (Echeverría, pero también Oscar del Barco²⁰), se muestra como un elemento central, pues no se trata de oponer al trabajo una inactividad jocosa (a la Paul Lafargue, por ejemplo), ni a la política una renuncia despolitizadora o anti-política, sino de socavar la misma estructuración sacrificial que la hilvana y anexa a la costura del paño hegeliano, esto es, que la inscribe en la meta-narrativa de un despliegue auto-télico asegurado. Si la antropología fundante del productivismo moderno se expresa en términos de una intensificación devastadora de la destrucción capitalista, también lo hace mediante

20 No nos referimos solo a su intervención relativa al “no matarás” que abrió un importante intercambio sobre violencia política a principios de los 2000 en Argentina, sino también a su temprana elaboración crítica del leninismo y a su intento por leer otro Marx, más allá de las versiones militantes y oficiales del filósofo alemán. Para una mínima introducción a esto, véase nuestro “Oscar del Barco- la crítica del marxismo como técnica liberacionista.” *Papel Máquina* 9, agosto 2015: 133-153.

una intensificación disciplinante del ámbito político, cuestión que nos muestra a la política caída a la misma lógica instrumental de dominio y administración.

Pensar el trabajo más allá de la estructura sacrificial del tiempo histórico, y pensar así la política más allá de la lógica de la demanda que caracteriza la articulación entre historia y ontología, en la onto-política moderna, es abrirse a una concepción de la existencia no regida por la deuda; es reponer la problemática de la potencialidad sin necesidad de suprimirla en su realización como acto; es retomar el problema del *Ready-made* duchampiano y pensarlo en este contexto como fin de la división entre arte y trabajo; es abrirse a la posibilidad de un *desobramiento* que no funciona como negatividad determinada, sino como decisión pasiva, como desistencia con respecto a la demanda política y a la demanda productivista; es recuperar la dimensión inmortal de los dioses borgeanos que habitan el esplín de un tiempo no marcado por el miedo a la muerte violenta, es decir, es reconciliarse con la finitud de nuestra muerte sin la obstinada argucia del *antropho-logos* moderno y su confusión entre el ser y el tener. Es abrirse, en última instancia, a la posibilidad del don como gasto y destrucción improductiva, más allá de toda producción sacrificial, que es el signo del capitalismo. Este es el horizonte problemático en el que, *lo que yo entiendo por infrapolítica*, constituye una invitación a pensar más allá de la destrucción productiva y sus verosímiles políticos, pues la infrapolítica es una consideración de la existencia antes de que ésta sea jalonada por las demandas del trabajo y de la política, esto es, antes de que la existencia sea inscrita en el horizonte temporal de la deuda y su disposición sacrificial. Después de todo, el trabajo y la política, pensados desde la dinámica de la restitución, son formas seculares de la práctica religiosa.

Santiago, julio del 2017

Ypsilanti, octubre del 2018