

Para citar: Pavón-Cuéllar, D. (2016). La violencia en el capitalismo: entre lucha por la vida y paz de los sepulcros. En Pavón-Cuéllar, D., y Lara-Junior, N. (coords.), *De la pulsión de muerte a la represión de estado: marxismo y psicoanálisis ante la violencia estructural del capitalismo* (pp. 35-58). México: Porrúa y UMSNH

La violencia en el capitalismo: entre lucha por la vida y paz de los sepulcros

DAVID PAVÓN-CUÉLLAR

I. INTRODUCCIÓN: INTERROGANTES

¿Existe una violencia inherente al capitalismo? Si es así, ¿qué la distingue de otras expresiones violentas de la civilización humana? ¿Cómo se relaciona con ellas? ¿Tienen todas algún denominador común?

¿Podemos equiparar la violencia del capital con la que se opone al capital? ¿Es posible considerar que toda lucha histórica de clases comporta una lucha biológica por la vida? Si la respuesta es afirmativa, ¿cómo servirse de la biología en la teoría de la historia? ¿Qué tan compatibles o incompatibles resultan las concepciones marxianas y marxistas con respecto a los distintos evolucionismos de Lamarck, Spencer y Darwin? ¿Estos planteamientos evolucionistas involucran orientaciones políticas diferentes?

¿Hay vínculos esenciales y no sólo encuentros circunstanciales entre el evolucionismo spenceriano y el capitalismo liberal, entre la opción lamarckiana lysenkoista y el marxismo-leninismo estalinista, entre Marx y Darwin? ¿Qué significa, por ejemplo, que Marx y Darwin pongan el azar y la lucha en el origen de las transformaciones? En lo que se refiere a la concepción de la lucha en la perspectiva marxiana, ¿se lucha siempre necesariamente por la vida, como en Darwin, o puede

llegar a lucharse por la muerte? Y si hay una lucha por la muerte, ¿cómo concebirla en una perspectiva darwinista?

¿Necesitamos del psicoanálisis para considerar la posibilidad misma de una lucha por la muerte? ¿La necrología freudiana de la pulsión de muerte puede complementar la biología darwinista del impulso de vida en su relación con la teoría marxiana-marxista de la historia y de la lucha de clases? Pero si el marxismo se ve asaltado por nociones como las de *lucha por la vida* y *lucha por la muerte*, ¿no hay riesgo de traicionar su materialismo al recaer en una teleología idealista y al renunciar al reconocimiento de lo contingente, lo aleatorio, lo inexplicable e incomprensible? ¿Cómo evitar esta recaída?

¿Cómo justificar la violencia revolucionaria sin pretender explicarla? ¿Cómo evitar la ilusoria comprensión de la muerte cuando nos atrevemos a reflexionar sobre ella? ¿Cómo relatar lo que sucede en un cementerio sin aspirar a resolver su misterio?

II. MARX Y SPENCER EN HIGHGATE

Karl Marx es el huésped más famoso del cementerio londinense de Highgate. Su tumba es la más visitada, fotografiada y adornada con flores, monedas, piedras, mensajes o listones. Contrastándola con la desolación del entorno, uno quizás llegue a sentir un poco de lástima por los demás residentes del cementerio.

Algunos vecinos de Marx, de estar vivos, envidiarían su imperecedera popularidad. Evidentemente no sería el caso de los camaradas marxistas que se las arreglaron para terminar enterrados alrededor de nuestro líder máximo. Ellos, los nuestros, deberían de alegrarse al comprobar que los vivos, al igual que ellos, los muertos, continúan rodeando y acompañando a Marx. Pero además de los marxistas, Marx tiene otros vecinos olvidados. Uno de ellos, plantado justo enfrente del busto de Marx, es nada más ni nada menos que Herbert Spencer, ese filósofo inglés evolucionista y ultra-liberal que de verdad no pudo haber escogido peor lugar para pasar sus últimos días.

Todo parece oponer a nuestros dos venerables difuntos. Marx desea el comunismo, Spencer defiende el liberalismo. La visión individualista spenceriana contradice diametralmente el proyecto socialista marxiano y marxista. Cuando Marx y sus seguidores demandan igualdad social, Spencer y sus semejantes claman por mayor competencia entre los individuos. Cuando el fatalista ultra-liberal prescribe la inevitable adaptación individual, el rebelde socialista reivindica la necesaria transformación social. La revolución del revolucionario Marx es también contra la evolución del evolucionista Spencer. El positivismo contemplativo spenceriano es aquello mismo contra lo que se posiciona la negatividad subversiva marxiana.

III. COMUNISMO Y LIBERALISMO EN EL MUNDO

La oposición entre Marx y Spencer corresponde a uno de los principales enfrentamientos económicos y político-sociales de los que han desgarrado las sociedades occidentales entre los siglos XIX y XXI. Es el enfrentamiento que se ha expresado en los conflictos sucesivos entre liberales y socialistas, entre capitalistas y comunistas, entre un lado y otro de la Cortina de Hierro, pero también entre dos opciones occidentales, entre la Escuela de Chicago y el keynesianismo, entre el fundamentalismo de mercado y el intervencionismo o el proteccionismo, entre defensores de la libre competencia y partidarios del Estado de Bienestar en Europa, entre el espíritu de Clement Attlee y el de Margaret Thatcher en el Reino Unido, entre el *New Deal* y la Reaganomía en los Estados Unidos, entre neoliberales y populistas de izquierda en Latinoamérica, entre cardenismo y salinismo en México.

Si pasamos por alto los desfases históricos regionales y muchos otros detalles, podemos considerar, en términos bastante vagos y generales, que el campo de Marx ganó terreno sobre el de Spencer hasta los años setenta, pero luego empezó a retroceder y perdió casi todo el terreno que había ganado. Y si ganarlo fue lento, arduo y doloroso, perderlo fue rápido y fácil. Bastó soltar lo ganado. Unas cuantas intrigas cupulares de políticos, funcionarios y empresarios anularon un siglo de sangrientas luchas y enormes sacrificios de millones de personas.

Desde hace al menos tres décadas, el marxismo está en una posición desfavorable con respecto a todo aquello de lo que Spencer puede ser el nombre. Y sin embargo, en el cementerio de Highgate, casi nadie se molesta siquiera en mirar la tumba de Spencer, mientras que la de Marx no deja de ser visitada. Quizás esto sea porque Marx pensó más en la gente que en las cosas, mientras que Spencer, como cualquier otro liberal, prefirió inclinarse hacia la riqueza, el dinero, las mercancías y su libertad de circulación en el mercado.

IV. COMPAÑÍA Y SOLEDAD EN EL CEMENTERIO

Si las mercancías pudieran desplazarse por sí mismas, de seguro se agolparían con veneración alrededor de las tumbas de todos los difuntos liberales del planeta. Pero sabemos que las mercancías, por más que las fetichicemos, no se mueven por sí mismas. Requieren del trabajo de los seres humanos. Por sí mismas, las cosas están muertas, no menos muertas que Spencer. Es entonces natural que reine la paz de los sepulcros en la tumba del ilustre filósofo inglés, mientras que la de Marx no deja de ser frecuentada por la vida.

Hay otra posible razón menos trascendente, más trivial, que también podría explicar la poca frecuentación de la tumba de Spencer. Quizás las personas que tendrían buenas razones para visitar a nuestro pensador liberal, aquellas beneficiadas por su liberalismo, estén demasiado ocupadas enriqueciéndose, gobernando al mundo y especulando en los mercados financieros, y no tengan tiempo suficiente para visitar a su benefactor y tal vez ni siquiera para conocerlo. Por ejemplo, cuando el presidente neoliberal mexicano Enrique Peña Nieto y su comitiva de ávidos empresarios y funcionarios corruptos estuvieron en Londres en junio de 2015, debían tratar demasiados negocios jugosos como para que les quedara tiempo de visitar a Spencer y a los demás pensadores desconocidos que se dedicaron alguna vez a legitimar esa clase de negocios.

Ya sea por la falta de tiempo de los mercaderes o por la falta de vida propia de las mercancías, el caso es que ni unos ni otras van a visitar la tumba de Spencer. El pobre muerto debe resignarse a la compañía de quienes fueron sus peores enemigos, los comunistas y socialistas, los cuales, en su mayoría, ni siquiera se han de percatar de su presencia. Tal vez algunos de ellos, los más advertidos, se tomen la molestia de buscar su lápida, pero sólo será porque la vieron indicada en el mapa del cementerio y les hizo recordar vagamente que aquel viejo Spencer fue el más importante representante del *darwinismo social* del siglo XIX, que es lo que suele pensarse de él, aun cuando sea una idea inexacta.

V. DARWIN Y LAMARCK EN SPENCER

El supuesto darwinismo social de Spencer puede hacer al menos que se desvanezca su mencionada oposición con respecto a Marx, y que los marxistas, al ver su tumba, no la miren con odio, sino que muestren indiferencia o quizás incluso un poco de simpatía, ya que los nombres de Marx y Darwin, como bien sabemos, aparecen frecuentemente asociados en algunos lugares comunes de nuestro imaginario moderno. Los dos barbudos habrían asestado un golpe mortal a las más reconfortantes convicciones del mundo occidental. Representarían la ciencia contra la superstición, la tierra contra el cielo, el materialismo contra el idealismo. Ser darwinista sería casi como ser marxista. Spencer formaría parte de los demás buenos camaradas que rodean la tumba de Marx. Sería de los nuestros. Marx estaría entonces en buena compañía.

Lo cierto es que Spencer, aunque evolucionista, no era exactamente darwinista, sino más bien lamarckiano. Su concepto de evolución designaba el desarrollo funcional adaptativo de los órganos por el “empleo” y el “hábito”, como en Lamarck (1809, p. 222), y no por la intervención sucesiva de una “desviación accidental” y de la “selección natural”, como en Darwin (1860, p. 94). Aunque Spencer (1886) aceptara tanto esta fórmula natural-accidental como la correlativa “lucha por la vida”, las insertaba en un

esquema explicativo dominado, al menos en el caso de las “criaturas de alta organización” tales como los “hombres civilizados”, por el desarrollo necesario de los “cambios funcionales” y no por las “variaciones fortuitas de la estructura” (pp. 461-462). El “progreso” fue concebido en la teoría spenceriana, desde un principio, como “necesidad beneficiosa” y no como algo que pudiera ocurrir por “accidente” o bajo “control humano” (Spencer, 1857, p. 60).

Ahora bien, cuando reconocemos que el evolucionismo spenceriano fue más lamarckiano que darwinista, ¿esto atenúa o agrava la contradicción entre Marx y Spencer? O para plantear la pregunta en términos más generales, ¿el marxismo es más compatible con Lamarck o con Darwin? Ésta es una cuestión mucho más trascendente de lo que parece a primera vista. Sus implicaciones son profundas y determinantes en el terreno político y no sólo en el filosófico-científico. Es quizás por esto que fue una de las cuestiones más candentes y polémicas en la historia de la ciencia soviética.

VI. DARWINISMO Y LAMARCKISMO EN LA UNIÓN SOVIÉTICA

Recordemos únicamente, sin entrar en detalles, que la teoría biológica dominante en la Unión Soviética durante la época estalinista, entre los años veinte y sesenta, fue la inspirada por Iván Michurin e impuesta por Trofim Lysenko. El fundamento de esta biología se encontraba en una forma de lamarckismo que justificaba el tratamiento dado a semillas y vegetales para producir modificaciones heredables. Michurin y especialmente Lysenko, en efecto, creyeron poder modificar especies vegetales al transformar sus ejemplares individuales a través de cambios en el ambiente al que debían adaptarse. Esta forma de proceder coincidía con las ideas lamarckianas y contradecía claramente la teoría darwinista. Para Darwin, como sabemos, los cambios evolutivos no aparecen en los individuos por efecto de su adaptación individual al medio, como lo supone Lamarck, sino simplemente por un azar que luego será favorecido por la selección natural en un proceso de lucha por la vida.

La historia de las ciencias biológicas terminó dando la razón a Darwin y no a Lamarck. Los éxitos prodigiosos de Michurin en el campo de la ciencia agrícola sólo son comprensibles en una perspectiva darwinista y no lamarckiana. Por el contrario, los errores de Lysenko, así como sus efectos desastrosos para la agricultura soviética, pueden explicarse fácilmente por la manera en que se aferró a una forma particularmente simplista de lamarckismo.

Aunque a veces haya invocado el darwinismo, Lysenko era lamarckiano y no dejó de perseguir despiadadamente a los auténticos darwinistas con el apoyo del régimen estalinista. Sabemos que su doctrina, entusiastamente respaldada por Stalin, se convirtió en el ideal y el prototipo normativo de la ciencia soviética. Hubo que esperar

hasta la desestalinización para que Lysenko se viera desacreditado. Aparentemente se comprobaron sus errores, pero también sus fraudes y sus crímenes, y quedó claro para toda la comunidad científica soviética y extranjera que se trataba más de un charlatán y de un esbirro del régimen que de un hombre de ciencia. Al menos ésta es la historia oficial, aceptada y consensuada, y si nos atenemos a ella, quizá convenga que nosotros los marxistas nos deslindemos de cualquier lamarckismo de triste memoria y postulemos como principio la compatibilidad entre el marxismo y el darwinismo.

Después de todo, la concepción darwinista de lucha por la vida parece compatible con la noción marxista-marxiana de lucha de clases, mientras que la idea lamarckiana de adaptación tan sólo parece respaldar un adaptacionismo social correlativo del autoritarismo burocrático estalinista. La actitud de Stalin ante los hombres, en efecto, no difiere mucho de la actitud de Lysenko ante los vegetales. Ambos creen poder modificar las especies al forzar la adaptación de sus ejemplares individuales. Darwin, en cambio, parece coincidir más con Marx y con sus seguidores, como intentaré mostrarlo en el siguiente apartado.

VII. AZAR Y LUCHA EN DARWIN

Existen ya múltiples reflexiones acerca de la relación entre el marxismo y el darwinismo (v.g. Gerratana, 1973; Ball, 1979; Mocek, 2000; Hodgson, 2006). Sin embargo, hasta donde yo sé, hay un punto crucial que no ha sido suficientemente atendido y que deseo abordar aquí de manera un tanto expeditiva. Siento que tengo la capacidad y el derecho de hacerlo, ya que se trata de un punto general de índole más bien filosófica y política, y no de algo demasiado específico y abstruso que debamos dejar en manos de los especialistas en el campo de la biología. Me refiero a la relación estrecha que Marx y Darwin establecen entre el azar y la lucha en el origen de las transformaciones.

Empecemos por la teoría darwinista y recordemos rápidamente su contradicción con respecto a la teoría lamarckiana. Mientras que Lamarck pensaba que un organismo se transformaba con el propósito de adaptarse al medio y luego heredaba su transformación a sus descendientes, Darwin consideraba que el organismo se modificaba por azar, y luego, si la modificación era ventajosa, particularmente poniéndolo en una situación de fuerza en su lucha por la vida, entonces el organismo tenía mayor probabilidad de sobrevivir, tener descendencia y heredar su modificación a sus descendientes.

Darwin pone *lo que sucede por azar y la subsecuente lucha por la vida* en donde Lamarck pone *lo que se hace con un propósito y la resultante adaptación al ambiente*. Desde luego que la adaptación juega también un rol decisivo en Darwin, ya que las modificaciones más adaptadas serán las favorecidas por la selección natural. Sin

embargo, en la teoría darwinista, el individuo no cambia para adaptarse como en la teoría lamarckiana, sino que se transforma por azar y esto hace que se adapte mejor al estar en una situación ventajosa en su lucha por la vida.

El desencadenamiento de todo el proceso evolutivo, la mutación genética individual tal como la concibe Darwin (1860), es una “desviación accidental” (p. 94), una “alteración accidental” (p. 189), una “variación accidental producida por causas desconocidas” (p. 209). El primer paso de la evolución es un accidente, sucede por azar y sin propósito, ocurre porque ocurre, tiene un carácter aleatorio y no obedece a una teleología como la supuesta por Lamarck. En el segundo paso evolutivo, el individuo mutante será favorecido por la selección natural simplemente porque su mutación “accidental” habrá sido “provechosa” (p. 242). El individuo sacará provecho de su mutación, para ser más precisos, al tener éxito en una situación de “lucha por la existencia”, disputa por los alimentos, rivalidad por las parejas reproductivas, “batalla tras batalla” contra las otras especies, defensa contra los “enemigos”, pugna contra los “competidores”, etc. (pp. 60-79). Es en esta situación de lucha, de violencia y de conflicto, en la que se decide si lo azarosamente adquirido habrá de poner al individuo en una posición de fuerza que le permita sobrevivir, reproducirse y transmitir lo adquirido a la especie.

Digamos que *la especie tan sólo puede adquirir por la fuerza, por la violenta lucha entre los individuos, aquello que los individuos hayan adquirido por azar*. En otras palabras, la casualidad produce individualmente lo que sólo se hace valer y se impone colectivamente a través de la competencia, la rivalidad, el conflicto, la violencia despiadada que reina en la naturaleza.

Un azar individual y una lucha colectiva están entonces en el origen de la evolución. La transformación evolutiva implica originariamente el azar y la lucha, la indeterminación y la contradicción, la casualidad y la conflictividad, lo aleatorio y lo beligerante, la contingencia y la violencia.

VIII. LUCHA EN MARX

Al igual que Darwin, Marx también considera el papel del azar y de la lucha en el origen de cualquier transformación. El origen mismo de la transformación de la nada en algo, el origen de todo lo que existe, implica la indeterminación y la contradicción en aquella doctrina epicúrea con la que el joven Marx (1841) parece coincidir en su tesis doctoral. Según esta doctrina del *clinamen*, tal como es expuesta en *De rerum natura*, todo se origina en una “decisión” que está “desligada del destino” (Lucrecio, 255, p. 187) y que hace “luchar en contra” de cualquier “fuerza exterior” y “estorbarla” (275-280, pp. 187-188). Todo proviene, para ser precisos, de la “desviación” contingente de las primeras partículas y de los resultantes “golpes” entre ellas (216-

224, p. 185), es decir, en los términos de Marx (1841), de la “repulsión” entre los átomos que se “encontraron” unos a otros al “declinar sin causa”, al “desviarse” de su “línea recta”, comportándose y existiendo así de modo “carente por sí mismo de causa” (pp. 33-36). Todo empieza, en efecto, cuando el azar hace que los átomos existan y se desvíen hasta colisionar con otros átomos con los que habrán de engarzarse en una especie de lucha primigenia que permitirá su vinculación y su agregación en la composición de las cosas.

Es verdad que el elemento de lucha no está suficientemente elaborado en Lucrecio, que tiene un carácter más connotativo que denotativo, que alegoriza la física y que no puede ser pensado sino como una designación metafórica del encuentro entre los átomos. Pero también es verdad que la noción del encuentro como *encontronazo*, como choque o colisión entre las partículas, parece implicar ya cierta forma elemental de contradicción, e incluso de lucha y de violencia, aunque desde luego no —insistamos— en el plano trascendente de la realidad física, sino en la inmanencia de un discurso, que es lo que nos interesa en Marx lo mismo que en Darwin, así como fue también lo que le interesó a Marx en su comprensión de Epicuro.

El caso es que el joven Marx parece aceptar la noción profundamente paradójica de una colisión en el surgimiento de la consistencia, de una contradicción anterior a la existencia, de una oposición constitutiva de la identidad. En términos aristotélicos, la lucha es aquí la *entelequia*, la realización en acto de la esencia de todo lo que existe. El ser debe luchar para salir de su potencialidad y conquistar cierta realidad. Todo se realiza por la violencia. Esto se hará más claro en las concepciones históricas, políticas y sociales de Marx, en las que todo se origina en la violencia de las tensiones y antagonismos entre fuerzas, clases, intereses e ideologías. Un postulado marxiano fundamental, frecuentemente olvidado por su aparente simplicidad, es que “la guerra se ha desarrollado antes que la paz” (Marx, 1858, p. 30).

En el mundo humano como en el inhumano, tal como se los representan Marx y sus seguidores consecuentes, el conflicto estará en el origen de todas las cosas y por ende también de todas las transformaciones que hacen aparecer nuevas cosas diferentes de las anteriores. La existencia es precedida por la transformación que es a su vez provocada por una lucha originaria. *Se lucha, luego se existe*. No hay manera de que algo exista sin que se violente de algún modo aquello a lo que se arranca. La violencia es anterior a la existencia. Se existe luchando. En esta dialéctica ontológica marxiana y marxista que invierte la del sentido común, se empieza por luchar, incluso antes de existir y de ser lo que se es, ya que *lo que hay* resulta de una lucha que lo hace cobrar cierta existencia y diferenciarse de lo demás, desgarrarse de lo diferente, volviéndose, al menos por un instante, idéntico a sí mismo. De ahí que Mao Tse-Tung (1939) postule categóricamente que “sin lucha no hay identidad” (p. 129).

Todo lo que existe surge de procesos y transformaciones atravesados por el elemento de lucha. Mao (1939) nos explica también cómo este elemento de lucha

“recorre los procesos desde el comienzo hasta el fin y origina la transformación de un proceso en otro; la lucha entre los contrarios es omnipresente, y por lo tanto decimos que es incondicional y absoluta” (p. 128). Es a fuerza de lucha que se hace cualquier historia. La trama histórica se teje con violencia. Conocemos la escandalosa fórmula del *Capital* en la que se define la violencia como “potencia económica” y como “comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas una sociedad nueva” (Marx, 1867, p. 639). Conocemos también la proclamación final del *Manifiesto Comunista* en la que se afirma sin ambages que los objetivos enunciados “tan sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente” (Marx y Engels, 1848, p. 60). Esta concepción de la violencia como herramienta imprescindible y como partera de la historia se ha transmitido a la tradición revolucionaria marxista, especialmente a través de Lenin, quien siempre admitió el “carácter inevitable de la revolución violenta” (Lenin, 1918, p. 287) y tuvo claro que “los grandes problemas en la vida de los pueblos se resuelven solamente por la fuerza” (1905, p. 140).

IX. AZAR EN MARX

Además del elemento violento y conflictivo, Marx adopta el elemento contingente o azaroso del origen, el cual, como bien sabemos, ha sido enfatizado por el viejo Althusser (1988) en su “materialismo aleatorio” (pp. 30-31). Según este materialismo, el origen de las cosas no puede explicarse por una causa final o inicial. No hay originariamente nada por lo cual o para lo cual deba existir lo que existe. Si los átomos se desvían de su línea recta, si colisionan y componen las cosas, es por un simple azar y por nada más. Cualquier otra explicación tendrá que darse en el ámbito etéreo de las ideas, en el cielo del idealismo, y hará entonces que traicionemos la perspectiva materialista del marxismo.

Un verdadero materialismo, tal como lo ve Althusser a partir de Marx y Epicuro, tendrá que ser aleatorio porque sólo así encontrará el origen de todas las cosas en un acontecimiento material y no en la idea explicativa hipotética de una causa o de una finalidad. Por ejemplo, no es que se luche porque se debe existir, sino que *se lucha, luego se existe*. La existencia no tiene un valor explicativo porque *lo que lucha no lo hace porque tenga en mente existir*. ¿Cómo habría de tener algo en mente si todavía no existe? Habrá existido retroactivamente por la lucha, pero eso no basta para explicar la lucha por su existencia. Cualquier explicación adquiere aquí un carácter idealista.

Ser materialista es reconocer lo inexplicable, incomprensible, impensable, irreductible a las ideas. En el caso de la violencia, para concebirla de modo materialista, no se le debe pensar a través de un esquema comprensivo-explicativo como el que la integra teleológicamente ya sea en una lucha por la vida o en un parto de la historia. Como veremos, este parto y esta lucha pueden admitirse de un modo materialista

como formas de existencia de la violencia, pero esto supone que no intervengan como ideas referidas a las causas o los fines de los efectos violentos que intentamos comprender o explicar.

Cierta violencia puede ser por la vida, porque se está vivo y se lucha por la vida, porque la vida intenta mantenerse o perseverar en el estar vivo, pero todo esto no quiere decir que *la violencia existe para que la vida sea*. La vida no puede bastar para dar sentido a la violencia porque la vida misma no tiene un sentido, lo que no excluye, por cierto, que sea violenta o se valga de cierta violencia. De igual modo, no hay parto de la historia que no sea violento, pero esto no significa necesariamente que *hay violencia para que se haga la historia*. Digamos que el parto de la historia no es el significado intrínseco de la violencia.

Podemos considerar, pues, que la concepción marxiana de la violencia como partera de la historia tiene un carácter idealista heredado presumiblemente de Hegel. Sin embargo, como lo ha mostrado Vittorio Morfino (2006), hay momentos en los que Marx parece liberarse de la dialéctica teleológica hegeliana, como cuando considera que la “disolución” de la estructura feudal hizo que “salieran a la superficie los elementos necesarios para la formación” de la estructura capitalista (Marx, 1867, p. 608). La violencia de las revoluciones burguesas no es aquí *para* la formación de la nueva estructura, sino *por* la disolución de la vieja estructura. Y esta desestructuración *es porque es*, de modo inexplicable, pero también inevitable, como una inevitable tendencia desviante intrínseca de los componentes de cualquier estructura.

En Marx, independientemente de cualquier hipótesis explicativa económica de la agudización de las contradicciones, los elementos estructurales tienden a desviarse, desajustarse, desorganizarse o dislocarse, lo que provoca irremediamente una violencia revolucionaria que permite a su vez el nacimiento de la nueva sociedad. La desestructuración y la resultante violencia posibilitan así el curso de la historia, pero no suceden por la historia ni para ella. Sencillamente suceden porque suceden, *porque así es*, de manera inexplicable. No es necesario explicar la violencia para justificarla.

X. DIFICULTAD E IMPOSIBILIDAD DE LA EXPLICACIÓN

El reconocimiento de lo que no puede explicarse, como gesto fundacional del materialismo aleatorio, no aparece de un momento al otro en el desarrollo del pensamiento althusseriano. Althusser empieza por apreciar la *dificultad de la explicación* para terminar admitiendo la *imposibilidad de la explicación*. Antes de reconocer lo inexplicable, en efecto, el filósofo marxista francés descubre lo que distingue la dialéctica materialista marxiana-freudiana de la dialéctica idealista hegeliana, esto es, la “sobredeterminación”, la “acumulación” de las “determinaciones eficaces”

superestructurales o ideológicas, la infinidad de causas que sólo puede aparecer como una infinidad de azares que resulta ininteligible y que desafía cualquier explicación económica (Althusser, 1965, pp. 87-116). La economía sólo constituye la determinación en última instancia, pero luego llega la sobredeterminación ideológica y todo se complica hasta el punto de resultar incomprensible. ¿Cómo comprender o aprehender el número infinito de factores que intervienen?

Cualquier acontecimiento histórico es demasiado complejo como para poder comprenderse por completo. Esto es algo que sentimos ya de manera muy vívida en algunos análisis históricos de Marx (1852), así como en la confianza de Rosa Luxemburgo (1905) en una espontaneidad prescrita como la mejor actitud ante una trama histórica inextricable, incontrolable, ininteligible, incomprensible. Ante algo tan enmarañado que no puede ni siquiera pensarse, no hay estrategia que valga. Mejor ser espontáneos y dejarlo todo a ese azar que es el nombre de una sobredeterminación tan compleja, tan impenetrable, tan inabarcable, que no puede tornarse consciente. Semejante complejidad inconsciente es una característica esencial del mundo en su materialidad. Lo material es irreducible a lo ideal, al pensamiento, precisamente porque su complejidad, aunque determinante, resulta impensable.

Un materialista sabe que no puede pensar la determinación en su totalidad. Es por esto que sabe también que todo aquello que lo rodea, en cuanto determinado, resulta incomprensible. No hay sujeto capaz de comprender la determinación de la trama histórica. Y si es así, mejor será considerar la historia, no sólo subjetivamente incomprensible, sino también objetivamente inexplicable, ya que *no hay nadie además del ser-humano-que-no-puede-comprenderla*. ¿Quién se la explicaría? ¿Quién la comprendería para explicarla? No hay un ser omnisciente, Dios o Gran Otro, que pueda explicar la historia. Esta historia debe aceptarse entonces como inexplicable.

XI. MARXISMO Y DARWINISMO

Hay un elemento inexplicable que suele pasar desapercibido cuando se analiza la forma en que Marx describe el origen de la violencia revolucionaria y de las transformaciones históricas. De igual modo, cuando se lee actualmente a Darwin, suele subestimarse lo que resiste a la explicación en las mutaciones biológicas individuales que se encuentran en el origen mismo de la lucha por la vida y del movimiento evolutivo. Hay aquí, en lo inexplicable, una coincidencia fundamental entre las perspectivas marxista y darwinista. Y además, en ambos casos, como lo hemos visto, el origen inexplicable tan sólo suscita sus efectos en la contradicción, en el conflicto, en la violencia y en la lucha.

Si Marx define la historia como una violenta historia de la lucha de clases, Darwin se representa la evolución como una evolución de la no menos violenta lucha por la vida. Y ambas luchas, de clases y por la vida, presentan similitudes asombrosas.

¿Cómo no sentir aquí la tentación de concebir la lucha de clases como una modalidad específicamente humana de la lucha por la vida?

¿Cómo no ver una lucha por la vida en el funcionamiento y desgarramiento interno de cualquier sociedad? Es lo que tiene en mente Plejánov (1895) cuando nos habla de aquella “lucha por la existencia” por la que se activaría y justificaría la economía (p. 127). Esta idea le permite al marxista ruso considerar en términos más amplios y generales el elemento social beligerante o conflictivo del marxismo, e ir así más allá de la simple “voluntad de vivir” de Kautsky (1909, pp. 41-48). Sin embargo, tanto en Plejánov como en Kautsky, asistimos a una peligrosa naturalización de lo histórico, la cual, por sí misma, cuando la llevamos hasta sus últimas consecuencias, puede terminar conduciéndonos al evolucionismo social de Herbert Spencer, esta vez no a su orientación básica epistemológica lamarckiana, sino a su reorientación política darwinista, la más estrechamente ligada con su doctrina ultra-liberal.

XII. LUCHA POR LA VIDA Y LUCHA POR LA EXPLOTACIÓN

El razonamiento spenceriano es bien conocido y subyace a muchas justificaciones de la economía liberal y neoliberal. Es nuestra libre “competencia”, entendida como “lucha por la vida”, la que ha permitido que “se distinga la civilización del salvajismo” (Spencer, 1891, p. 448). Cuando consideramos que nuestra lucha de clases no es más que una manifestación específicamente humana de la violenta lucha por la vida, concluiremos que lo natural es que la lucha sea ganada por la clase dominante, es decir, por la que ha demostrado estar compuesta de los más fuertes. ¿Acaso la fuerza no se evidenciaría en la dominación? Al dominar, la clase dominante ejercería exitosamente su propia fuerza. Este éxito social de los más fuertes nos fortalecería como especie humana. Si es que ayudáramos a los débiles e impidiéramos que los más fuertes les ganaran, los dominaran, los violentaran y explotaran, entonces obstaculizaríamos la evolución e iríamos así contra los designios de la naturaleza y contra el interés colectivo de la humanidad.

Es por la evolución de la humanidad que Spencer justifica su posicionamiento ultra-liberal y anti-socialista. Su “oposición al socialismo”, como él mismo lo afirma, “resulta de la creencia de que detendrá el progreso hacia un estado superior y hará que regresemos a un estado inferior” (Spencer, 1891, p. 468). Desde este punto de vista, el socialismo implica regresión, degeneración o involución, y aparece como un involucionismo social que se opone diametralmente al evolucionismo spenceriano.

El problema de la doctrina evolucionista social de Spencer no estriba sólo en la crueldad y el cinismo de sus conclusiones, sino en la falacia naturalista de la que parte su razonamiento. Podemos detectar esta falacia en dos presuposiciones tácitas. En

primer lugar, se presupone que la dominación es una capacidad que procede naturalmente de la fuerza intrínseca de los grupos o individuos que dominan, cuando es claro que la clase dominante domina con la fuerza que adquiere artificialmente de aquellos a los que explota. La explotación, como transferencia de fuerza de los explotados hacia los explotadores, implica simultáneamente el debilitamiento de los explotados y el fortalecimiento de los explotadores. Estos últimos, una vez fortalecidos con la fuerza de aquellos a los que han explotado, pueden fácilmente mantener su ventaja en cualquier lucha de clases.

En segundo lugar, se presupone que las clases que se enfrentan son como especies naturales que deben contender unas con otras para sobrevivir. Así como las orcas y las ballenas lucharían por la vida cuando pelean a muerte, las primeras para alimentarse y las segundas para no servir de alimento a las primeras, así también los capitalistas y los obreros se enfrentarían por la vida, los capitalistas para vivir de los obreros y éstos para mantenerse con vida. Según la hipótesis liberal y neoliberal, nuestro mundo humano sería como el mundo animal: reinaría la ley de la selva; todos lucharíamos para sobrevivir; tanto los explotadores como los explotados estarían luchando por su vida. Quizás esto sea verdad, al menos en parte, cuando nos referimos a los explotados que efectivamente luchan por su vida cuando combaten a quien se las arrebatara para explotarla como fuerza de trabajo. Sin embargo, en el caso de los explotadores, tan sólo en circunstancias históricas excepcionales, en situaciones límite, podremos decir que hacen lo que hacen por su propia supervivencia.

Lo normal es que los explotadores no luchen para sobrevivir, sino para conservar sus privilegios, para no dejar de captar sus ganancias, para seguir explotando, para no explotar menos, para mantener la explotación en los mismos niveles o en niveles superiores. Y si el explotador dejara de explotar, no por ello dejaría de vivir. Su vida no está en juego en su explotación. Cuando lucha para explotar, no lucha para vivir. Su lucha no es por la vida.

XIII. LUCHA POR LA VIDA Y LUCHA POR LA MUERTE

Los humanos explotadores no son como las orcas, los tigres y otros animales carnívoros que deben cazar a sus presas para alimentarse y sobrevivir. En el contexto específico de nuestra sociedad, los capitalistas no se arrojan sobre sus víctimas humanas para alimentarse y sobrevivir, sino para enriquecerse, capitalizarse o acumular más capital. Digamos que los capitalistas no luchan por conservar su vida como vida, sino para explotar otra vida como fuerza de trabajo. Por el contrario, como ya Marx nos lo ha mostrado suficientemente, los obreros explotados sí que luchan por conservar la vida como vida cuando luchan contra la explotación de esta vida como fuerza de trabajo.

Aquí debemos entender bien que al ser explotada como fuerza de trabajo, la vida ya no es exactamente lo que solemos entender por *vida*. Ya no es aquello que suponemos perdido cuando nos lamentamos por *no vivir* o por *no sentirnos vivos*. Ya no es la vida poseída y experimentada como tal por el propio sujeto, la vida gozada y sufrida como experiencia pulsional tan plena como inútil, sino que se convierte en ese trabajo útil y predominantemente mecánico, *desvitalizado*, que es el trabajo del capital, es decir, la esencia misma del capital, aquello que le permite ser lo que es, aquello que requiere para poder llegar a realizarse al incrementarse y acumularse. Lo que distingue al capital del simple dinero, en efecto, es que existe al expandirse a través de una vida comprada como una mercancía y así remunerada para ser neutralizada, gastada, consumida, usada, explotada como fuerza de trabajo (Marx, 1858).

La explotación debe apoderarse de la vida para poder transmutarla primero en el trabajo del capital y luego en el capital mismo. Considerando que el capital está muerto y que sólo puede producirse al explotar la vida, podemos aceptar con Marx (1867) que la explotación capitalista, como transmutación de la vida en capital, es *creación de algo muerto a partir de la destrucción de algo vivo*. La explotación capitalista, en definitiva, es *agotamiento de la energía vital, consumo de lo vivo, muerte de la vida*. Por lo tanto, cuando el capitalista lucha por la explotación y contra el explotado, está luchando por la muerte y contra la vida, por el capital muerto y contra el trabajador vivo.

Es erróneo, pues, considerar que el capitalista lucha por la vida. Su lucha no es por la vida, sino por la muerte. Por consiguiente, si queremos abordarla correctamente, no será en una perspectiva darwinista que sólo considera la lucha por la vida y no una lucha por la muerte como la del capitalista.

La descripción marxiana y marxista del capitalismo requiere una perspectiva teórico-epistemológica en la que sea posible conceptualizar la muerte como aquello por lo que se lucha, como fin y propósito, como impulsión y motor efectivo. Esta perspectiva no se encuentra en Darwin, pero sí en otro de los *revolucionarios copernicanos* y *maestros de la sospecha*, en Freud (1920), que por esto y por mucho más aparece como complemento indispensable de Marx. El marxismo quizás necesite del evolucionismo de Darwin para explicar y justificar una lucha como la del trabajador, pero tendrá que recurrir al psicoanálisis de Freud para entender y condenar la violencia mortal del capitalista. La necrología freudiana del capital debe agregarse a la biología darwinista de la humanidad ultimada por el capital (Vygotsky y Luria, 1925).

Sólo a través del psicoanálisis puede tenerse una visión global del desgarrador conflicto psicosocial entre el mortífero capitalismo y la vida humana en la sociedad disociada y en la individualidad dividida. Esto permite ir más allá del cuestionamiento que se mantiene aferrado, en su biologicismo, psicologismo e individualismo, a la relación biológica exterior entre un individuo y un orden social concebido como una suerte de medio ambiente. De lo que se trata es de complicar, profundizar y radicalizar la “crítica del orden social”, y no, como lo imaginaba Reich (1933), de reemplazarla

por la resignación ante la “voluntad biológica de sufrir” (pp. 234-235). La teoría freudiana de la pulsión de muerte no descarta el arma de la crítica, sino que la afila con la explicación de lo hasta entonces inexplicable.

XIV. LUCHA ENTRE LO VIVO Y LO MUERTO

El capitalismo crea una situación tan sólo explicable en la teoría freudiana, pero inexplicable desde el punto de vista de Darwin y en espera de explicación en la perspectiva de Marx y de sus seguidores. Tal como se concibe en el marxismo, la lucha de clases propia del sistema capitalista sólo es una lucha darwinista por la vida cuando se considera subjetivamente desde el punto de vista del obrero. Tenemos entonces lo que Lacan (1954) describía como el “mito” del “Sr. Darwin”: aquella “lucha a muerte” que precede la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, una “relación destructora y mortal” entre las clases, una lucha de los “devorados” contra los “devoradores” (pp. 276-277). Es así como la lucha de clases aparece en el espejo de lo imaginario para la conciencia de clase del obrero. Sin embargo, contemplada objetivamente en su totalidad y sin abstraer sus aspectos real y simbólico, la lucha de clases no sólo es una *lucha por la vida*, sino una lucha entre dos luchas, entre *una lucha por la vida* y *otra lucha por la muerte*, entre la trinchera del obrero y la del capital, entre la resistencia de lo real y el imperio de lo simbólico, entre la fuerza vital del sujeto y la inercia mortal de un “objeto desvitalizado” (p. 278). Por lo tanto, en un sentido aún más profundo, es una lucha entre un ente personal animado y otro ente impersonal e inanimado, entre alguien vivo y algo muerto, pero también entre el trabajador que da la vida y el capital que se la quita, entre una persona vivificadora y una cosa mortífera.

De entrada, cuando el capital se encuentra con el obrero, es una cosa muerta la que se enfrenta contra una persona viva. Desde luego que el capital puede encarnarse y en cierto sentido vivir a través del capitalista (Marx, 1867). Pero el capital no es en sí mismo el capitalista, no es un ser vivo, no es un ser humano, así como tampoco es un animal, una horca o un tigre. El gran error antropológico-filosófico de Spencer y otros liberales y neoliberales consiste en imaginar que la lucha de clases es una lucha entre personas, entre seres humanos, entre seres vivos que luchan por la vida. La lucha no es entre seres vivos, sino entre, por un lado, los seres vivos, los trabajadores, y, por otro lado, un ser muerto, el capital encarnado por los capitalistas.

A diferencia del obrero, el capital no es un ser vivo, sino un ser muerto. De ahí que Marx (1867) lo describa metafóricamente como un “vampiro” que “no sabe alimentarse más que chupando trabajo vivo” (p. 179). Este vampiro, este ser muerto y no vivo, es paradójicamente la única especie que parece luchar por la vida cuando los capitalistas luchan contra los trabajadores. Lo paradójico del vampiro del capital es que su lucha por la vida es una lucha por la muerte, por neutralizar mortalmente la vida,

por apoderarse de la vida para explotarla y así mantener viva su propia existencia muerta. Es para mantener viva su propia muerte que el capital debe luchar contra la humanidad. Si quisiéramos resumir su lucha en tres palabras, invocaríamos la macabra consigna fascista en la Guerra Civil Española: “¡Viva la muerte!”.

Digamos que la lucha vampiresca por la vida es una lucha por *mantener viva la muerte*. Es una lucha mortal y no vital, aparentemente más involutiva que evolutiva y por lo tanto incomprensible para el evolucionismo, indescriptible mediante las categorías darwinistas y lamarckianas, quizás porque no se trata de algo natural, sino antinatural, cultural, artificial. El vampiro del capital, en efecto, no es una especie natural, sino un monstruo creado por el hombre.

No hay aquí, en el vampiro del capital, un instinto vital como el que suscita la lucha por la vida y mantiene la vida en todos los rincones de la naturaleza. Lo que hay es eso monstruoso, tan inhumanamente humano, que destruye la vida también ya en todos los rincones de la naturaleza devastada, desnaturalizada, y que el discurso freudiano ha designado con el concepto de *pulsión de muerte* (Freud, 1920). Esta pulsión es aquello en lo que se convierte finalmente nuestra vida, nuestra pulsión vital neutralizada, explotada como fuerza de trabajo en el capitalismo. La explotación capitalista puede conceptualizarse así como el proceso por el que la pulsión vital del obrero, frecuentemente conceptualizada como *instinto vital*, se transmuta en la pulsión de muerte del capital.

Si el capital nos explota, es para matar la misma vida que transforma en su pulsión de muerte, y si el obrero se deja explotar, es por el instinto vital que lo hace querer mantenerse con vida. Lo vivo busca seguir vivo así como lo muerto busca imponer su muerte. La muerte y la vida tienden a lo mismo que son y es por eso que deben luchar entre sí. De este modo, sin recaer en una teleología como la de Hegel, podemos decir con Spinoza (1674) que tanto la muerte como la vida, tanto el capital como el trabajo, sencillamente “se esfuerzan en perseverar en su ser” (III, prop. VI, p. 142).

En un plano ontológico y no teleológico, el trabajador y el vampiro se esfuerzan en perseverar en su ser. Lo vivo lucha lógicamente por su vida como lo muerto lucha lógicamente por su muerte. La diferencia, en definitiva, es entre la gangrena y lo que resiste a la gangrena, entre la violencia de la muerte y la violencia de la vida, la segunda respondiendo a la primera, duplicándola e invirtiéndola, reflejándola, pues la violencia, aun cuando es por la vida, no deja por ello de causar la muerte.

XV. REINO DE LA VIOLENCIA

Digamos que la violencia mata incluso cuando se desata por vivir. De ahí que la lucha por la vida, contra la muerte, aparezca también como un reflejo de la correlativa lucha

por la muerte. Quizás éste sea el sentido más general de la idea sartreana de la violencia del colonizado como la del colonizador que se le “regresa”, que “reemerge” sobre él como su propio reflejo que “viene desde el fondo del espejo para encontrarlo” (Sartre, 1961, pp. 25-26).

Si debe haber en el espejo una lucha por la vida, es porque hay delante una lucha por la muerte, porque la muerte acecha y hay que luchar a muerte contra ella. Matar o morir es el dilema en cualquier campo de batalla. Como lo nota Serge (1925), una vez que hay una metralleta, “hay que elegir entre estar delante de esta cosa real o estar detrás de ella, entre servirse de la simbólica máquina de matar o servirle de blanco” (p. 106). No hay lugar aquí más que para la violencia. Ocurre lo mismo en el sistema capitalista. El capitalismo, como el colonialismo al que se refiere Fanon (1961), “es violencia y no puede inclinarse más que ante una mayor violencia” (p. 61). El reino del capital es un reino de violencia, de fuerza, ya que “entre opresores y oprimidos todo se resuelve por la fuerza” (p. 71).

Entre la lucha por la muerte y la lucha por la vida, todo se decide en la lucha, en la violencia, en la muerte. Es como si fuera la muerte la que siempre terminara ganando, ya que independientemente del propósito, del contenido, es ella la que impone la forma, el método, las reglas del juego. Y la regla de las reglas es recurrir a la violencia, luchar, matar aun cuando es para vivir. Esta ley de la selva es la que impera en la civilización, al menos en la civilización occidental, en la que ya ni siquiera podría uno decir con seriedad que “la no-violencia es la ley de nuestra especie, como la violencia es la ley de las bestias” (Gandhi, 1920, p. 45). Es en la bestialidad humana, proyectada una y otra vez en las bestias, en la que no sólo *se requiere* matar para vivir, sino que *se debe* matar para vivir, para seguir viviendo, luchando, matando. La muerte es nuestro imperativo y no una simple necesidad. Es nuestro goce de la pulsión y no un medio para satisfacer el instinto. No es medio, sino forma de vida. Es incluso, en cierto sentido, el fin mismo de la vida humana. Tal vez todo esto corrobore la tesis freudiana-lacaniana: “toda pulsión es virtualmente una pulsión de muerte” (Lacan, 1964, p. 329).

Lacan tan sólo podría permitirnos concebir la lucha de clases entre la pulsión de muerte y la de vida, entre la explotación capitalista y la emancipación comunista, como el efecto de una tensión entre la recta mortal y su desviación vital contingente, inexplicable, que termina regresando a la muerte al enfrentarse a muerte contra ella. Sin embargo, como también lo advierte Lacan (1955), la pulsión de muerte sólo nos “devuelve a la muerte” a través de aquella vida, lucha por la vida, que “dibuja una cierta curva” (p. 116). En suma: se vive para morir, pero se muere porque se vive. Y lo que es peor: se lucha por la muerte mientras se lucha por la vida, pero sólo se lucha en la vida, con ella y a costa de ella.

Mientras luchaba por el comunismo, el revolucionario bolchevique de 1917 luchaba ya por lo que terminó de triunfar en 1991, pero no dejaba por ello de ser un comunista. Sencillamente nadie sabe para quién trabaja. Sólo *se habrá sabido* cuando

llegue el momento, *après-coup*, *nachträglich*. Nada más absurdo; nada menos teleológico, menos racional, menos idealista. Estamos aquí en el más puro y opaco materialismo. Y aun aquí, las dos pulsiones, la de vida y la de muerte, consiguen diferenciarse gracias a la capacidad asombrosa que tiene la vida, incluso en su agonía, para posponer el momento de la muerte. 1991 tardó 74 años en llegar. Es una buena edad para morir.

XVI. EL TORO Y EL TORERO

La vida no deja de luchar por ella misma y contra la muerte. Esta *lucha de la vida por la vida* tiene una universalidad que la “post-política” intenta pulverizar en “reivindicaciones puntuales”, pero la satisfacción de tales reivindicaciones resulta siempre decepcionante, y si esto es así, y si la lucha por la vida insiste y subsiste, es quizás precisamente porque su “dimensión universal” no depende tan sólo, como diría Žižek (2010), de una “universalización metafórica” (pp. 43-44). Más allá de cualquier metáfora, podría tratarse de una lucha ontológica universal, en el universo del sistema simbólico humano de nuestra civilización, entre lo muerto y lo vivo, entre el significante y el sujeto, entre el vampiro del capital y el trabajador vivo, y luego también, de manera derivada, entre las tendencias intrínsecas de lo vivo y de lo muerto: entre la pulsión de muerte y el instinto vital, entre una lucha por la muerte y otra por la vida, entre el proceso del capital y el del trabajo, entre “el símbolo” como “muerte de la cosa” y la “eternización del deseo” que tal muerte “constituye en el sujeto” (Lacan, 1953, p. 317). Es la misma lucha que se libra entre la violencia cultural y la natural, entre el sadismo humano refinado y la furia salvaje de la bestia, entre lo representado simbólicamente por el torero y lo animado realmente en el toro.

Si me refiero a la fiesta brava, es porque me parece que escenifica y dramatiza elocuentemente una de las oposiciones más fundamentales que articulan cualquier lucha de clases. Hay algo revelador en las corridas. Quizás ésta sea la única razón por la que uno podría llegar a oponerse a que las prohíban. Una vez que dejen de existir, puede ser que se nos olvide todo lo que nos descubren de nuestra cultura y del capitalismo.

De algún modo presentimos hoy en día que aquello que nos encoleriza en las bolsas de valores tiene que ver con lo que nos indigna en las plazas de toros. También alcanzamos a vislumbrar cierta identidad común entre la violencia de la fiesta brava y la del Estado capitalista, entre el torero y el esbirro del sistema, entre el rejoneador y el granadero embistiendo a los manifestantes, entre el matador y el sicario del gobierno asesinando a periodistas y estudiantes en México.

El capitalismo, con su brazo armado gubernamental, ha sido más efectivo que el darwinismo en la reconciliación de la humanidad con su animalidad. La destrucción capitalista del mundo nos hace ver las corridas con otros ojos y nos recuerda nuestra propia destrucción bajo el capitalismo. Nos reconocemos en el toro engañado,

explotado y aniquilado al igual que nosotros. Como nosotros, más allá de cualquier metáfora, lucha por la vida, contra la muerte, contra la lucha por la muerte, pero al final, confirmándonos el carácter ilusorio de la teleología, es como si tan sólo hubiera luchado por su propia muerte.

No por casualidad, los colectivos que exigen la prohibición de las corridas tienen a menudo una orientación anticapitalista. La oposición a la fiesta brava es también una opción predominante en la nueva izquierda marxista. El ecosocialismo y el marxismo animalista no son fenómenos aislados, sino que forman parte de una larga serie de coincidencias e imbricaciones entre el rojo y el verde, entre el comunismo y el ambientalismo, entre el socialismo y el ecologismo: una serie que condiciona la posibilidad de “dislocación” de lo rojo a lo verde (cf. Stavrakakis, 2000, pp. 111-114) y que no parece consistir sólo en una “articulación” hegemónica de elementos cuya “identidad” es modificada por su articulación (cf. Laclau y Mouffe, 1985, p. 105). Hay algo fijo estructural, inmodificable, que no es ni coyuntural ni contingente ni puramente metafórico y que permite la inserción de los elementos en la serie. De ahí que la serie, que se origina en Marx y que recorre toda la historia del marxismo, presente coordenadas, perspectivas, continuidades y repeticiones que insisten y que han sido bien reconocidas y estudiadas (Parsons, 1977; Benton, 1996).

XVII. EL CAPITALISMO Y LA NATURALEZA

El marxismo es también lugar de confluencia entre sensibilidad social y preocupación ambiental. ¿Pero de qué nos preocupamos, nosotros los marxistas, cuando nos preocupa el medio ambiente? ¿Qué significa la naturaleza para quienes tan sólo atisban la historia en el horizonte?

Para los marxistas, al menos fuera de las corrientes naturalistas y humanistas, ha terminado imponiéndose la convicción de que no hay manera de hablar de la naturaleza en el sentido tradicional del término. Hablar de ella supone ya recrearla, cultivarla, pervertirla, ideologizarla. El propio Marx, como ha sido mostrado en la obra clásica de Alfred Schmidt (1962), ya le da un sentido “socio-histórico” a la naturaleza y hace que presuponga una “praxis social” (pp. 11-12). Es en gran parte gracias a Marx, de hecho, que ha llegado a ser “totalmente claro que la naturaleza no es tan natural como parece”, empleando los términos de Lacan (1977, p. 7).

Hoy sabemos que no es posible concebir lo natural sin desnaturalizarlo. Pero también sabemos que debemos pensar con urgencia en aquello cuya destrucción pone en peligro las condiciones mismas de cualquier pensamiento. Aunque sea tan sólo un mundo formulado por nuestro discurso, debemos salvarlo para que nuestro discurso pueda seguir siendo articulado. Y la salvación tiene también un carácter discursivo. Esto es así porque las condiciones de producción del discurso forman parte del mismo

discurso, o, para decirlo en términos lacanianos, “no hay metalenguaje que pueda ser hablado, o, de modo más aforístico, no hay Otro del Otro” (Lacan, 1960, p. 293).

Todo está en manos del Otro. La preservación o destrucción del mundo entero dependerá de lo que ocurra en la historia que nos contamos. Esta historia es la que habremos hecho. Su “escenario”, el de los hechos que se “interpretan”, es también el de las palabras que se “escriben” (Lacan, 1953, p. 259). Son ellas las que le pondrán un punto final a nuestra historia. Ésta puede terminarse en cualquier momento. El desenlace parece estar cerca. Una vez que lo hayamos alcanzado, ya no habrá nada que decir. Se habrá esfumado aquello de lo que ya no sabemos hablar entre nosotros.

La progresiva destrucción capitalista de la vida en el mundo amenaza con volverse total, fatal e irreversible de un momento a otro. Esta destrucción viene a confirmar al menos que el problema de la lucha de clases no era un problema de lucha por la vida, como se creyó a menudo en el pensamiento liberal, sino que era y sigue siendo un problema de lucha entre la vida y la muerte, como siempre lo hemos sabido en el marxismo y como siempre tendríamos que haberlo sabido en el psicoanálisis. Ahora ya no debería cabernos la menor duda de que el triunfo del capital significa ni más ni menos que el triunfo de la muerte sobre los seres humanos y sobre los demás seres vivos.

XVIII. CONCLUSIÓN: EL PELIGRO DE LO NECESARIO

Al final, si permitimos que el capitalismo gane la única guerra mundial que merece tal nombre, el mundo entero se convertirá en un enorme cementerio. La guerra cederá su lugar a la paz de los sepulcros. No habrá más que tumbas, y todas abandonadas, como la de Spencer en Highgate, ya que no habrá humanos para visitar ninguna tumba, y las cosas, que habrán triunfado sobre ellos, no podrán moverse por sí mismas.

Quizás el triunfo definitivo de las cosas sobre las personas, del capital sobre el trabajo, de la muerte sobre la vida, sea el fin inevitable al que todo se dirige, el retorno a lo inanimado al que se refería Freud al presentar su concepto de *Tánatos*. Lo tanático-pecuniario habrá sido así la solución final de lo erótico-histórico. Después del breve rodeo motivado por la pulsión de vida, regresáramos a la caída marcada por la pulsión de muerte. La recta se impondría sobre cualquier desviación. Lo necesario triunfaría sobre lo contingente. Sería un salto del reino de la libertad al reino de la necesidad. Pasaríamos de la regla de la excepción a la regla sin excepción. Escaparíamos del azar y de la lucha. Podríamos prescindir al fin de la dialéctica verdaderamente marxista, la histórica, y del auténtico materialismo, el aleatorio. Saldríamos de la historia para volver a la naturaleza, quizás arrasada, pero no por ello menos natural.

Quizás muy pronto dejemos atrás la exuberancia de lo simbólico para llegar a lo que Baudrillard (1978) llamaba el “desierto de lo real” (pp. 5-6). Entenderemos entonces, en una perspectiva lacaniana, que nuestro sistema capitalista, el más perfecto de los sistemas simbólicos de nuestra civilización, haya podido alcanzar el goce mortal absoluto al que aspiramos al satisfacer totalmente la pulsión de muerte a través de la mortificación de todo lo vivo, la simbolización de todo lo real, la conversión de todas las cosas en símbolos de su ausencia. Ya no quedará ningún testigo para comprobar que la tumba, el primero de los símbolos, fue al final también el último y quizás el único. Si así fuera, entonces nuestro mundo no habrá sido al final sino un gran cementerio de todo aquello que debió destruir para poder existir. ¿Pero habrá sido sólo esto? La cuestión permanece abierta y en suspenso. La responderemos retroactivamente. Quizás muy pronto vaya a saberse una vez más todo lo que *habrá sido* nuestro mundo hasta hoy.

REFERENCIAS

- Althusser, L. (1965). *Pour Marx*. París: La Découverte, 2005.
- Althusser, L. (1988). *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*. México: FCE, 2005.
- Ball, T. (1979). Marx and Darwin: A reconsideration. *Political Theory* 7(4), 469-483.
- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Benton, T. (Ed.). (1996). *The greening of Marxism*. Nueva York: Guilford Press.
- Darwin, C. (1860). *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. Londres: Murray.
- Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. París: La découverte, 2002.
- Freud, S. (1920). Más allá del principio de placer. En *Obras completas XVIII* (pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu, 1997.
- Gandhi, M. (1920). La doctrina de la espada. En *Política de la no violencia* (pp. 43-48). Madrid: Diario Público, 2010.
- Gerratana, V. (1973). Marx and Darwin. *New Left Review* 82, 60-82.
- Hodgson, G. M. (2006). *Economics in the Shadows of Darwin and Marx*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Kautsky, K. (1909). *El camino del poder*. México: Grijalbo, 1968.
- Lacan, J. (1953). Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. En *Écrits I* (pp. 235-321). París: Seuil, 1999.
- Lacan, J. (1954). *Le séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*. París: Seuil, 1998.
- Lacan, J. (1955). *Le séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. París: Seuil, 2001.
- Lacan, J. (1960). Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. En *Écrits II* (pp. 273-308). París: Seuil, 1999.

- Lacan, J. (1964). Position de l'inconscient. En *Écrits II* (pp. 309-330). París: Seuil, 1999.
- Lacan J. (1977). *Le séminaire. Livre XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre (1976-1977)*. Version rue CB. 17 mai 1977. Recuperado el 2 de septiembre 2015 de http://gaogoa.free.fr/Seminares_HTML/24-INSU/INSU17051977.htm
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso, 2001.
- Lamarck, J. B. (1809). *Philosophie zoologique ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux. Livre I*. París: Dentu.
- Lenin, V. (1905). Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática. En *Obras escogidas* (pp. 45-147). Moscú: Progreso, 1974.
- Lenin, V. (1918). El Estado y la revolución. En *Obras escogidas* (pp. 272-365). Moscú: Progreso, 1974.
- Lucrecio. *La naturaleza*. Madrid: Gredos, 2003.
- Luxemburgo, R. (1905). Huelga de masas, partido y sindicatos. En *Obras escogidas* (pp. 45-80). Madrid: Ayuso, 1978.
- Marx, K. (1841). Tesis Doctoral. Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza. En *Escritos de juventud* (pp. 5-70). México: FCE, 1987.
- Marx, K. (1844). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1997.
- Marx, K. (1852). *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza, 2003.
- Marx, K. (1858). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Tomo 1*. México: Siglo XXI, 2009.
- Marx, K. (1867). *El Capital I*. México: FCE, 2008.
- Marx, K. y Engels, F. (1848). *Manifiesto del Partido Comunista*. Moscú: Progreso, 1990.
- Mao Tse-Tung, M. (1939). Sobre la contradicción. En *Textos escogidos de Mao Tse-Tung* (pp. 87-137). Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1976.
- Mocek, R. (2000). *Socialismo revolucionario y darwinismo social*. Madrid: Akal.
- Morfino, V. (2006). La sintaxis de la violencia en Hegel y Marx. *Youkali 1*. Recuperado el 3 de septiembre de 2015 de <http://www.youkali.net/Morfino-Sintaxis.pdf>
- Parsons, H. L. (Ed.). (1977). *Marx and Engels on ecology*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Plejánov, G. V. (1895). Ensayo sobre la concepción monista de la historia. En *Obras Escogidas, tomo I* (pp. 9-276). Buenos Aires: Quetzal, 1964.
- Reich, W. (1933). *Análisis del carácter*. Barcelona: Paidós, 2005.
- Sartre, J. P. (1961). Préface à l'édition de 1961. En *Les damnés de la terre* (pp. 17-36). París: La découverte, 2002.
- Schmidt, A. (1962). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI, 1977.
- Serge, V. (1925). Lo que todo revolucionario debe saber sobre la represión. México: Era, 1973.

- Spencer, H. (1857). Progress: Its Law and Cause. En *Essays: Scientific, Political & Speculative I* (pp. 8-62). Londres: Williams and Norgate, 1891.
- Spencer, H. (1886). The Factors of Organic Evolution. En *Essays: Scientific, Political & Speculative I* (pp. 389-466). Londres: Williams and Norgate, 1891.
- Spencer, H. (1891). From Freedom to Bondage. En *Essays: Scientific, Political & Speculative III* (pp. 445-470). Londres: Williams and Norgate, 1891.
- Spinoza, B. (1674). *Éthique*. París: GF-Flammarion, 1965.
- Stavrakakis, Y (2000). On the emergence of Green ideology: the dislocation factor in Green politics. En D. Howarth, A. J. Norval y Y. Stavrakakis (eds.), *Discourse theory and political analysis* (pp. 100-118). Manchester: Manchester University Press.
- Vygotsky, L. S., y Luria, A. R. (1925). Introduction to the Russian translation of Freud's Beyond the Pleasure Principle. En R. Van der Veer & J. Valsiner (Eds.), *The Vygotsky reader* (pp. 10–18). Oxford: Blackwell, 1994.
- Žižek, S. (2010). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Diario Público.