IMPERIALISMO DE EXCLUSIÓN Y ESTADO DE EXCEPCIÓN

Robert Kurz

IMPERIALISMO DE EXCLUSIÓN
Y ESTADO DE EXCEPCIÓN

Robert Kurz

Tiraje: 100 ejemplares
Otoño 2022
Región chilena

Traducción: Vamos Hacia la Vida

https://hacialavida.noblogs.org
vamoshacialavida@riseup.net

IMPERIALISMO DE EXCLUSIÓN Y ESTADO DE EXCEPCIÓN

Robert Kurz

ÍNDICE

Prefacio.....9

Imperialismo de exclusión y estado de excepción.....17

ANEXO

El sacrificio y el retorno perverso de lo arcaico.....101

PREFACIO

La sociedad capitalista global enfrenta actualmente una crisis generalizada en la que convergen de manera sincrónica la crisis del trabajo, la interrupción de las cadenas internacionales de suministros y la crisis energética, la devastación psíquica y la crisis de la forma-sujeto, crisis socioecológica de alcance mundial, revueltas sociales en los cinco continentes y el desencadenamiento de un estado de excepción de carácter global. Aunque el estudio científico viene anunciando desde 1972 —véase *Los límites del crecimiento*— serios problemas para la continuidad de una sociedad orientada al crecimiento abstracto infinito en un planeta de recursos finitos, y el sexto informe del IPCC fue enfático en evidenciar el carácter irreversible del calentamiento climático, la sociedad parece ser impotente al momento de intentar comprender la naturaleza social común de la serie de fenómenos ya mencionados. La magnitud del desarrollo de la crisis generalizada por la que pasa el capitalismo global se encuentra en proporción a la incapacidad de la sociedad para comprender las causas profundas de la crisis en curso. Estamos inmersos en un verdadero realismo capitalista que cancela el futuro y que impide imaginar alternativas comunitarias para la salida de la crisis civilizatoria que atraviesa el conjunto de la sociedad humana. En este sentido, la obra de Robert Kurz que reinterpreta la teoría marxiana de la mercancía, el valor, el trabajo abstracto y el fetichismo de la mercancía, es sumamente relevante para comprender, mediante el análisis crítico de la sociedad

capitalista que caracterizada como un todo estructurado en torno a una lógica ciega y autotélica que entraña una predisposición objetiva hacia la crisis, la destrucción acelerada de la naturaleza y el derrumbe, la crisis actual que atravesamos y la posibilidad de realizar una alternativa de emancipación real de la sociedad capitalista.

Los textos que encontrarán a continuación tratan sobre dos temas estrechamente relacionados, que se presuponen y se retroalimentan mutuamente. Por un lado, un análisis del estado de excepción global en que se ha constituido el capitalismo en la época de su crisis estructural, por otro, un examen del retorno perverso de lo arcaico y de la naturaleza sacrificial del capitalismo (que constituye el "anexo" de este volumen). Ambos análisis corresponden en el fondo a diferentes dimensiones de una misma totalidad concreta y compleja, la sociedad capitalista mundial, e intentan exponer la naturaleza real de diversos fenómenos —como los enumerados al principio— que constituyen parte de la crisis del valor como relación social dominante, y que anticipan un peligroso retorno a la barbarie en medio de la crisis civilizatoria. Ilustraremos a continuación la convergencia empírica de ambos elementos mediante el análisis de un proceso actualmente en curso para que, posterior a la lectura de los textos, quienes lean puedan sacar sus propias conclusiones.

El 12 de octubre de 2021 el presidente Piñera decretó por 15 días el estado de excepción constitucional de emergencia para la denominada Macrozona Sur, específicamente en las provincias de Arauco y Biobío, Malleco y Cautín, todas pertenecientes a áreas

donde hoy se desarrolla de manera permanente el conflicto entre las comunidades mapuche y el Estado chileno que ejerce como representante general de los intereses de diferentes capitales agrícolas, forestales y energéticos que se encuentran presentes en la zona. Hay que reconocer, en primera instancia, que dicha medida se encuentra en continuidad con el estado de excepción decretado a partir del estallido de la revuelta social en la región chilena, y que de manera abierta o encubierta rigió por casi dos años para el conjunto del país. El decaimiento de la agitación social en el último año, que fue momentáneamente interrumpido con la verdadera "revuelta de conmemoración" el pasado 18 de octubre —de 2021—, permitió a los gestores estatales y empresariales del Partido del Orden poner en marcha un paulatino retorno a la normalidad del trabajo asalariado y el intercambio mercantil después de una parcial disminución de la pandemia en los últimos meses. Se trata, por supuesto, de una "nueva normalidad". Es decir, de una restauración del orden capitalista amenazado en un nivel superior: el Partido del Orden ha comprendido de izquierda a derecha que después de la revuelta social el desarrollo del capitalismo en Chile requerirá desde ahora en adelante, y por un tiempo indefinido, un estado de excepción permanente sobre la sociedad. Decretar el estado de excepción en el Wallmapu es tan solo un reconocimiento legal, y una jugada político-militar concreta, que extiende esa realidad a una de las zonas más conflictivas para un sector estratégico del capital nacional e internacional con el fin de contener por la fuerza de las armas el avance del proceso de recuperación territorial.

Sin embargo, además de exponer la constitución colonial del capitalismo en la región chilena —y *a fortiori* de América Latina—, el despliegue del estado de excepción y de efectivos militares en el Wallmapu expone la lógica misma del poder político en la sociedad capitalista moderna. Conocido es ya el proceso de acumulación originaria durante el proceso de constitución primigenia del capitalismo como mercado mundial entre los siglos XVI y XVIII. Para constituirse una sociedad fundada en el intercambio mercantil, por tanto, en el gasto de energía humana y, por consiguiente, de explotación salarial, fue necesario convertir en primera instancia a las personas en máquinas de trabajo al servicio de la ley de la valorización del capital. En este sentido, el estado de excepción capitalista aparecería como el momento fundador del proceso histórico de acumulación de capital: al someter mediante la violencia militar a las comunidades indígenas y campesinas de diferentes zonas del globo terráqueo, dicho estado de excepción habría permitido la separación entre los productores y los medios de producción, entre las comunidades y la tierra, y con ello habría sentado las bases sociales fundamentales del posterior proceso de acumulación capitalista. Así, en diferentes tiempos y lugares, el proceso de modernización de las sociedades habría tenido como su origen la violencia del poder militar, político y económico, proceso de origen que posteriormente quedaría borrado de la normalidad capitalista desarrollada hasta el momento en el que la conflictividad social obligara a que el estado de excepción volviera a decretarse de forma abierta.

Por consiguiente, si el estado de excepción es uno de los momentos fundadores del orden social de la modernidad capitalista, su normalidad no puede ser otra cosa que una prisión social en la que los seres humanos quedan simultáneamente englobados y escindidos dentro de los marcos prohibitorios de la ley y de la socialización fetichista propia de la economía capitalista. De esta manera, el estado de excepción queda constituido como la contracara de la modernidad, como uno de sus presupuestos históricos que, a su vez, deviene cotidiano en las situaciones de crisis social y económica en las que la violencia estatal asegura la continuidad del proceso de reproducción de la sociedad capitalista.

De esta forma, el estado de excepción constituye la verdad original de toda constitución y de todo derecho político, se trata de la supresión de la constitución en el terreno de la propia constitución, es decir, la manifestación de la verdad autoritaria que constituyó el proceso de acumulación capitalista y que es ignorada por el conjunto de las diferentes doctrinas liberales del Estado de Derecho. Hace más de medio siglo Walter Benjamin había evidenciado que el "estado de excepción" en que vivimos es la regla. En consecuencia, un concepto de historia coherente con la naturaleza real de las cosas puede reconocer en la democracia actual y su permanente estado de excepción, no un sistema político radicalmente opuesto a las dictaduras autoritarias, puesto que el estado de excepción —abiertamente declarado o fundido dentro de la normalidad— es el verdadero paradigma encubierto del espacio político de la modernidad productora de mercancías.

Desde esa perspectiva, momentos históricos de violencia social exacerbada como el campo de concentración y la dictadura autoritaria no constituirían una anomalía dentro del devenir histórico de la sociedad capitalista, sino, por el contrario, su real fundamento oculto, la ley fundamental del Estado capitalista. No por casualidad, la frase *arbeith macht frei* ["el trabajo libera"] estaba en el portón de Auschwitz: los campos de concentración no fueron una consecuencia solamente de la locura del nacionalsocialismo, sino de la racionalidad fetichista de la sociedad del trabajo. Es por ello por lo que, como sucede hoy en el Wallmapu, en el marco de la crisis actual es el campo de concentración el que vuelve a aparecer extendido a toda la sociedad bajo la forma del estado de excepción.

No obstante, el estado de excepción puesto al servicio de la continuidad del proceso de autovalorización del capital delata también otra dimensión del problema: lo irracional de la racionalidad moderna, el carácter sacrificial de la sociedad mercantil. En efecto, al movilizar militares al Wallmapu y decretar el estado de excepción sobre el territorio de las comunidades no solamente se asegura la propiedad y la continuidad del proceso mercantil, sino que también se permite la continuidad del sacrificio de los seres humanos y la tierra a la valorización del capital. Esta última dimensión es analizada de manera brillante por Kurz en el texto traducido en la presente compilación y sobre ello solo podemos decir que, en realidad, tenía razón cuando señalaba que los sanguinarios sacerdotes aztecas parecen filántropos al lado de los sacerdotes burocráticos del capitalismo posmoderno en la era del colapso de la modernización. Esperamos que la

lectura atenta de estos materiales pueda contribuir a la superación de una sociedad que pone la vida material y concreta al servicio de una abstracción que devora el mundo real para crear dinero.

Vamos Hacia la Vida

IMPERIALISMO DE EXCLUSIÓN Y ESTADO DE EXCEPCIÓN[1]

Nota preliminar

Tras el desplome del 2008, los subsiguientes paquetes de rescate, así como las quiebras nacionales y los movimientos de refugiados en los últimos tiempos, el colapso del capitalismo se hace cada vez más evidente. También lo hace en la maravillosa República Federal de Alemania, que se imaginaba a salvo gracias a su posición económica aparentemente estable y su estatus geopolítico. Simultáneamente, la periferia ha seguido cayendo aún más, sumida en la guerra civil, el crimen y el gansterismo. El terror de la exclusión y de la separación crece sin parar, y no solo en Alemania. En este contexto, decidimos volver a publicar extractos relevantes del libro de Robert Kurz *Weltordnungskrieg* [*La guerra del ordenamiento mundial*] (2003) sobre los complejos temas del "Imperialismo de exclusión" y "Estado de excepción", puesto que el libro hace mucho está agotado. Aunque la situación geopolítica y el imperio han cambiado, por ejemplo, la era Bush pertenece al pasado y la *Pax Americana* ya no existe en su antigua forma, la lógica analizada por Kurz en este escrito es hoy más actual y evidente que nunca. El "estado de excepción global", en el que culminan las observaciones de Kurz, se torna cada vez más evidente.

Roswitha Scholz

1 Extractos del libro *La guerra del ordenamiento mundial* [*Weltordnungskrieg*], de Robert Kurz, publicado en 2003. [N. del T.]

El *Apartheid* imperial

El imperialismo de la seguridad y las materias primas, portador de una cultura minoritaria global tan intransigente como omnipresente y que, a pesar de su pretensión de control absoluto, ya sólo tiene un interés parcial y ocasional en el resto del mundo, sólo puede constituir —por su naturaleza— un aspecto parcial del "imperialismo global ideal". No menos importante es su interés por dejar fuera a los centros occidentales de la "desestabilización" social que resulta de la inutilidad capitalista de gran parte del mundo y de su material humano. Pues, de forma exactamente inversa al desvanecimiento del afán del capital por explotar la fuerza de trabajo devenida no rentable de estas poblaciones, que ya no pueden servir como "fuerza de trabajo" de la acumulación, la masa de miles de millones de personas "superfluas" desarrolla, por su parte, el afán de peregrinación de la miseria hacia los centros capitalistas donde ésta miseria se produce.

En cierto modo, estamos aquí frente a una segunda etapa de degradación masiva de la humanidad. En el pasado lejano de la historia de la modernización, la primera etapa de degradación humana consistió en que las personas fueran convertidas en el material del proceso de valorización, la "fuerza de trabajo" de la "economía sin ataduras" (Karl Polanyi), una economía despojada de todos los lazos humanos del capital y del mercado mundial. Más tarde, los movimientos sociales y políticos de las masas ya degradadas a material de trabajo intentaron, sobre el terreno de su propia degradación, ganar algo así como una "dignidad" humana secundaria: precisamente como sujetos

de su propia objetivación por la máquina capitalista mundial. La autoconciencia social ya sólo se refería positivamente a la propia existencia en las categorías propias de la sociedad mundial históricamente ascendente, es decir, a su "reconocimiento" en tanto que sujetos de derecho y nacionales dentro de esa forma.

Ahora, en la crisis de la tercera revolución industrial, es cada vez mayor la parte de esta humanidad domesticada y disciplinada por el capitalismo a la que ya ni siquiera le es concedida una "dignidad dentro de la degradación" secundaria, en tanto que sujeto regular del trabajo dependiente: en una enorme oleada de degradación de segundo orden, el sistema mundial les quita la última esperanza de una existencia mínimamente soportable sin, por un lado, liberarlos de sus garras y sin que, por otro, puedan siquiera imaginar una existencia diferente. Esta paradoja de una relación global, en la que la mayor parte del mundo se vuelve económicamente "superflua" y, sin embargo, sigue ligada a la forma del sistema moderno de producción de mercancías (y también a la forma misma del sujeto), coloca a antiguas economías nacionales en el estatus de mendigos y vagabundos institucionales, a los que no se les concede ni el derecho a vivir ni el derecho a morir.

Un mundo repleto de refugiados

Es coherente que, a la economía secundaria del saqueo, que desafía al imperialismo de la seguridad occidental, se sume una economía igualmente secundaria de huida en masa y de movimientos migratorios, que son mágicamente atraídos por la supuesta nor-

malidad capitalista de los centros de acumulación y sus promesas de consumo. Aquellos que aún poseen algo de vigor para llamar a la acción y no se convierten en activistas de la economía de saqueo, se dirigen a las tierras o regiones prometidas de la economía de mercado global, solos o con toda la familia.

En parte se trata de migraciones internas, como por ejemplo en Brasil, desde el Nordeste socioeconómicamente desertificado hacia los centros más meridionales de la (precaria) industrialización del mercado mundial; mucho mayor es el flujo migratorio de los pobres en China, donde llegan a doscientos millones las personas oriundas de la población rural empobrecida que se desplaza permanentemente en busca de empleos de miseria en las zonas de influencia de las industrias exportadoras. Esta forma de migración interna puede observarse, en mayor o menor grado, en todas las partes de la periferia capitalista, e incluso ya en Norteamérica y Europa.

Sin embargo, en parte también se trata de grandes flujos humanos transfronterizos e incluso transcontinentales, que buscan la salvación en la huida al extranjero, sólo para encontrarse una y otra vez con el mismo terror de la economía. En su dimensión global, la masa de estos movimientos de huida supera con creces las grandes oleadas migratorias del siglo XIX (especialmente de Europa a las dos Américas y de Europa del Este a Occidente), que ya habían sido provocadas por una etapa incipiente de la misma historia de despojo capitalista.

El término "refugiado económico", creación descalificadora de las administraciones democráticas de la miseria, acaba señalando a sus autores, en la medida

en que se refiere al economicismo global del capital como motivo generalizado de la huida. Siempre son sólo formas derivadas de este motivo primordial de todo el potencial catastrófico moderno y de la desesperación las que, en distintas gradaciones, forman las categorías de motivos de huida y de refugiados. Los "refugiados de la guerra" son expulsados por esas llamadas turbulencias, las guerras de saqueo y miseria, que nunca son más que la consecuencia del fracaso de regiones enteras del mundo por los criterios de la competencia capitalista. Los "refugiados de la pobreza" no hacen más que traducir el mismo motivo de la huida de una manera más directa. Se expulsa a la gente en masa de sus tierras, en parte incluso recurriendo a la violencia brutal (tanto formalmente legal como ilegalmente), para convertirlas en explotaciones agrícolas para la exportación de alimentos selectos al mercado mundial y a sus habitantes más ricos.

Desde hace mucho tiempo hay también "refugiados de catástrofes", que intentan salvarse de las catástrofes naturales socialmente causadas: la escasez de agua, la desertización, el avance de los desiertos, las sequías y las inundaciones, como resultado de la economización ciega, de la externalización de los costes de la economía empresarial, de la depredación grosera de las materias primas y de la industrialización destructiva de la agricultura con vistas a la obtención de divisas que están en la base de la mayoría de estos procesos supuestamente naturales.

Especialmente reveladora es la categoría de "refugiados del desarrollo", que se convierten en víctimas de esos proyectos megalómanos, apoyados por el Banco Mundial a cada paso bajo el título de "ayuda

al desarrollo". Promovidos a menudo por regímenes populistas y dictaduras corruptas, y aprobados con entusiasmo por grandes empresas occidentales —como Siemens—, que llenan así sus carteras de pedidos con lucrativas máquinas para la destrucción del mundo, son por regla general meros elefantes blancos, o una salida precipitada de los procesos de crisis económica; con una especie de construcción piramidal keynesiana de derechas, pretenden generar cifras abstractas de crecimiento económico y anunciarlas como "éxitos".

El prototipo de estos destructivos proyectos piramidales, no por casualidad también llamados "elefantes blancos", es la construcción de enormes presas, que provocan la inundación de grandes regiones en las que viven millones de personas. A imitación de Stalin, cuya industrialización por el terror fue tristemente célebre por el desplazamiento forzoso de grupos enteros de población, las víctimas de los "elefantes blancos" son expulsadas de las bases de su subsistencia, y su resistencia se ve quebrantada por la fuerza policial y militar.

En Brasil, se trata de la presa de Itaipú en el río Paraná, en la frontera con Paraguay, que se describe como un "proyecto gigantesco", mientras que en Argentina es la presa de Yacyretá, también en la frontera con Paraguay, que ha sido descrita como un "monumento a la corrupción". Uno de los proyectos centrales apoyados por el Banco Mundial es la tristemente célebre presa de Sardar Sarovar, en la India, "*la mayor de un enorme programa de construcción que pretende abarcar 30 grandes presas, 135 presas de tamaño medio y 3.000 presas pequeñas, así como redes de ca-*

nales con una longitud total de 80.000 kilómetros. El plan prevé el reasentamiento de catorce millones (!) *de indios* [...]" (von Laak 1999, P. 112). Este proyecto, acompañado de protestas a escala mundial, es incluso superado por la construcción de la presa china de las Tres Gargantas en el río Yangtsé, de imprevisibles consecuencias ecológicas, donde los desplazados también se cuentan por millones. Proyectos similares también se han iniciado en África.

Sin embargo, a diferencia de la Unión Soviética estalinista, en la mayoría de los casos ni siquiera hay un realojamiento digno de ese nombre, sino que los habitantes de las zonas sumergidas se ven obligados a viajar rumbo a la nada; la ayuda financiera nacional e internacional, supuestamente destinada a la reconstrucción de la vida en otros lugares —la cual es de por sí de una dimensión ridículamente diminuta—, desaparece en los bolsillos de las administraciones corruptas que, como los proyectos de los dinosaurios, son en sí mismos una expresión de la miseria económica. Incluso en la asamblea anual del Banco Asiático de Desarrollo (BAD), en mayo de 2000, hubo protestas callejeras contra los proyectos de irrigación realizados a costa de la población: "*Según el profesor Kazuro Sumi, de la Universidad de Niigata (Japón), el Banco de los Asiáticos debería dejar de producir más y más refugiados del desarrollo mediante proyectos mal concebidos que implican el desplazamiento de las poblaciones locales*" ("Handelsblatt", 8.5.2000). El estalinismo "desarrollista" del Banco Mundial, y de instituciones afines, de potentados megalómanos de la crisis y de algunos capitalismos de Estado aún subsistentes es tan bueno para producir sus categorías

de refugiados como el curso absolutamente normal de la competencia en el mercado global.

Con frecuencia, los motivos de la huida se mezclan, cuando la gente es golpeada simultáneamente por varias plagas apocalípticas del sistema capitalista global. Pero incluso si dejamos de lado la huida masiva en el sentido propio de la palabra, podemos observar una migración laboral a escala mundial, desde la periferia hacia los centros. Según datos de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en Ginebra, hoy en día hay más de 120 millones de personas que trabajan fuera de su país de origen: "*En un mundo hecho de ganadores y perdedores, estos últimos no desaparecen simplemente del mapa, sino que se buscan un nuevo país*" (Stalker, 2000).

Incluso sin catástrofes directas que obliguen a la gente a huir, la escandalosa disparidad de la riqueza en un mundo degradado por el capitalismo hace que la gente se mueva: "*Los salarios más altos tienen el efecto de un imán, a pesar de todas las diferencias culturales, lingüísticas y geográficas. Así, los trabajadores mexicanos ganan en Estados Unidos $276 dólares a la semana, mientras que en su país de origen reciben apenas $31 dólares. Los trabajadores indonesios deben darse por satisfecho con $0,28 dólares al día en su país de origen, mientras que en la vecina Malasia sus salarios se disparan hasta los 2 dólares diarios*" ("Handelsblatt", 2.3.2000). Incluso dentro de los sectores de los salarios de miseria existe también una disparidad, tanto a nivel global como en cada región del mundo, que conduce fatalmente a las migraciones masivas.

Si a los que trabajan oficialmente en el extranjero le sumamos los ilegales, los movimientos migratorios

internos y los refugiados de diversas catástrofes, en este momento más del diez por ciento de la humanidad está en movimiento, para salvarse de las consecuencias del terror económico y de los procesos derivados del mismo.

Imperialismo de exclusión: muros y bandas de la muerte al estilo liberal

Son las masas de refugiados de las guerras civiles, de la miseria y de "la economía" las que despiertan el imperialismo excluyente de Occidente. De este modo, la implosión global de la relación del capital y su apropiación imperial del mundo sale definitivamente a la luz. Si en su pasada historia de ascensión e imposición, el capitalismo era insaciable en su hambre de carne humana, que aún trataba de descubrir en los más recónditos lugares del mundo para incorporarla a sí mismo mediante el "trabajo", ahora se asemeja a una criatura cancerosa que ha perdido el apetito y que, atormentada y sumergida por el objeto de su antigua codicia que ya no puede tragar ni digerir, éste le infunde miedo y repulsión.

Es un hecho que, desde el punto de vista del viejo imperialismo de expansión nacional, el concepto inverso de un imperialismo de exclusión, que se presenta como defensivo, habría parecido simplemente absurdo; pero, en términos ideológicos, siempre se puede detectar un cierto recurso a un modelo de ideas procedente de los albores del siglo XX, que en su momento sólo tuvo la relevancia de un trasfondo. Como tantas veces en la historia de la ideología burguesa, en ella los deseos de despojo y explotación del imperia-

lismo y el colonialismo occidentales se proyectaban sobre sus víctimas de una manera tan agresiva como alucinante, para hacer que el propio comportamiento pareciera una especie de "defensa preventiva" contra un adversario que podría estar en el futuro en una posición de superioridad. Tanto en el mundo anglosajón como, sobre todo, en Alemania, el discurso popular del "peligro amarillo" procedente de Asia, del que se decía que amenazaba con invadir Europa y Norteamérica, como las hordas de jinetes mongoles en el pasado, encajaba en este marco. También se atribuyó repetidamente a los "jóvenes pueblos africanos" una peligrosa vitalidad y una fuerza de cadera que podía hacer parecer obsoleto al "hombre blanco" que se afeminaba en el lujo procedente de su conquista del mundo. La obra de Oswald Spengler *La decadencia de Occidente* está repleta de motivos de este tipo con rasgos míticos.

La conversación de café y los medios de comunicación actuales hablan de que "el barco está lleno" y, tal como en la pseudo-teoría de Huntington sobre *El choque de civilizaciones*, se enmarcan claramente en el contexto de estos motivos ideológicos. Y hoy, a diferencia del pasado, las masas del Tercer Mundo y de la periferia europea están realmente a las puertas del centro capitalista. Simplemente no se trata de "pueblos conquistadores", maleducados y belicosos, como en las fantasías idiotas de los viejos ideólogos capitalistas, sino de masas de empobrecidos, producidos y escupidos por el sistema mundial capitalista, los lazarillos del hambre, el sida y la violencia, así como los mafiosos posmodernos de las regiones colapsadas, que se convierten en em-

presarios de riesgo, cuyo radio de acción se extiende hacia Occidente.

Hay algo terriblemente miserable y al mismo tiempo banalmente realista en el hecho de que las masas humanas, que llegan en oleadas sucesivas, sean consideradas como una amenaza fundamental, y, repelidas administrativamente. Aquí, los temores irracionales a los "extraños" que llegan de la crisis mundial creada por ellos mismos se mezclan con intereses competitivos perfectamente banales (por ejemplo, en los mercados de trabajo) y con motivos de "seguridad interna" con respecto a la creación de guetos, conflictos callejeros, criminalidad masiva, etc.

Tal como en el pasado de las potencias de la expansión nacional-imperial, en este contexto se afirma un interés común más o menos difuso de competencia y dominación chovinista de los asalariados y de los beneficiarios del bienestar, de la gestión de las grandes empresas y de la clase política occidental contra las masas del Este y del Sur global que, sin embargo, en las condiciones actuales, ya no tiene como objetivo la incorporación, sino precisamente la exclusión.

Este carácter defensivo y asesino es evidente hasta en el discurso ideológico y cultural: incluso en el caso de los radicales de derecha más vulgares y los neonazis, ya no se habla del "espacio vital del Este", de las "zonas de influencia" nacionales, de las anexiones coloniales o paracoloniales, etc. Estas imaginaciones, antaño eficaces, de una autoafirmación nacional expansionista se han convertido en su contrario, una ideología de cierre y exclusión, por ejemplo en eslóganes como "Alemania para los alemanes", "Austria para los austriacos", "Francia para

los franceses", etc., o "Alemania primero" ("Austria, Francia, etc., primero")[2].

En el cierre relativo a los flujos de refugiados y a las migraciones de la miseria, estas consignas se han convertido en la doctrina general del Estado en Occidente y en el consenso dentro de la OTAN, aunque menos en un sentido estrictamente nacionalista que en un sentido regional, refiriéndose al centro capitalista en su conjunto. Esta evolución se refleja en la expresión que se ha hecho corriente de "fortaleza europea" o "fortaleza norteamericana". En efecto, estas dos partes del centro han empezado a construir en las dos últimas décadas una especie de muralla china, o frontera fortificada, a imagen y semejanza del *limes* romano.

En Estados Unidos, este "telón de acero" se dibuja en la frontera con México como línea de demarcación del espacio latinoamericano. Aunque México y Estados Unidos están oficialmente unidos a Canadá en una zona de libre comercio (el TLCAN[3]), esta lógica, por parte de los EE.UU., no se aplica en absoluto a un "libre comercio de fuerza de trabajo". A diferencia de la zona comercial de la UE, que incluye la libre circulación de trabajadores y, por tanto, se define como congruente con la relación de inclusión y exclusión, en la frontera sur de EE.UU. esta relación se corta por la mitad en la propia unión económica oficial. Sólo hay interés en las "fábricas de desatornilladores" y en el trabajo barato en las zonas fronterizas mexicanas ("*maquiladoras*"), mientras que se impide por

2 Robert Kurz anticipa aquí en casi una década el programa del gobierno de Donald Trump: *America first*. [N. del T.]

3 También conocido por su nombre en inglés NAFTA. [N. del T.]

todos los medios la migración masiva a California. Por eso también las clases políticas de EE.UU. y Canadá reaccionan con frialdad e incluso con irritación a todas las iniciativas mexicanas, la última de las cuales fue lanzada por el presidente Vicente Fox, para ampliar el TLCAN a una unión económica cohesionada a imagen y semejanza de la UE.

Y los medios de exclusión son drásticos. Todas las noches, la policía fronteriza estadounidense organiza auténticas cacerías humanas, apuntando a los "malos" con focos, sensores y perros. Las fortificaciones fronterizas de Estados Unidos a lo largo de la frontera con México se están fortificando cada vez más, literalmente a imagen de aquellos muros fronterizos con los que los imperios trataban de cerrar el paso a los intrusos en la antigüedad clásica y en otros lugares: "*Desde el inicio de la 'Operación Guardián' a finales de 1994, las autoridades estadounidenses han transformado la línea en una amplia y árida franja fronteriza. Las nuevas instalaciones recuerdan al visitante europeo el lúgubre recuerdo de tiempos pasados: el Muro de Berlín, las franjas de la muerte y los focos que iluminan todo como si fuera de día. Las excavadoras siguen arrasando la franja que va desde la costa del Pacífico, a lo largo del lecho del río fronterizo cementado y los nuevos distritos industriales, hasta el interior montañoso. Sobre la línea fronteriza, unidades del ejército (!) de los Estados Unidos han colocado una primera barrera de acero —de una longitud de cuarenta y cuatro millas— contra el ejército de desesperados que viene del Sur. Las planchas de acero, procedentes de los restos de la Guerra del Golfo, se han alineado en un tabique de unos tres metros*

de altura y de color rojo óxido. Detrás se abre una franja de cincuenta a cien metros de ancho, equipada con conjuntos de potentes reflectores y despejada de toda vegetación. A lo largo de la zona central de Tijuana sigue la 'pièce de résistance' de la fortificación fronteriza, de al menos dos kilómetros de longitud: columnas redondas de cemento, apretadas unas contra otras, coronadas por una malla de acero, forman un obstáculo difícil de superar de unos cinco metros de altura" ("Neue Zürcher Zeitung", 8.7.1998).

Sólo en el año 2000, las tropas fronterizas estadounidenses, cuyo equipamiento se reforzó con un coste de tres mil millones de dólares, detuvieron a casi medio millón de personas que intentaban cruzar la frontera ilegalmente. El número de muertos en la frontera sur de Estados Unidos no para de crecer; en el primer trimestre de 2000, por ejemplo, más de doscientas personas que intentaban inmigrar perdieron la vida huyendo de los cazadores de cabezas uniformados: las causas de la muerte no son sólo las insolaciones y la hipotermia, sino que también se han dado casos de migrantes obligados a arrojarse al río Tijuana o sometidos a graves maltratos.

En ese contexto, a la crueldad oficial de las tropas fronterizas se suma la justicia por la propia mano impartida por los propietarios de granjas y ranchos cercanos a la frontera en el lado estadounidense, que se han agrupado en una racista "liga de ciudadanos preocupados" y que, armados hasta los dientes, organizan sus propias cacerías de fauna humana proveniente del Sur: "[...] *'Esos marginales no tienen nada que hacer, ni en mi tierra, ni en Estados Unidos', bromea Robert Barnett, de cincuenta y siete años.*

El ganadero [...] *advierte, sin dejar lugar a equívocos: 'Estoy realmente decidido a quitar vidas'. David Stoddard también ha reforzado su arsenal. El policía retirado tiene dos perros de combate en su terreno y posee media docena de rifles. 'Mi casa es mi castillo', dice Stoddard, "cualquiera que quiera entrar aquí por la fuerza está solicitando pasar de esto a algo mejor* [...]" ("Der Spiegel", 7/2001).

Con eso basta para saber que significa la libertad de movimiento democrático del Occidente liberal y su poder hegemónico. Sin embargo, los "visitantes europeos" no necesitan viajar a la frontera sur de EE.UU. para sentir el recuerdo de aquellos "tiempos pasados", del muro y la franja de la muerte de la antigua RDA. También pueden tener esa experiencia en la puerta de su casa. La "fortaleza Europa" se encuentra cercada por dos frentes regionales globales, utilizando una "cortina de hierro" contra los refugiados de guerra y los migrantes de la miseria: por un lado, a lo largo del Mediterráneo, contra el Magreb norteafricano y Oriente Medio; por otro, en las fronteras orientales de la UE, contra Europa del Este y Asia Central.

En el Mediterráneo occidental España, con sus guardacostas y su policía fronteriza fuertemente armada, es el Estado de primera línea contra las masas de inmigrantes procedentes del norte de África. El Estrecho de Gibraltar y los enclaves españoles en territorio norteafricano se consideran zonas críticas: "*El verano de 2000 será turbulento en la encrucijada entre África y la Comunidad Europea, el sueño de los que buscan una vida mejor. Ya a mediados de agosto, las autoridades andaluzas habían registrado más refugiados que en todo 1999* [...] *Sólo en Ceuta, al igual*

que en Melilla, enclave español en Marruecos, la policía detuvo a 3.000 de los llamados 'indocumentados', lo que supone un aumento del cincuenta por ciento con respecto al año anterior, a pesar de que ahora se ha levantado una costosa valla con vigilancia electrónica en la línea de demarcación" ("Süddeutsche Zeitung", 26.8.2000).

En el Mediterráneo oriental, es sobre todo Italia la responsable del "Muro de Berlín" de la UE. No se olvidan las imágenes del carguero, sobrecargado de refugiados albaneses, que encalló en la costa adriática, cerca de Bari, a mediados de los años 90: junto a las playas turísticas, hordas humanas formadas por cuerpos sucios y medio muertos de sed, que pronto fueron recogidos por la policía de inmigración. En el mar Adriático, estas tragedias se han convertido en el pan nuestro de cada día. Los guardacostas italianos emprenden una caza sistemática de los desesperados que llegan a la costa como insolventes "no deseados" procedentes de las regiones devastadas por la guerra del sureste de Europa, Anatolia y Asia central. De vez en cuando, incluso pueden permitirse el lujo de hundir un barco de refugiados "por error". En cuanto a los que se ahogan miserablemente, nadie los ha contado.

Tanto para la UE como para la OTAN, la zona del Mediterráneo se define hoy sobre todo por esta estrategia de cierre: "*La evolución demográfica de muchos de los Estados del sur y el este del Mediterráneo y las sombrías perspectivas de futuro de las mayorías de población cada vez más jóvenes, producen un elevado potencial migratorio que se dirige principalmente hacia Europa. Si, además, los conflictos y las crisis que*

ya existen en muchos de estos países se convierten en conflictos abiertos, cabe esperar que a los emigrantes por motivos económicos se sume un gran número de refugiados de la guerra y las guerras civiles" (Jacobs/ Masala 1999, P. 31).

La definición estratégica referida a estas tendencias ya no obedece a la lógica de la disputa entre potencias capitalistas por el dominio del Mediterráneo, como en las épocas de la lucha policéntrica y bipolar por la hegemonía mundial, sino a las premisas de un imperialismo de seguridad y exclusión que abarca todo Occidente. En este sentido, "*se puede constatar que no es intención de la OTAN ni de la UE volver a convertir el Mediterráneo en un 'Mare Nostrum', es decir, en una zona de influencia de la política europea y transatlántica estructurada hegemónicamente. Sin embargo, la intención es transformarla en un 'Mare Securum', es decir, una zona fronteriza que, en un futuro previsible, no implique riesgos de seguridad para el desarrollo de las sociedades de los Estados europeos y de los EE. UU.*" (Jacobs/Masala 1999, P. 37).

El bloqueo naval, como "cortina de hierro" contra los refugiados, se ha convertido entretanto también en una costumbre democrática al otro lado del mundo, en Australia; este asunto entró drásticamente en el campo de visión de la opinión pública mundial con el drama de los refugiados ocurrido a finales de agosto de 2001 frente a la isla de Navidad. Después de que el portacontenedores noruego "Tampa" rescatara a 438 refugiados —en su mayoría afganos— que se encontraban en apuros en alta mar, y se fundieran en el Pacífico frente a la isla de Navidad, que pertenece a Australia, tanto este país como los estados vecinos,

e incluso Noruega, se negaron a acoger a los náufragos. El capitán y la tripulación del "Tampa" que, por falta de equipamiento adecuado, eran completamente incapaces de atender a los refugiados (entre ellos muchos niños y algunas mujeres embarazadas) y de mantenerlos, fueron vergonzosamente abandonados a su suerte. Mientras muchas personas, hacinadas en un espacio reducido, caían enfermas de diarrea y se producían condiciones higiénicas indescriptibles a bordo, se inició un indigno juego de intercambio entre los Estados sobre lo que debía hacerse con ellos.

El Primer Ministro de Australia, Howard, en lugar de facilitar algún tipo de ayuda, hizo que el "Tampa" fuera asaltado por tropas de élite equipadas para la guerra con el objetivo de mantenerlo fuera de las aguas territoriales del país. Mientras los hombres entre los refugiados iniciaban una huelga de hambre y amenazaban en su desesperación con el suicidio en masa, Howard utilizó a los fugitivos del reino de pesadillas de los talibanes como ejemplo para adoptar, en su habitual estilo democrático, una postura amenazante contra los "flujos humanos": "*Canberra prometió enviar alimentos y medicinas al 'Tampa', pero no se mostró apresurada en actuar. El martes, Howard había dicho que era una de las situaciones más complicadas de la historia reciente de Australia. En su opinión, el país parece estar perdiendo el control sobre el flujo humano que le llega. Dijo que era el momento de adoptar una postura intransigente porque los 'supuestos refugiados' estaban tratando de presionar a Australia*" ("Neue Zürcher Zeitung", 30.8.2001).

La única consecuencia del drama resultó ser un refuerzo militar de la burocracia fronteriza australiana

y de sus cazadores de cabezas: "*Howard anunció* [...] *un refuerzo masivo de los controles fronterizos de Australia. Con efecto inmediato se ha decidido desplegar cinco barcos patrulleros más y cuatro aviones de vigilancia para bloquear la amplia frontera del norte de Australia*" ("Neue Zürcher Zeitung", 3.9.2001). Así, por analogía con EE.UU. y la UE, se habla ahora de una "fortaleza Australia" que, tanto allí como aquí, obtiene mayorías democráticas por motivos claramente chovinistas. "La población", dice el relato de un corresponsal en el continente australiano, "*considera que la posición del país, como isla dotada de una situación considerablemente acomodada en un 'mar de pobreza', está en entredicho*" (Astbury, 2001).

Así, la línea dura de Howard cuenta con una aprobación masiva: "*Por fin los australianos vuelven a apoyar a su gobierno casi sin excepción* [...] *'Patéales el culo y húndelos' es el lema que se escucha incluso con fuerza desde los altavoces de la radio*" (Wälterlin, 2001). Subido a la ola de esta simpatía infernal, el gobierno podría incluso presumir de haber dado "orgullosamente" el ejemplo. Sin embargo, si este cinismo se denomina "política de implacabilidad" (Wälterlin, 2001a) en la prensa europea, es pura hipocresía. Después de todo, la UE no puede ser superada en el Mediterráneo cuando se trata de una "política de implacabilidad". Sólo unos días después del drama del "Tampa" (los refugiados fueron finalmente llevados a Nueva Zelanda y, en parte, hacia una inhóspita isla del Pacífico), España ha acusado al gobierno marroquí de "laxitud" con respecto a los inmigrantes ilegales, que se embarcan en su dirección desde las playas marroquíes.

Todavía hay otro aspecto bajo el cual la tragedia del "Tampa" se refiere a la hipocresía de los demócratas unidos. Porque incluso en los océanos la humanidad está dividida de una manera nunca antes vista, en pobreza extrema y riqueza obscena. A los *boat people* de la miseria se suman los *boat people* de la riqueza de la crisis; ambos huyen, uno de las catástrofes del capitalismo, el otro de la imposición de su fortuna, adquirida con los medios del capitalismo, y de las consecuencias sociales de su forma de ganar dinero: "*Mientras tanto, ya se está formando una sociedad de dos clases, incluso en los océanos, con la diferencia entre pobres y ricos. Hoy en día se están construyendo enormes barcos de lujo, en los que una persona puede comprar un apartamento, para tener un domicilio fiscal en alta mar —aldeas flotantes de alto lujo, que ya no necesitan muros para librarse del resto del mundo, sin ser comunidades cerradas como en EEUU. Oasis fiscales móviles de los privilegiados, que navegan de puerto en puerto, siempre con la absoluta certeza de ser atendidos allí con toda simpatía. Para los refugiados, el carguero 'Tampa' es una enorme prisión de la que es imposible escapar. Sin embargo, para los futuros habitantes de la otra clase, el océano se convierte en el garante de su total libertad de cualquier responsabilidad social, un paraíso en medio de la tierra de nadie. Pero ¿qué pasaría si precisamente ese barco de lujo tuviera que salvar a los refugiados de un naufragio —y esa es su obligación— y no el 'Tampa'? ¿Pondrán los nuevos ricos nómadas a disposición sus hermosos apartamentos? ¿O no apelarían, contra los intrusos, a la ayuda de las armadas de guerra de aquellos estados a los que previamente han concedido pocos o ningún ingreso fiscal?*" (Steinberger, 2001).

La misma cacería humana que existe en la frontera sur de Estados Unidos, en aguas australianas y en el Mediterráneo tiene lugar en la frontera oriental de la UE a lo largo del río Oder y en la frontera checa. En este caso es la *Bundesgrenzschutz* [Guardia Federal de Fronteras] de Alemania la que persigue a los inmigrantes y refugiados, utilizando perros, coches patrulla y focos de búsqueda, y no es un poco más comedida en su trato que sus colegas de la policía de las fortalezas en los otros "telones de acero" del capitalismo democrático, como demuestran numerosos ejemplos: "*El trágico accidente ocurrió a finales de julio de 1998 cerca de la ciudad sajona de Freiberg, cerca de la frontera checa. Dos docenas de refugiados albaneses de Kosovo intentaron cruzar la frontera exterior de Schengen, fuertemente vigilada, en una furgoneta de transporte. El vehículo sufrió el accidente en una curva cuando era perseguido a gran velocidad por los guardias fronterizos federales alemanes (BGS). Siete personas murieron en el lugar del accidente. Más de veinte personas fueron ingresadas en los hospitales* [...] *A las puertas de Freiberg tenía lugar en esos días el campamento fronterizo de la campaña 'Nadie es ilegal'. Hubo una manifestación y varios intentos de organizar el apoyo a los heridos* [...] *pero la BGS vigiló el hospital como si fuera una prisión. Los elementos de la guardia fronteriza habían acordado con el jefe médico, el departamento de orden público de la ciudad y otros dignatarios locales las medidas para garantizar el aislamiento de los heridos, sin que hubiera ninguna base legal para ello* [...] *Este suceso es un ejemplo de cómo el derecho a tener derechos se debilita territorialmente o incluso se suspende. En la zona fronte-*

riza, que por ley tiene treinta kilómetros de ancho, los refugiados, cuando son capturados, tienen pocas posibilidades de presentar una solicitud de asilo y se encuentran bajo la amenaza de ser expulsados inmediatamente al país vecino [...]" (Dietrich, 2000).

También es significativo que, en estas regiones fronterizas del este de la República Federal de Alemania —en concreto en la ciudad de Zittau—, los taxistas se exponen a ser perseguidos penalmente si transportan hacia el interior del país a personas que puedan haber cruzado la frontera ilegalmente, es decir, tienen que tomar una decisión en función de la cara del cliente. Aquí, todo un grupo socioprofesional es reclutado a la fuerza como cazadores de humanos y denunciantes por obligación. Evidentemente, la situación en la frontera de Austria con Hungría y Eslovenia no es mejor. La policía austriaca, en cualquier caso, notoria por su potencial racista y su afición a los correspondientes abusos, no tiene nada que envidiar a sus colegas de la RFA, España e Italia en cuanto a la brutalidad con la que tratan a personas despojadas de derechos y amordazadas.

No cabe duda de que las guerras balcánicas de la OTAN no sólo se llevan a cabo en interés del imperialismo occidental de la seguridad, sino también (e incluso principalmente) en el contexto del imperialismo occidental de la exclusión. Ya a principios de los años 90, el "Handelsblatt" dio la alarma sobre la "frontera del bienestar": "*Europa está amenazada en sus flancos oriental y meridional con ser invadida por una nueva migración de pueblos*" (Habicht, 1992). Una década más tarde, se identificó el principal foco de migración ilegal en los años 90 diciendo: "*Los Bal-*

canes se están convirtiendo en el flanco abierto de la 'fortaleza Europa' [...]" ("Handelsblatt", 15.2.2001).

Con el Acuerdo de Schengen, que entró plenamente en vigor en 1995, se estableció la libertad de circulación dentro de la UE; los medios de comunicación democrático-capitalistas, hipócritas como siempre, celebraron la supresión de las barreras y los controles fronterizos como un supuesto avance que marcaría una época, una superación del estrecho pensamiento nacionalista. Pero en el acuerdo de Schengen, la libertad de circulación en el interior está expresamente vinculada al control reforzado y, de hecho, embrutecido de la frontera exterior común, para oponerse a la libertad de circulación respecto a las masas de medio-humanos y no-humanos "del exterior", es decir, por fuera de la capacidad de reproducción capitalista.

Sin embargo, la UE se esfuerza cada vez más por ampliar la terrible frontera de su capitalismo excluyente y por trasladar el trabajo sucio a los países vecinos para empañar lo menos posible la imagen del idilio democrático. La política de asilo, en particular, se esfuerza por dejar el problema en manos de los Estados fronterizos, fuera de la UE. Todos los países candidatos a la adhesión procedentes de Europa del Este tuvieron que comprometerse en los tratados a "readmitir" a los solicitantes de asilo y a los inmigrantes ilegales que habían entrado por su territorio y que habían sido rechazados en Alemania o en Europa Occidental, es decir, a hacer suya la problemática del tratamiento de estas personas.

En este contexto, la Comisión Europea y, sobre todo, el gobierno de la República Federal de Alemania —como principal defensor de la llamada amplia-

ción de la UE hacia el Este—, trabaja con una presión indisimulada para que los candidatos a la adhesión más esperanzadores, que son Polonia, la República Checa y Hungría, sean ya los puestos de avanzada de su capitalismo excluyente: "*En la Comisión Europea, por tanto, circulan pensamientos sobre una guardia de fronteras europea, que podría incluir a funcionarios de los nuevos y antiguos Estados miembros* [...] *La Comisión sigue esperando una respuesta convincente del Gobierno polaco a la pregunta de cómo piensa proteger mejor la permeable frontera con Bielorrusia y Ucrania* [...] *¿Habrá en el futuro patrullas mixtas de policías fronterizos de los actuales Estados de la UE con colegas lituanos, polacos o húngaros en las fronteras exteriores polacas y de otros países comunitarios? La idea de que los agentes de la guardia fronteriza federal alemana puedan patrullar la frontera oriental despierta terribles recuerdos en Polonia, incluso más de medio siglo después del final de la Segunda Guerra Mundial* [...]" (Bünder/Friedrich, 2000).

Para anticiparse a esa presión descarada, los gobiernos de los países candidatos se esfuerzan cada vez más, incluso ahora, por mostrar la dureza deseada en la "defensa avanzada" de la "fortaleza Europa" en sus fronteras orientales. Todo esto tiene consecuencias desagradables para la "libertad de movimiento" dentro de Europa del Este, que ahora está dividida de una nueva manera: "*Cuando la gente de Lemberg* [Lviv], *la antigua metrópolis de Ucrania occidental, quiere visitar a sus amigos y parientes en la ciudad polaca de Przemysl, a cien kilómetros de distancia, el viaje es largo* [...] *la frontera entre los dos países se ha convertido en los últimos cuatro años en un baluar-*

te impenetrable. Las alambradas y las patrullas de perros están diseñadas para mantener alejados a los inmigrantes ilegales, los helicópteros de la policía sobrevuelan constantemente la línea verde y los camiones y autobuses son rastreados en los pasos fronterizos. Para los habitantes de la zona fronteriza, este disgusto tiene un nombre significativo: el telón de Bruselas (!) [...] *También en las fronteras orientales de Eslovaquia y Hungría la situación es similar a la del sureste de Polonia. Incluso los checos cierran con llave su frontera oriental con Eslovaquia, país co-candidato a la UE, a pesar de que, en la época checoslovaca, es decir, hasta hace ocho años, esta frontera era tan invisible como una frontera entre estados federales alemanes* [...]" (Oztowics, 2000).

Los países candidatos del este mejor situados para entrar en la UE, que se ven así humillados y degradados, se esfuerzan por demostrar su buen comportamiento ante la UE adoptando una línea dura contra los territorios orientales. Así, en julio de 2001, el Primer Ministro rumano escribió en un piadoso artículo en el "Frankfurter Allgemeine Zeitung"*: "Rumanía comprende la preocupación de los Estados miembros de la UE por el creciente problema de la delincuencia organizada transfronteriza y la inmigración ilegal. También entendemos que, debido a su situación geográfica en las inmediaciones de los Estados sucesores de la antigua Unión Soviética, Rumanía ha sido considerada hasta ahora más como una causa de estos problemas que como un socio de la UE. Sin embargo, en los últimos meses el Gobierno rumano ha demostrado que el país sabe cómo mantener la seguridad de sus fronteras* [...] *La ley de asilo de Rumanía se ha*

adaptado a las normas de la UE. Así es como Rumanía se prepara para que su frontera oriental se convierta en la frontera exterior de la UE. La reintroducción de la obligatoriedad del pasaporte para los ciudadanos de la República de Moldavia que viajen a Rumanía no fue una decisión fácil, ya que la lengua materna de dos tercios de los habitantes de nuestro país vecino es el rumano y, además, existen vínculos históricos y culturales muy estrechos entre ambos Estados [...] *En los últimos meses, con un importante apoyo de expertos alemanes y a imagen y semejanza de los Estados miembros de la UE, la policía de fronteras de Rumanía se ha dotado de una nueva estructura organizativa. Se han desplegado dos mil agentes adicionales para asegurar la frontera. Con recursos del programa Phare de la UE, y con el apoyo de algunos Estados de la UE, se ha mejorado sustancialmente el equipamiento técnico de la policía de fronteras. El nivel de seguridad fronteriza se está acercando al estándar de la UE* [...] *Al prepararse para la adhesión a la UE, Rumanía está pasando de ser un país de origen y tránsito de inmigrantes ilegales a convertirse en un escudo contra ellos*" (Nastase, 2001).

De forma igualmente repugnante y sumisa se comporta Ucrania, que también quiere mostrar la "seriedad" capitalista en las normas de exclusión hacia los refugiados y las mafias transnacionales, aunque algunos acusan a su propio jefe de Estado de atentar contra la vida de sus propios ciudadanos: "*Más o menos abiertamente, los esfuerzos de Ucrania se dirigen a que la futura frontera exterior de la UE no sea la frontera occidental con Polonia, sino la frontera oriental con Rusia*" (Wehner, 2000). El comportamiento de

las tropas fronterizas ucranianas se ha embrutecido a la par; con el apoyo democrático alemán, por supuesto: "*En la frontera occidental, el año pasado en la provincia de Lemberg se interceptaron más de setecientos inmigrantes ilegales, en los montes Cárpatos, donde la frontera es más fácil de cruzar, unos cinco mil. La mayoría vienen de Sri Lanka, Bangladesh, Afganistán, algunos de Chechenia* [...] *La calidad del alojamiento de los refugiados en Ucrania es catastrófica. Según los informes de los empleados de la Cruz Roja, en Lemberg hasta veinte refugiados están encerrados en una habitación de doce metros cuadrados en un cuartel de las tropas fronterizas. En invierno, cuando no había suficientes habitaciones, decenas de refugiados eran encerrados en una tienda de campaña sin calefacción* [...]" (Wehner, 2000).

Es inconcebible el descaro con el que el discurso occidental puede excitarse, incluso más de una década después de la caída del "muro de Berlín", hasta el punto de derramar litros de lágrimas de cocodrilo sobre esta "frontera inhumana", mientras no se avergüenza de pedir un "muro y alambre de espino" contra los "no deseados". Entonces, de repente, ya no es un "muro de la vergüenza" sino un "baluarte democrático" contra los humillados y oprimidos del sistema mundial capitalista.

Así, el PDS, como partido sucesor del antiguo partido estatal de la RDA responsable de la construcción del muro —el SED—, se ejercita en disculpas avergonzadas. Dice que ningún Estado tiene derecho a restringir la libertad de circulación de las personas y encerrarlas en su territorio nacional. Esta reverencia democrática no es, al parecer, más que un gesto de

insinuación para ganar el billete al "arco de la gobernanza", y poder "asumir parte de la responsabilidad" de la nueva construcción de un muro mucho más grande en el Este (sobre el que, en el contexto de todo el "debate sobre las disculpas", no se gasta evidentemente ni una sola palabra).

En lo que respecta a la maravillosa libertad de circulación, en última instancia no hay ninguna diferencia fundamental entre encerrar a la gente o excluirla utilizando la violencia y las fortificaciones, si la cacería de humanos se dirige a los refugiados ilegales hacia el exterior o hacia el interior. Si se quiere entrar en una discusión sobre la construcción de un muro, la legitimación de la RDA era aún mejor: la burocracia del capitalismo de Estado quería evitar que la RDA gastara su tiempo en contar los enormes costes de formación de médicos, ingenieros, científicos, etc., como una pérdida de tiempo porque los especialistas recién formados se irían a Occidente con sus conocimientos en el equipaje. Esto supuso una enorme transferencia económica a la República Federal a coste cero. Y los expertos querían, por supuesto, al margen de toda justificación ideológica, vender mejor en Occidente su capital humano libremente adquirido. Si el término despectivo "refugiado económico" tiene algún lugar, es con especímenes como estos. El "muro de Bruselas", en cambio, se dirige contra las migraciones de seres humanos despojados, provocadas por el terror económico global del capitalismo competitivo; su legitimación es aún más mezquina que la del "muro de Berlín".

Cuanto mayor fue la afluencia y más duras las medidas de separación en el transcurso de los años ochenta y noventa, más se convirtió la "ayuda a la

huida" en un negocio global, ejercido profesionalmente, otra desafortunada analogía con la historia del "muro y la alambrada" entre la RDA y la RFA. Sin embargo, si los miembros de las organizaciones de rescate del Muro de Berlín, que a menudo no carecían de codicia, fueron celebrados en su día como héroes en Occidente, los llamados "sindicatos de contrabandistas" se consideran ahora organizaciones criminales de la peor calaña, aun cuando en principio no se diferencian de sus predecesores en el muro entre las dos Alemanias, aunque a una escala mucho mayor y de forma puramente comercial, completamente desprovistos de cualquier máscara ideológica de libertad.

El negocio del contrabando es ahora multimillonario a escala mundial, literalmente una especie de tráfico humano, con el acuerdo por la fuerza de la necesidad de la mercancía humana, cuyo único propósito es, después de todo, poder vender su propia piel en los mercados laborales del capital occidental. A cambio de unas esperanzas a menudo ilusorias, los refugiados, que ya no tienen perspectivas en su país de origen arruinado por la ley de la competencia del mercado mundial, se ven generalmente privados de los ahorros de toda su vida. En Albania y otros puntos de partida, como Bosnia-Herzegovina, los contrabandistas acorralan a sus "clientes" como si fueran ganado, con las armas en ristre; y si, al cruzar el Adriático, aparecen los guardacostas italianos —que no son nada divertidos—, los refugiados son simplemente obligados a saltar por la borda, en parte con una pistola apuntada en la cabeza.

La otra odisea, por vía terrestre, consiste en el hecho de que los contrabandistas esconden su carga

humana hacinada en contenedores montados en camiones, como todos los que atascan las grandes vías europeas gracias a la política de transporte capitalista. Cuando, en el verano de 2000, los funcionarios de aduanas británicos descubrieron los cadáveres de cincuenta y ocho chinos asfixiados en uno de estos contenedores, las lágrimas de cocodrilo de la prensa democrática volvieron a aparecer; lo mismo ocurrió con los informes sobre los niños de familias de refugiados que habían muerto de frío o de agotamiento durante la travesía ilegal de los Alpes. Ahogarse, asfixiarse, morir de frío, ser fusilado o, en el mejor de los casos, acabar en un campo pestilente o en la prisión que precede a la expulsión es la principal perspectiva para quienes dan todo lo que les queda. Este hecho nos permite medir el alcance de la desesperación. Lo peor es pensar que son principalmente las personas jóvenes y activas, a las que les queda algo de solvencia, las que toman este camino lleno de sufrimiento. ¿Cuál será la vida cotidiana de los que se quedan atrás, de los ancianos, de los enfermos y de los que no tienen recursos?

Lo que los hipócritas medios de comunicación democráticos perciben en todo esto nunca es la relación político-económica global de este estado de cosas, sino siempre sólo la "falta de escrúpulos de las bandas de contrabandistas". Una vez más, el efecto se convierte en causa, la apariencia se declara como esencia. Es raro que se escuche una voz crítica, como la del británico Jeremy Harding: "*No es difícil ver por qué los contrabandistas son odiados, tanto por los gobiernos como por la policía y la prensa. Atraviesan las líneas de defensa de Estados Unidos y la fortaleza*

europea y llevan un virus criminal a la tierra prometida de los ricos, una enfermedad que (al menos así lo creemos) tiene sus orígenes muy lejos. Pero cuando, a finales de los años 90, fui testigo del desembarco de cientos de 'clandestinos' en las playas de Apulia, empecé a preguntarme si los contrabandistas son realmente la reencarnación moderna del mal. No dudé ni por un momento de su agudo sentido de los negocios, ni de su falta de escrúpulos a la hora de tratar con vidas humanas, pero —gracias a Adem, a quien conocí en un centro de tránsito para inmigrantes ilegales cerca de Otranto— también aprendí a mirarlos desde otra perspectiva. Adem viene de Pristina [...] *Llegó a Albania por tierra y pagó 1.750 marcos por un asiento en una lancha neumática* [...] *Adem me dijo, en su inglés vacilante y de sonido americano, que los pilotos —llamados 'scafisti'— habían sido 'very good guys', unos rapaces impecables* [...]. *Cuando* [...] *apareció un veloz guardacostas italiano, se esperaba lo peor. En vez de eso, el 'scafisti' y su ayudante habrían dado una vuelta al volante, dejando que su carga cayera en las aguas poco profundas. El barco de la policía se acercó peligrosamente a... Adem estaba convencido de que los 'scafisti' habían corrido un gran riesgo con esta forma de proceder. Aun así, la tipología del filántropo Schindler debe ser una gran excepción entre los contrabandistas* [...] *No obstante, cuando estos especialistas en negocios dudosos chantajean a sus clientes, o los envían a una muerte segura, es sólo una variante de la economía de mercado del desprecio fundamental por la vida humana que experimentan los refugiados por parte de enemigos aún más poderosos, tanto los que los oprimen y persiguen como los que querrían mantener-*

los lejos de las fronteras de su país. Los contrabandistas son simplemente vectores entre los dos polos del desprecio, que se encuentran en el punto de partida y el punto final de la ruta de escape [...]" (Harding, 2000).

Pero esto aún está lejos de ser todo. Porque si queda algo, los últimos ahorros no se quedan sólo en manos de los contrabandistas. Lo que le ocurrió al iraní Nazaki y a su familia es lo mismo que les ocurre a muchos refugiados que caen en manos de la Guardia Federal de Fronteras alemana (BGS): "*Unos contrabandistas comerciales habían llevado a la familia al otro lado de la frontera una tarde de diciembre. Pero cerca del* límite de la frontera fueron detenidos por la BGS. El Sr. Nazaki se exalta visiblemente al hablar de las cuarenta y ocho horas que la familia pasó encarcelada por la BGS. Dice que a nadie le importó su declaración de que no podía volver a Irán [...] *El Sr. Nazaki busca los recibos que un funcionario de la BGS les había dado antes de que los enviaran de vuelta. Los guarda cuidadosamente doblados en una funda de plástico. Hablan de 'servicios de seguridad' y 'costes policiales'. Por la estancia de dos días y el regreso de la familia de cinco personas a la frontera, el BGS retuvo un total de 2600 marcos*" (John, 2000). ¿Cuál es entonces el saqueo más "inescrupuloso" de los refugiados despojados de todo derecho?: ¿el ilegal y antidemocrático, sin recibo, o el legal y democrático, con recibo?

El estado de excepción global

Cuando la soberanía se disuelve, la relación legal y contractual entre los estados también debe disolverse. Así, la forma jurídica burguesa moderna en general,

incluidas las relaciones intraestatales, son puestas en cuestión. Pero esto sólo significa que se pone al descubierto el verdadero núcleo de violencia (y en cierto sentido también de arbitrariedad, aunque nunca del todo sin codificar) del sistema moderno de producción de mercancías y su forma jurídica. Lo decisivo para esta nueva cualidad de la crisis sistémica es que el poder dominante, mientras pretende mantener por todos los medios la validez universal de su principio de realidad, ya no defiende su forma jurídica, sino que viola sistemáticamente su propia ley, llevando así al absurdo la forma jurídica en general, que no representa más que la relación formal entre sujetos fetiches.

La lógica del estado de excepción

Llegados a este punto, es necesario someter este mecanismo de relojería, a su lógica y su origen, a un nuevo examen, esta vez más atento. El concepto clave para ello es el de *estado de excepción*. Como es sabido, el terrible jurista Carl Schmitt, uno de los pensadores más lúcidos y, a la vez, más malignos de la "ideología alemana" en el siglo XX, lleva mucho tiempo atormentando a los predicadores democráticos de la libertad al situar este concepto en el centro del debate entre los especialistas del derecho constitucional, insistiendo en él de forma desalmada. Su obra con el revelador título *Politische Theologie* [*Teología Política*] contiene la famosa y notoria definición de toda la soberanía moderna, incluyendo por tanto también la democracia: "*Soberano es quien decide el estado de excepción. Sólo esta definición puede ajustarse al concepto de soberanía como concepto límite. Pues un*

concepto límite no significa un concepto confuso, como en la terminología poco clara de la literatura popular, sino un concepto de la esfera extrema. Es decir, su definición no puede basarse en un caso normal, sino en un caso límite" (Schmitt, 1985/1922, P. 11).

Al decir esto, Schmitt se refiere a dos puntos decisivos, que pueden ser puestos en juego contra la autocomprensión del Estado de Derecho liberal por parte del positivismo jurídico, como el defendido en su tiempo por el teórico del derecho socialdemócrata Hans Kelsen, al que hoy vuelven a remitirse significativamente posiciones como las de Hardt/Negri, y que ha entrado en general en el sentido común de toda ilusión jurídica. Por un lado, Schmitt invoca un viejo problema de toda la teoría jurídica y constitucional, a saber, el problema de la Constitución: el marco constitutivo del derecho no puede haber venido al mundo por sí mismo por la vía del positivismo jurídico, sino sólo por una "decisión", que no se basa en la verdad y la objetividad, sino en la voluntad, la autoridad y, en definitiva, en la violencia: "*Auctoritas, non veritas facit legem*" [La autoridad, no la verdad, hace la Ley] (Schmitt, ibidem, P. 66).

Por otra parte, este problema constitutivo permanece continuamente latente en la constitución y en cualquier base jurídica, y puede volver a evidenciarse de forma manifiesta, a saber, precisamente en la forma del estado de excepción. De acuerdo con Schmitt, el estado de excepción constituye la verdad original de toda constitución y de todo derecho. Según su concepto, se trata de la supresión de la constitución en el terreno de la propia constitución, es decir, la manifestación de la base verdaderamente autoritaria

consistente en el puro poder de decisión, que es ignorada por la doctrina liberal del Estado de Derecho. En este sentido, Schmitt consiguió llevar su teoría a la eficacia histórica práctica, hasta el punto de que en su libro *Die Diktatur* [*La Dictadura*] (Schmitt, 1961, primera edición 1921) dio la interpretación decisiva del correspondiente artículo 48 de la Constitución de Weimar, estableciendo así el marco de interpretación jurídica para la toma del poder por parte de Hitler.

Al fin y al cabo, como es bien sabido, los nazis llegaron al poder mediante elecciones democráticas, legalmente y a través de una cadena de decisiones en los términos del derecho positivo. Es un hecho que, en el momento de la crisis económica mundial, ellos, como otros partidos, ejercieron la violencia terrorista callejera, utilizando una organización paramilitar, en este caso las SA. Pero, de hecho, no llegaron al poder mediante un golpe de Estado; no tuvieron ningún parlamento disperso utilizando la violencia armada, sino que fueron "juramentados" de acuerdo con el derecho positivo (¡con los votos de los diputados cristianos y liberales!). Todas sus medidas posteriores tuvieron lugar dentro el marco del derecho positivo.

Esta circunstancia siempre ha sido tan desagradable para los apologistas de la democracia y los positivistas jurídicos que han tratado de negarla. La obra clásica en este sentido es *Der Doppelstaat* [*El Estado paralelo*] de Ernst Fraenkel (Fraenkel, 2001/1940). La argumentación es doble. Por un lado se refiere a la constitución del régimen nazi, por otro a su práctica jurídica.

En cuanto a la Constitución, Fraenkel se limita a afirmar que la legalidad de la toma del poder por los nazis es una "leyenda", que fue un "golpe de Estado".

Sin embargo, ese concepto tiene que ser despojado de todos sus atributos (modo de proceder violento, ruptura del orden formal, etc.) para "salvarlo" para la apologética democrática. En términos sustantivos, el argumento de Fraenkel se limita al horizonte temporal del estado de excepción, que admite que podría haberse producido de manera formalmente correcta sobre la base de la Constitución de Weimar: "*Una vez dotados de todas las prerrogativas de poder inherentes al estado civil de excepción, los nacionalsocialistas disponían de los medios para transformar la dictadura constitucional transitoria (destinada a restablecer el orden público perturbado) en una dictadura permanente inconstitucional (para constituir el Estado nacionalsocialista, con las prerrogativas de soberanía ilimitada)*" (Fraenkel, ibíd., P. 56).

Este argumento es débil. En realidad, no da ninguna definición clara en cuanto a la diferencia entre "transitorio" y "permanente"; se trata de una cuestión de discrecionalidad que, en términos formales, sigue situándose dentro del concepto de estado de excepción. El verdadero problema es precisamente la existencia formal pura y dura del estado de excepción en el marco legal, es decir, la posibilidad de la "dictadura constitucional" como tal, hecho que Fraenkel esquiva vergonzosamente. Y en cuanto al contenido, se trata por supuesto de la cuestión de lo que en última instancia debe entenderse por "orden público" y por su "perturbación", cómo se determina todo esto, etc. El verdadero problema, tanto formal como de contenido, del estado de excepción, que se refiere a la esencia y al núcleo de la democracia, es decir, a la esencia y al núcleo de la "soberanía", es ignorado por Fraenkel

precisamente de la misma manera que Schmitt lo sacó a la luz sin contemplaciones. La reflexión democrática queda siempre en segundo plano, mientras que se evita el apriorismo constitutivo.

El argumento de Fraenkel no es mejor cuando se trata de la práctica jurídica del régimen nazi una vez que se ha impuesto. En opinión de Fraenkel, se trataba de un "Estado dual" en la medida en que en el derecho civil todo se ajustaba al derecho positivo en el sentido de un "Estado normativo", mientras que en la "esfera política" reinaba la arbitrariedad de un "Estado de medidas" anómalo. En el contexto de este "Estado de medidas", en su opinión, "*dentro de este sector, el poder del Estado no se maneja de acuerdo con los parámetros del derecho, con el fin de lograr la justicia* [...]" (Fraenkel, ibídem, P. 55).

Este argumento se acerca a la ingenuidad y, además, es falso. En primer lugar, la norma jurídica no es nunca, por supuesto, absoluta, sino que debe dejar un "margen de maniobra para las medidas" en el caso concreto (un margen de discrecionalidad). La "regla de las normas" y la "regla de las medidas" no son una oposición de contrarios, sino las dos caras de una misma moneda. Así, el elemento de "discrecionalidad" está contenido en la propia norma jurídica; de hecho, ya está contenido en el carácter excluyente del derecho como tal. Esta circunstancia lógica se refiere simplemente al carácter dominante de todo derecho, es decir, al carácter fetichista de la forma subyacente de la sociedad, que exige la sumisión a un tipo de relación irracional y que, por tanto, es ya de por sí una relación de coacción.

En segundo lugar, Fraenkel no tiene el derecho de, al amparo del concepto moral de "justicia", in-

troducir un criterio como de contenido, sobre cuya definición y derivación debe necesariamente dar explicaciones. En su esencia, todo el derecho es puramente formal. Hay algo que Fraenkel podría haber aprendido de Kant, el maestro supremo que, como es bien sabido, rechaza toda contaminación de contenidos en la "forma pura apriorística" y hace de este vacío de contenidos decididamente el fundamento de toda ética moderna y el fundamento de todo derecho moderno. Pero también es precisamente por eso que la "forma en cuanto tal" vacía puede llenarse con cualquier contenido. No hay ningún criterio formal que pueda impedir que el racismo y el antisemitismo adquieran fuerza de ley. En otras palabras: incluso el asesinato en masa podría tener lugar bajo el derecho positivo. No es cierto que allí hubiera reinado la pura discrecionalidad subjetiva (salvo en ese sentido lógico del margen de discrecionalidad). Por el contrario, el aspecto siniestro de la maquinaria asesina nazi era precisamente que operaba de manera estrictamente normativa, también en el sentido jurídico. En este sentido, también es falsa la oposición entre el "Estado de normas" y el "Estado de medidas". Los perseguidos por el nacionalsocialismo tenían una seguridad jurídica negativa. El nacionalsocialismo no estaba en contra del derecho, pero puso de manifiesto la base anómica del mismo su presupuesto tácito.

Schmitt ha dejado al descubierto, en cierto modo, el talón de Aquiles de la doctrina liberal del Estado de Derecho que, hasta hoy, ha eludido descaradamente el elemento presente en toda constitución democrática, el estado de excepción, y los problemas jurídicos y lógicos que le son objetivamente inherentes. Con

esto, en esencia, se dice que el verdadero núcleo de toda democracia moderna es la dictadura, y la verdadera relación de ciudadanía en el Estado de la modernidad es, en última instancia, una relación de fuerza. Sin embargo, Schmitt no pone al descubierto esta verdad incómoda para llegar a una crítica emancipadora de la ciudadanía en el Estado y su relación social formal (capitalista), sino sólo para, por el contrario, rendir vasallaje a la decisión autoritaria, al puro poder de decisión como fundamento último de toda soberanía moderna, incluida también y precisamente la democrática. El teórico del estado de excepción es, al mismo tiempo, el amante del estado de excepción y el representante intelectual del poder autoritario como posición ontológica.

Schmitt percibe el estado de excepción y, con él, también el núcleo de la violencia autoritaria de la democracia como la verdadera existencia positiva de la sociedad, como la comunidad de lucha existencial de la nación mistificada en la sangrienta arena internacional. Combate la democracia liberal y el Estado de Derecho como una especie de estado de debilidad de la comunidad de destino nacional que, en su idea, oscurece la dimensión existencial de lo político.

De forma diametralmente opuesta, una crítica emancipadora radical tendría que romper, precisamente por eso, con la democracia liberal y la doctrina del Estado de Derecho liberal, porque en estas formas se coagula una relación social de violencia autoritaria que se manifiesta en el estado de excepción. Es una crítica inconsecuente a Schmitt defender, frente a su pensamiento, sólo el modelo ideológico de la democracia liberal, organizado en la línea del positivismo

jurídico, es decir, nada más que el estado de agregación coagulado, frente a lo licuado, la relación de fuerza, poder y violencia latente, contra la manifiesta —sin abordar la esencia común a ambas formas de manifestación— sustancia de la soberanía y el sometimiento a la lógica de la valorización, ni, por tanto, sobre la democracia junto a su estado de excepción.

Esta opción de crítica, que hasta ahora parecía imposible, es sugerida por el propio proceso posmoderno de descomposición de la soberanía y por la obsolescencia de la propia definición de su finalidad social. En la crisis mundial de la tercera revolución industrial y de la globalización transnacional del capital, ya no hay elección del mal menor, ya no hay posibilidad de un "patriotismo constitucional" en los términos del positivismo jurídico como supuesto antídoto contra el poder autoritario y la barbarie de la violencia, ya que ha desaparecido la base de la transacción entre constitución y estado de derecho, es decir, la coherencia entre la "sociedad del trabajo" y la soberanía. En la misma medida en que la pérdida de sustancia del sujeto del trabajo y del dinero tienen por consecuencia una pérdida de sustancia del sujeto del derecho y del Estado, el propio positivismo constitucional y jurídico ostenta las huellas del poder autoritario y de la barbarie violenta; al revelar su verdadero rostro, la democracia se convierte en su propio estado de excepción.

Sobre la historia del estado de excepción

Se trata de una diferencia cualitativa con respecto a la historia pasada de imposición y ascenso del sistema capitalista. En la época de Carl Schmitt, el estado de

excepción todavía se diferenciaba claramente de la situación jurídica "normal" y de la democracia liberal, y se refería únicamente al espacio de la soberanía nacional. Al mismo tiempo, fueron las profundas convulsiones sociales de las guerras mundiales y la crisis económica mundial las que hicieron que el estado de excepción se manifestara con una agudeza sin precedentes. Allí donde los movimientos sociales e intelectuales contra la guerra y contra las brutales restricciones capitalistas en el curso de la crisis amenazaban con superar una masa crítica y romper la supuesta ley natural de la subsunción de todos los recursos en el principio irracional de la valorización, los aparatos democráticos mostraron la molicie violenta del estado de excepción. En Alemania, la República de Weimar se fundó como producto del estado de excepción, con un bautismo de sangre, y terminó con la toma del poder por los nazis, igualmente con los criterios del estado de excepción y en baños de sangre.

La construcción de la "soberanía popular" resultó ser en la práctica una falsedad fundamental y el disfraz ideológico de un principio de realidad profundamente represivo, bajo cuyos imperativos el ciudadano del Estado, como individuo, sólo constituye una molécula de soberanía, en la medida en que, en términos socioeconómicos, se somete incondicionalmente a las formas de desarrollo del fin en sí irracional capitalista oprimiéndose a sí mismo.

Cuando en la crisis, la grieta se hace demasiado grande, y el carácter autorrepresivo de la ciudadanía soberana del Estado democrático choca con la exclusión social y la degradación de los mismos indivi-

duos, entonces entra en vigor el estado de excepción y la ciudadanía estatal queda en gran medida "suspendida"; la soberanía se desprende de sus supuestos portadores moleculares, y se presenta como la fuerza autonomizada de la forma fetichista que es por naturaleza. Si el ciudadano "soberano" es puesto fuera de juego en primer lugar en términos económicos, también será derrocado administrativa y policialmente de su soberanía, independientemente de la medida en que es consciente de cómo las cosas están conectadas.

Mientras la historia del ascenso, la expansión y el desarrollo del capitalismo aún no se había agotado, el problema del estado de excepción sólo se manifestó en los grandes estallidos de las crisis de imposición y, por tanto, como una especie de supuesto contraprincipio de las repúblicas burguesas del siglo XIX y de las democracias de masas del siglo XX. La clara diferenciación externa entre el "estado normal" (según la etapa de desarrollo: monarquía constitucional, república corporativista o democracia de masas) por un lado, y el "estado de excepción" (dictadura) por otro, dio lugar a la ilusión óptica de dos *nomoi* fundamentalmente diferentes, dos principios de la realidad políticos opuestos.

Y tanto más en cuanto se trataba en ocasiones de corrientes políticas y posiciones teóricas irreconciliablemente enemigas, representando a los distintos "Estados" sociales. Después de la Primera Guerra Mundial, sólo quedaba la socialdemocracia para desempeñar el papel de "mastín" y de cordero pascual democrático, en una unión personal. Al fin y al cabo, la ilusión jurídica del viejo movimiento obrero había consistido precisamente en querer convertir las cate-

gorías socioeconómicas fundamentales de la relación de capital, no superadas y ontologizadas, en un "socialismo" de ciudadanía estatal y sistema de producción de mercancías como forma jurídica.

Es precisamente esta doble falsedad, de querer convertir la relación social de entrega incondicional al fetiche de la valorización en algo que se presenta como completamente diferente, sin romper con este principio y precisamente en la forma de expresión jurídico-política que le es propia, lo que constituye la ceguera de la izquierda político-democrática en general. En lugar de reconocer el carácter político-jurídico del Estado de Derecho, como una forma secundaria y necesaria de representación de la represión social inherente a la relación del capital, la máscara del carácter político y jurídico de los sujetos del valor se contrapone incesantemente a la máscara del carácter económico, como si fueran existencias completamente diferentes; y, como consecuencia de ello, también se invoca, en el seno de la misma esfera política-jurídica, el "estado normal" del Estado de Derecho democrático, como *nomos* contra el estado de excepción dictatorial, como si fueran sustancias completamente diferentes e irreconciliables.

La socialdemocracia alemana tuvo que doblegarse a su verdadera identidad cuando, en la Primera Guerra Mundial y al final de la misma, se convirtió ella misma en el mastín del estado de excepción, para luego, por supuesto, seguir alimentando la vieja ilusión jurídica como si nada hubiera pasado.

A partir de esta oposición aparente, se ha conseguido ocultar la realidad de los hechos, que es siempre la misma sustancia de la soberanía la que se presenta

en dos estados de agregación diferentes, según la situación social global de la dinámica capitalista. Los representantes del poder de decisión autoritario, como Carl Schmitt, han mistificado así el estado de excepción como un principio social autónomo de la realidad, frente a la democracia liberal, aunque sólo representa el núcleo y, simultáneamente, la posición límite extrema de esa misma democracia liberal. De manera inversa, los ideólogos democráticos, liberales y socialistas escamotearon la lógica interna del estado de excepción, y cultivaron su fingido horror a las consecuencias de un Carl Schmitt, aunque, con cada gran ola de crisis, ellos y sus antepasados han dado su consentimiento tácito o absolutamente abierto a que la "normalidad" (constitucional, republicana o democrática) fuese bautizada con sangre.

En el período relativamente largo de prosperidad que siguió a la Segunda Guerra Mundial, la soberanía en los centros occidentales parecía ser idéntica a la "normalidad" liberal del positivismo jurídico; y, a medida que la lógica del estado de excepción palidecía, las democracias se distanciaban ideológicamente de las dictaduras de la primera mitad del siglo, y pretendían que su existencia tuviera lugar según un principio de realidad completamente diferente, finalmente pacificado por el recurso al derecho y ya no preñado de estado de excepción. El problema lógico y legal cayó en el olvido.

El estado de excepción permanente

Más drástica es ahora la ruptura de la propia democracia y de sus ideólogos con su propio principio jurí-

dico y constitucional positivista. Pero esta ruptura ya no se presenta bajo la forma del estado de excepción clásico, así como tampoco se limita al marco de la soberanía exclusivamente nacional. La última potencia mundial, Estados Unidos, se arroga el derecho, en parte en nombre del "capitalismo global ideal" democrático, en parte por el "interés" de la soberanía nacional, de organizar a su antojo un tribunal sumario planetario. Dado que no existe una verdadera constitución mundial, la carta de la ONU puede ser infringida sin proclamar un cambio en el estado político de agregación; ni siquiera en los propios Estados Unidos de América, que pueden comportarse así sin suspender explícitamente su propia Constitución.

Lo mismo ocurre con los procesos de deslegalización [*entrechtlichung*] a nivel nacional. Los abusos de los aparatos de seguridad y la suspensión de los supuestos derechos de los ciudadanos se producen en las zonas grises del propio positivismo jurídico, sin que por ello se suprima oficialmente el "estado normal" democrático. En ningún lugar de los centros occidentales se ha declarado el estado de emergencia y se ha congelado la Constitución. Pero esto sólo significa que el estado de excepción democrático empieza a fundirse con el estado de normalidad democrática. No hay un cambio externo de forma, ni una proclamación del estado de excepción en los medios de comunicación, ni un toque de queda generalizado, ni tanques que se posicionen en puntos estratégicos de las ciudades; sin embargo, los elementos del estado de excepción se están extendiendo.

Las embestidas y los abusos impregnan la vida cotidiana y el régimen jurídico positivo, cuya premisa

anómica y represiva se pone así de manifiesto. Los individuos son aniquilados en su existencia social en ciertos aspectos, como disidentes o sujetos sospechosos, mientras que al mismo tiempo la oposición puede actuar sin restricciones; las personas "ilegales", que se han puesto desagradablemente en el punto de mira o se han "caído fuera", desaparecen, mediante procedimientos en gran medida incontrolados, en cárceles y campos, mientras que los "normalizados", seguros de sí mismos, siguen litigando con las autoridades en los tribunales; uniformizaciones silenciosas de los medios de comunicación van acompañadas de violentas escaramuzas en las páginas culturales; aparte de ocasionales acciones sangrientas de la policía y las fuerzas especiales, el frenesí "normal" de la competencia y los servicios continúa como si nada hubiera pasado; y las sangrientas hazañas de los guerreros del orden mundial en la periferia se ven en la televisión como si fueran partidos de fútbol.

El continuo desencadenamiento de los aparatos policiales, la violación de la ley a todos los niveles y la gangsterización de la política se superponen a la "normalidad" democrática: la sociedad se convierte en un cuadro enigmático, en el que se mezclan elementos de dictadura y de representación parlamentaria, de violencia ilimitada y de positivismo jurídico.

La razón de esta diferencia con respecto a anteriores manifestaciones del estado de excepción no es quizá que la democracia del estado de derecho sea más sólida que en el pasado y pueda resolver las contradicciones sociales incluso sin la proclamación oficial del estado de excepción. Esto puede ser así en las quimeras de los ideólogos de la democracia

occidental. Pero en realidad, la ruptura decisiva entre el procedimiento parlamentario y la dictadura no se produce sólo porque lo que está en juego ya no es ningún cambio en el estado de agregación de la soberanía, sino la descomposición de la soberanía misma.

Esto también indica la diferencia con el régimen nazi, aunque puede considerarse el precursor de la identidad inmediata entre el positivismo jurídico y el estado de excepción. El Estado nazi salió de un proceso de transformación en términos de positivismo jurídico del estado de excepción en la crisis económica mundial y desembocó en el estado de excepción de la Segunda Guerra Mundial; en los años comprendidos entre 1933 y 1939, el régimen representó en cierta medida la identidad entre el "estado normal" y el estado de excepción, como, de una u otra manera, ocurrió con todas las dictaduras modernizadoras del siglo XX (pero los nazis fueron un caso especial, en el sentido de que, a través de la constitución específicamente antisemita de su régimen, agudizaron la irracionalidad de la relación social, superando el carácter de la dictadura modernizadora para convertirse en la manifestación de la pulsión de muerte).

Pero todas estas manifestaciones de un "estado de excepción permanente", que evolucionaron paralelamente a un positivismo jurídico deformado, seguían estando plenamente encerradas en el envoltorio de la soberanía, incluyendo también —como sabemos—, el holocausto nazi: el actor seguía siendo el poder soberano como tal. Las asociaciones paramilitares de la época del derrumbe del imperio y del ejército se habían sometido de nuevo a la tutela del Estado, al igual que las milicias partisanas de la época de la

crisis económica mundial; incluso los pogromos de la "noche de cristal" contaban con orientación administrativa desde arriba. La barbarie se presentaba bajo el ropaje unitario del propio poder soberano, que en absoluto estaba históricamente en disolución; al igual que el modo de producción capitalista subyacente, que aún tenía ante sí un último impulso secular de acumulación.

Hoy, por el contrario, la licuefacción[4] del núcleo violento de la estatalidad moderna asume un carácter fundamentalmente diferente, razón por la cual también el entrelazamiento del "estado normal" con el estado de excepción adquiere una dinámica distinta a la del periodo de entreguerras. El elemento dictatorial no sólo se entremezcla con el modo de proceder democrático, sino que también se entremezcla con la anomia postpolítica y postsoberana.

Para encontrar una constelación comparable, debemos remontarnos no sólo a la primera mitad del siglo XX, sino incluso a la historia protomoderna del capitalismo; y no es casualidad que teóricos como van Creveld, Münkler y otros elijan este marco de referencia. Es como si una película se pusiera al revés, ciertas etapas de la transición reaparecieran de forma

---

4 La mal llamada *licuefacción* (licuación es su término correcto) del suelo, describe el comportamiento de suelos que, estando sujetos a la acción de una fuerza externa (carga), en ciertas circunstancias pasan de un estado sólido a un estado líquido, o adquieren la consistencia de un líquido pesado. En el contexto del presente escrito, su uso sugiere una analogía para referirse al devenir actual del estado de excepción como estado normal de la cotidianeidad capitalista, es decir, el devenir en normalidad cotidiana del estado de excepción que la democracia siempre fue en su esencia. [N. del T.]

distorsionada, y la modernidad acabara desapareciendo de nuevo en el abismo del caos anómico del que surgió. Esta imagen es falsa sólo en la medida en que el furioso movimiento de retroceso se produce en un plano de desarrollo y socialización siglos superior, por lo que también el potencial destructivo es mucho más devastador y ya no abarca sólo un foco particular (europeo) más algunas zonas de ocupación colonial, sino la totalidad de la humanidad planetaria.

Si el estado de excepción siempre ha arrojado una luz traicionera sobre la esencia del "estado normal", incluso dentro de la cáscara intacta de la soberanía, el actual entrelazamiento dinámico del positivismo jurídico con elementos del estado de excepción y los procesos anómicos conduce a un nuevo tipo de barbarie secundaria que rompe esta cáscara, de modo que tampoco puede conducir al antiguo "estado normal", sin constituir, no obstante, un nuevo "estado normal". Las medidas estatales del estado de excepción o elementos individuales del mismo se entrelazan con la privatización de la violencia, el tribunal sumario planetario de la última potencia mundial va de la mano de la ruptura total de las relaciones entre los Estados como tales.

La vida desnuda y la voluntad rota: el estado de excepción como *nomos* oculto de la modernidad

Con ello, la cuestión de la esencia del "estado normal" de la soberanía, a cuyo máximo estadio democrático se aferran los ideólogos afirmativos, por falta de conceptos, se ha hecho inevitable. Con cada nueva oleada de la crisis mundial, con cada nueva embestida

de la policía mundial del capitalismo global, con cada nueva violación del derecho internacional, con cada nuevo acto de renuncia al monopolio de la violencia y con cada nuevo paso de deslegalización en el plano interno y de exclusión jurídica, es cada vez más imposible que una persona siga refiriéndose de forma ingenuamente positiva a los conceptos de democracia, derechos humanos y doctrina del Estado de Derecho sin perder todo su potencial crítico y reflexivo.

Hay algo en el aire que hace que el poder soberano que subyace a toda la democracia y al Estado de Derecho sea arrastrado a la luz de la crítica, en lugar de ser justificado de forma positivista, o simplemente presupuesto. Por eso no es de extrañar que la iniciativa en este sentido del filósofo del derecho italiano Giorgio Agamben haya tenido una fuerte resonancia internacional. En su texto *Homo Sacer*[5] (Agamben, 2002/1995), partiendo del concepto de soberanía y estado de excepción de Carl Schmitt, llega a un veredicto demoledor sobre el *nomos* democrático —pero en versión crítica—.

Agamben se interesa por la estructura paradójica del estado de excepción, que representa la suspensión de la ley y de la Constitución, en el mismo terreno de la ley y de la Constitución: "*Una de las paradojas del estado de excepción consiste en que, en él, la transgresión de la ley y su aplicación no pueden distinguirse, de modo que, en él, lo que corresponde a la norma y lo que la viola coinciden completamente (la persona que, durante un toque de queda, sale a pasear, no transgrede más la ley que el soldado que*

5 *Sacer*, sagrado, deriva de la palabra indoeuropea que significa separado. [N. del T.]

finalmente lo mata, haciendo cumplir la ley) [...]" (Agamben, ibídem, P. 68).

Según Agamben, esta paradoja del estado de excepción remite a la paradoja de la propia soberanía: "*La paradoja de la soberanía se expresa así: 'El soberano está simultáneamente fuera y dentro del orden jurídico'... El soberano, que tiene el poder legal de suspender la validez de la ley, se coloca legalmente fuera de la ley. Esto significa que la paradoja también puede formularse así: 'La ley se sitúa fuera de sí misma', o bien: 'Yo, el soberano, que me sitúo fuera de la ley, declaro que no hay lugar fuera de la ley'* [...]" (ibídem, P. 25).

Lo que está en juego es el "*punto de indiferencia entre la violencia y el derecho, el umbral en el que la violencia se convierte en derecho y el derecho en violencia*" (ibíd., P. 42), la "*coincidencia de violencia y derecho que constituye la soberanía*" (ibíd., P. 45). La ideología democrática de la "soberanía popular", positivista del derecho, según la cual esta soberanía no es más que la suma de los soberanos individuales, o la "voluntad general" (Rousseau), se cubre constantemente de vergüenza en el estado de excepción, en el que el individuo se degrada invariablemente a un mero objeto del "soberano fuera de la ley". Esto se refiere, por supuesto, a que la "voluntad general" no es una voluntad empírica mayoritaria, sino la forma general de la voluntad, planteada por la soberanía e impuesta originalmente a los individuos, antes de cualquier contenido empírico de la voluntad.

El problema es saber cómo las personas acabaron dentro de este modo de soberanía, que se autonomizó frente a ellas como principio político-jurídico. El

pasaje clave de Agamben a este respecto dice: "*El soberano no decide sobre lo que está permitido y lo que no, sino sobre la integración originaria del ser vivo en la esfera del derecho* [...]" (ibíd., P. 36).

La "integración" es una sumisión que precede al derecho y está tácitamente contenida en él, una prohibición, mejor dicho, una prohibición sin contenido que se inscribe en la vida. "*La prohibición es una forma de relación*" (ibíd., P. 39) que "*no tiene ningún contenido positivo*" (ibíd.). Y es sólo una vez enunciada la prohibición que en su estructura se produce (de manera secundaria) esta decisión sobre lo que es admisible y lo que no, como contenido del derecho.

Agamben retrotrae con razón esta estructura a la posición filosófica del gran ilustrado Kant, que en su ética (la *Crítica de la razón práctica*) se refiere sólo genéricamente a "*la mera forma de una legislación universal*", de la que, en su opinión, habría que separar "*toda la materia, es decir, cualquier objeto de la voluntad*" (Kant, 1998/1788, P. 136). Ahora bien, esta forma absurda, que se abstrae de cualquier tipo de contenido, es precisamente esta llamada "voluntad general", la voluntad-forma de la soberanía, que existe independientemente, antes de cualquier contenido de la voluntad, que sólo puede ser siempre secundaria e indiferente ante esta forma. Esta forma fantasmática sin contenido, la "vigencia sin sentido" como "principio vacío" (Agamben, ibíd., P. 62), corresponde a la prohibición de la soberanía que subyuga, que, una vez consumada, asimila e incorpora *a priori* cualquier contenido concebible a su pretensión, a su vigencia vacía.

Los seres humanos, que se encuentran englobados en esta prohibición, sufren, debido a su sujeción al

"principio vacío" de la soberanía, una reducción, que precede a su subjetividad como actores en el marco de la forma de la voluntad general y reside de antemano en esa subjetividad: el individuo, como "simple cuerpo vivo" (ibíd., P. 13), se degrada al sujeto-objeto de la soberanía, reducido a la "nuda vida" (ibíd., P. 19), un concepto recurrente en toda la obra de Agamben. Esta "*animalización del ser humano*" (ibíd., P. 13) es el presupuesto de su existencia en el régimen jurídico, o, como habría que decir según la fórmula de la "pedagogía negra" (Katharina Rutschky): la voluntad como tal debe romperse primero antes de que pueda surgir cualquier contenido del derecho.

El lugar histórico y sistemático en el que se produce la reducción a la "nuda vida" y la "ruptura de la voluntad" no es otro que precisamente el del estado de excepción, el lugar de la "*exclusión originaria mediante la cual se constituyó la dimensión política*" (ibíd., P. 93). Los seres humanos deben ser primero excluidos de la ley para ser incluidos en ella: "*El estado de excepción, en el que la vida desnuda estaba simultáneamente excluida del orden y englobada en él, creó, precisamente en su condición de separados, el fundamento oculto sobre el que descansaba todo el sistema político*" (ibíd., P. 19).

El estado de excepción es la "*forma extrema de relación, que incluye algo sólo por su exclusión*" (ibíd., P. 28). La vida, tal y como se define en los llamados derechos humanos, sólo es sagrada en este sentido de exclusión constitutiva inclusiva, en la medida en que ya está sometida: "*La sacralidad de la vida, que hoy se quiere hacer valer frente al poder soberano, como derecho humano en sentido fundamental, significa en*

su origen precisamente la sujeción de la vida a un poder de muerte, su suspensión irrevocable en la relación de abandono" (ibídem, P. 93).

La función del estado de excepción en este sentido es llevar *a priori* "*al individuo a objetivar su propio yo y a constituirse como sujeto, vinculándose simultáneamente a un poder de control exterior*" (ibídem, P. 127). El espacio en el que el estado de excepción opera esta prohibición, sometimiento y exclusión incluso es el campo de concentración; "*en el campo de concentración, el Estado y el hogar se han vuelto indistinguibles*" (ibíd., P. 197), o, en otras palabras, "*el campo de concentración es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en la regla*" (ibíd., P. 177). La reducción a la "nuda vida", como presupuesto de la situación de derecho, se produce en este espacio del campo de concentración o, como podríamos añadir, en una de sus numerosas variantes a lo largo de la historia de la modernización (campo de trabajo, correccional, colonia penal, campo de exterminio).

En este sentido, no es un mero fenómeno histórico, sino una lógica inscrita en el "estado normal", siempre presente: "*Por consiguiente, la fundación no es un acontecimiento ocurrido 'in illo tempore', sino que se mantiene permanentemente vigente en el estado burgués bajo la forma de la decisión soberana*" (ibídem, P. 118). Ya Walter Benjamin había señalado "*que el 'estado de excepción' en el que vivimos es la regla*" (citado en Agamben, ibíd., P. 65). El campo de concentración es siempre una presencia invisible "*como paradigma oculto del espacio político de la modernidad*" (ibíd., P. 131). Por lo tanto, es necesario

que "*se vea el campo de concentración, no como un hecho histórico y una anomalía que pertenece al pasado (aunque todavía se produzca en algún momento), sino en cierto modo como una matriz oculta, como el nomos del espacio político en el que todavía vivimos hoy*" (ibíd., P. 175).

En este sentido, Agamben proclama la "*tesis de una íntima solidaridad entre democracia y totalitarismo*" (ibíd., P. 20). La democracia no es otra cosa que el estado de excepción coagulado, un agregado de lo totalitario de la modernidad, que hoy comienza a disolverse de nuevo en su estado de constitución: "*El 'espacio vacío de derecho' del estado de excepción* [...] *amenaza ahora* [...] *con coincidir en todas partes con el orden normal* [...]" (ibíd., P. 48).

En otras palabras: el estado de excepción que reside en la íntimo del "estado normal" nace de un proceso de crisis secular: "*Desde esta perspectiva, lo que está ocurriendo en la antigua Yugoslavia y la disolución de los organismos estatales tradicionales en general en Europa del Este no debe verse como un retorno de la lucha de todos contra todos en el estado natural, que sería el preludio de nuevos contratos sociales y nuevas localizaciones estatales nacionales; por el contrario, estamos ante la manifestación del estado de excepción, como estructura permanente de deslocalización y desplazamiento jurídico-político. No se trata, pues, de una recaída de la organización política en formas anticuadas, sino de acontecimientos premonitorios que, como mensajeros sangrientos, anuncian el nuevo 'nomos' de la Tierra, que —en la medida en que no es cuestionado— tiende a extenderse por todo el planeta*" (ibíd., P. 49).

Se puede entender que tal análisis e interpretación sea una bofetada para los ideólogos democráticos extremos y los apologetas del capitalismo. No es de extrañar que la posición de Agamben sea rechazada con la debida vehemencia en la mayoría de las reseñas, desde un extremo del espectro político-ideológico hasta el otro. Los eternos apologistas de la modernización estaban, por supuesto, especialmente encantados con la provocativa formulación de que el campo de concentración es el *nomos* o paradigma biopolítico de la modernidad, o incluso —como aparece en algunas formulaciones de Agamben— de Occidente en general.

Nils Werber, que quiere ver el campo de concentración como un paradigma limitado al régimen nazi, aprovecha esta generalización para rebatir a Agamben en "Merkur", el diario alemán que hace de órgano central del fanatismo de los cruzados democráticos alemanes: El campo de concentración sería el paradigma "(no) *del régimen nacionalsocialista, no del totalitarismo, no del imperialismo moderno, no: ¡sería de todo Occidente! Y por 'paradigma biopolítico' Agamben no designa una línea de teoría política, a veces más, a veces menos importante a lo largo de la historia de este Occidente, sino el espacio en el que el 'poder soberano' opera su realización 'original': la de producir nuda vida que puede ser excluida e incluida*" (Werber, 2002, P. 621).

Está claro que esto no puede ser así: el ideólogo occidental de la libertad está dispuesto a hacer cualquier concesión, en lo que respecta al reconocimiento de los horrores y las nefastas tradiciones de pensamiento en Occidente, si se pueden delimitar sólo al régimen

nacionalsocialista, al totalitarismo y quizás incluso al "imperialismo moderno" (en su forma pasada). Sólo las piedras fundacionales de la Constitución moderna no pueden ser tocadas por tal perspicacia crítica, y menos "nuestra" maravillosa democracia: "¿Por qué el campo de concentración debe ser ahora nuestro nuevo *nomos?*", argumenta Werber (ibíd.) y continúa: "*Aquí se reduce la diferencia entre los Estados constitucionales democráticos y el Tercer Reich* [...]" (ibíd., P. 622).

La exaltación incluso enturbia un poco la gramática, porque es muy tabú sacar a relucir el terreno constitucional común entre el Estado de Derecho y la dictadura, el totalitarismo y la democracia capitalista de masas, lo que no significa, ni mucho menos, que haga desaparecer las diferencias históricas secundarias. La dictadura moderna abierta y el núcleo dictatorial de la democracia, la violencia coagulada y la violencia licuada no son inmediatamente idénticas, pero sin embargo contienen algo en común, un núcleo común o fundamento primordial de la modernidad, que bajo ninguna circunstancia debe ser desenredado porque entonces toda la ideología democrática legitimadora se derrumbaría.

E inmediatamente llega el apoyo de una voz de la extrema izquierda, en el semanario "Jungle World", órgano central de la crítica democrática alemana al capitalismo dentro de los límites impuestos por la Constitución estadounidense: "*Agamben hace aquí la vista gorda al hecho de que la búsqueda de la felicidad, la inviolabilidad del cuerpo, la salud y la satisfacción de las necesidades representan precisamente lo contrario del contenido socio-histórico de su 'homo*

sacer'. Lo que está en juego no es la vida desnuda, sino la vida cualificada" (Baumann, 2002).

Aquí se aprovechan ciertas debilidades de Agamben para rechazar toda la formulación del problema y la crítica contenida en su argumento. Lo que le hace atacable es, en efecto, una tendencia a la ontologización que, en otro sentido, se encuentra también en Hardt/Negri y caracteriza, en términos generales, toda la elaboración teórica moderna, contaminada por Heidegger, en la que Agamben se atrinchera. De este modo, adopta un enfoque ahistórico que cortocircuita varias épocas de la historia de la modernización y de la historia (occidental) en general, con el resultado de que la constitución específica de la modernidad, que es lo que en última instancia importa, queda oscurecida.

Esto se aplica sobre todo también, como dice el propio Agamben, a la "*oscura figura del derecho romano arcaico*" (ibíd.), el *homo sacer* que da nombre a su ensayo. El *homo sacer* podía ser matado sin castigo, pero no podía ser sacrificado, por lo que representa, para Agamben, la "vida desnuda", el ser humano como biomasa sometida, disponible y susceptible de ser matada, el nivel preliminar de la "capacidad jurídica", en el que la amenaza de poder ser matado impunemente, de la "exclusión inclusiva", permanece latente, porque ha pasado a formar parte de la constitución de la forma del derecho.

Ahora bien, la figura del *homo sacer* puede aducirse, en el mejor de los casos, como una metáfora de la constitución moderna, y esto debe tenerse debidamente en cuenta. En cambio, Agamben equipara literalmente el problema de esta "figura oscura" con el

problema de la ciudadanía moderna, y traza una línea ahistórica de conceptos y realidades sociales desde las relaciones religiosas de la primera antigüedad arcaica hasta el Estado constitucional moderno.

A la reducción a-histórica del pensamiento postmoderno le corresponde la reducción fenomenológica, ya que ni los hechos históricos ni los fenómenos actuales están relacionados con una forma histórica particular de la sociedad; y es también en este sentido que Agamben permanece apegado al discurso postmoderno. Con su adhesión al concepto de "biopolítica" de Foucault, cuya concepción filosófica quiere en cierto modo pensar hasta el final, recoge también el concepto positivista y difuso de "poder" de Foucault, que ya no permite un análisis estructural claro de las esferas sociales y la relación lógica entre ellas.

Así, se ve a Agamben obligado a desarrollar el carácter de la soberanía y el estado de excepción inmediatamente desde la propia esfera política, sin reflexionar sobre la relación política-económica global de la modernidad. Su exposición se desliza, por tanto, hacia la mistificación de las categorías políticas, y en este sentido esa vieja figura "oscura" del *homo sacer* sirve para poblar un campo semántico correspondientemente vago.

En esta vaguedad desaparece también el carácter específico del antisemitismo y la aniquilación de los judíos en un concepto general del "campo de concentración" en la modernidad; un topos que, de esta manera, muestra rasgos apologéticos en varios aspectos (y minimiza el nazismo). En este sentido, Agamben cae aquí en el error opuesto al de aquellos apologistas democrático-burgueses de izquierda,

que sólo destacan el carácter específico y singular de Auschwitz para ocultar deliberadamente la lógica de la modernidad capitalista, en cuyo terreno sólo Auschwitz pudo hacerse realidad, así como la forma de coerción de "campo de concentración", que es inherente a esta lógica en muchas formas de presentación. La singularidad de Auschwitz sólo puede pensarse en relación con la universalidad del "campo de concentración" en la modernidad, y viceversa.

Sin embargo, la incursión de Agamben no es, en última instancia, ni apologética ni minimizadora; por el contrario, golpea con precisión quirúrgica el nervio de la apologética democrática, superando así todas las limitaciones posmodernas y, no en último término, la falsa "inmanencia" de Hardt/ Negri (que, por tanto, sólo se refiere a ella fugazmente y con cierta reticencia). Agamben saca a la luz la medusa que se esconde detrás de las frases democráticas, detrás de la promesa eternamente rumiada de la "aspiración a la felicidad", de la "salud y satisfacción de las necesidades", del derecho humano a la "inviolabilidad del cuerpo", etc., que es una forma de encerrar la "nuda vida" bajo la prohibición y el abandono de la supuesta "vida cualificada" del ciudadano del Estado democrático.

Las casas de terror de la economía empresarial: el capitalismo como estado de excepción coagulado

Sin embargo, para descubrir el núcleo de la lógica desarrollada por Agamben, es necesario sacarla de la posición invertida del posmodernismo fenomenológico ahistórico y situarla firmemente dentro de una crítica ampliada de la economía política. Solamente

desde el punto de vista de la máquina de valorización capitalista "sin sujeto", del irracional "sujeto automático" (Marx) de la modernidad —cuyo concepto Agamben deja completamente en blanco, lo que no deja de ser sorprendente—, la lógica de la soberanía y del estado de excepción, de la "vida desnuda", de la prohibición y de la exclusión inclusiva empieza a adquirir un sentido discernible. No es a través de la falsa ontología foucaultiana del poder (ahistórico) o de la mera dominación, sino a través de la constitución polar específicamente moderna de la política y de la economía, del trabajo abstracto y de la máquina estatal, que los seres humanos son de alguna manera "animalizados" y reducidos a meros "cuerpos vivos" antes de que se les permita "cualificar" su vida de forma secundaria.

La forma del valor o la relación de valor, encarnada en la forma del dinero reacoplado a sí mismo a través del proceso de valorización, constituye en el fondo primariamente este vacío metafísico, la absurda "mera forma de una legislación universal" de Kant, vaciada de todo contenido, que aparece en Agamben como "validez sin sentido" o "principio vacío". Esta esencia divina secularizada de una forma vacía inaudita, un vacío de contenido que domina todo el proceso vital, hace de la modernidad la más monstruosa de todas las relaciones históricas de poder.

La soberanía, la correspondiente voluntad general vacía, no es más que la relación de coacción política de esta monstruosa forma vacía. Y este complejo global de valorización y soberanía abstractas, en su origen resultado de la economía de las armas de fuego de la primera modernidad y del despotismo militar

que la acompañaba, representa ya en sí mismo un estado de excepción permanente que, por así decirlo, se incrustó en la sociedad.

Estado de excepción no significa, en esencia, más que el sometimiento exacerbado, más allá de la medida normal (como quiera que se la defina) de los miembros de la sociedad a medidas que no dependen de su propia decisión. Bajo el dominio de las formas fetichistas interiorizadas, que también encuentran su expresión exterior en las instituciones, la administración de las personas, las relaciones de poder compulsivas, etc., evidentemente no existe algo así como las "decisiones libres" de los miembros de la sociedad. Pero el estado de excepción significa precisamente un engrosamiento, un endurecimiento y una exacerbación aguda de la dominación, más allá de una medida "habitual" que se ha vuelto "normal".

Elementos aislados de lo que se presenta como el estado de excepción en la modernidad ya existían en las relaciones de poder anteriores, por cierto, precisamente como una manifestación intensificada del poder temporal "adicional", por ejemplo, al llamar a los miembros de la sociedad a hacer una contribución especial en situaciones extraordinarias: tributo, servicio en la guerra y trabajo, bajo la administración coercitiva y represiva de una instancia fetichista de la sociedad. El trabajo forzado para la construcción de obras de fortificación (ejemplos extremos: el *Limes* romano y la Gran Muralla China), mausoleos y monumentos sagrados, o también para proyectos profanos como canales para abastecer a las tropas, etc., entran en este contexto. Lo que caracteriza al estado de excepción propiamente dicho, como apenas

se daba antes de la modernidad, es una manifestación específica de "anormalidad", que va acompañada de un tipo específico de acantonamiento de grandes o al menos significativas partes de la población; de ahí viene el concepto de "campo de concentración". No se trata de cárceles convencionales, en el marco de las relaciones penales, sino de "registros" anteriores a cualquier relación jurídica, o más allá de ella. Aquí, el registro va más allá de la intervención de las instancias mediadoras; se vuelve inmediato.

El "estado normal" fetichista es, por así decirlo, una prisión social y territorial ampliada, en la que las personas pueden moverse habitualmente y sus acciones, por regla general, no se les imponen inmediatamente y gozan de un cierto estatus legal. En el estado de excepción, este estatuto jurídico queda, de manera general, "suspendido", la mayoría de las acciones relevantes se les imponen inmediatamente y, para una parte de la población, el espacio de la prisión se reduce, por así decirlo, hasta su propia piel.

Las personas sometidas al estado de excepción en sentido más estricto se encuentran en un espacio social especial y separado, en el que incluso su reducida voluntad, domesticada por la forma fetichista, sus necesidades más elementales, e incluso su vida física carecen de valor, en el que se suspenden todas las relaciones de poder "normales", reguladas, de alguna manera relativas, para dar paso a la sumisión total. En este espacio de excepción, los individuos están desvinculados de todo vínculo social y personal, reducidos literalmente a "nuda vida" que puede ser asesinada. De ahora en adelante, no es nada más que "mano de obra" para el dios-rey, el comandante,

el principio más allá de toda actividad autónoma, incluso si está ligada a un dominio.

La economía política de las armas de fuego de la modernidad temprana produjo demandas de un poder despótico de nuevo tipo, cuyo rasgo más destacado era una insaciable sed de dinero, para alimentar el complejo militar-industrial que surgía con el cañón y su producción, y a partir del cual se desarrollaría la moderna máquina social capitalista. Esta sed de dinero ya no podía saciarse recurriendo a un mero procedimiento de cargas extraordinarias y transitorias, sino que produjo la nueva cualidad de un paradójico e institucionalmente elaborado "estado de excepción permanente" que se asoció al nacimiento de la soberanía moderna. Más precisamente: para decirlo sin rodeos, el estado de excepción de la modernidad estaba ahí antes que su estado normal; en cierto sentido, la normalidad moderna surgió a partir de un estado de excepción sin parangón en la historia precedente.

Carl Schmitt se refiere a este estado de excepción sólo superficialmente, según su notoria definición de lo político como amigo-enemigo, ya que su punto de vista es esencialmente nacional: para él, lo que está en juego es la autoafirmación existencial externa de la nación, ontologizada como "comunidad de destino", en el campo de batalla de las "naciones" en competencia. El punto de vista de Agamben, en cambio, y en eso consiste su cambio de perspectiva, no es nacional y relacionado con el exterior, sino social e individual, relacionado con el interior: para él, de lo que se trata es del hecho de la sumisión social interior, de la prohibición social interior de la soberanía y del estado de excepción, que se consuma en la reducción a la "nuda

vida". Por lo tanto, Schmitt argumenta de manera esencialmente afirmativa, mientras que el argumento de Agamben es esencialmente crítico y emancipador.

De hecho, las "guerras de construcción del Estado" de la primera modernidad desempeñaron un papel constitutivo, pero menos en un sentido externo (refiriéndose sólo al ámbito de la soberanía territorial) que, en un sentido interno, socioeconómico. También podríamos llamarlas "guerras de constitución económica", "guerras de constitución del mercado" o, lo que es lo mismo, "guerras de constitución capitalista". Y se trataba de la constitución de un estado de excepción permanente, en la medida en que el despotismo de la soberanía comenzaba a incluir al pueblo dentro de "su" territorio, ya no sólo temporalmente, en determinados momentos de necesidad y guerra, sino permanentemente, en un espacio ajeno a sus otras manifestaciones de vida y relaciones personales o sociales.

El capitalismo es una contradicción en proceso permanente. Se trataba de convertir todo el proceso de reproducción social en un único "proceso de obtención de dinero" o "proceso de multiplicación del dinero", y de convertir a las personas en abstractas máquinas del trabajo y al servicio de esa "ley" inicialmente externa e impuesta.

Esta monstruosidad se presentaba como el estado de necesidad constitutivo, o el estado de excepción partero del capitalismo, cuya función era romper la parálisis social de una vez por todas. A pesar del capítulo de Marx sobre la "acumulación primitiva" y de las primeras investigaciones de Foucault, la historia de esta violación del modo de ser en la sociedad, sin

ejemplo en la historia de la humanidad, aún está por escribir; entre otras cosas, por la furiosa obstrucción de la apologética democrática.

Inicialmente, la colonización interna y la externa eran idénticas, y la población de ambas esferas estaba igualmente sometida al despotismo de la máquina de valorización. Sólo en el curso posterior de este proceso se separaron ambas esferas; y, con la ideología de la Ilustración, la sujeción interna fue cargada compensatoriamente con modelos racistas. Los sujetos "blancos" del estado de excepción permanente pudieron aparecer como miembros inferiores de las clases dominantes en relación con los sujetos "de color", mientras que estos últimos nunca salieron verdaderamente de su estado original y constitutivo de reducción total a la "vida desnuda".

El espacio social de la exclusión inclusiva, de la reducción a la "nuda vida", fue desde el principio un espacio de coacción. En los albores de la modernidad, el campo de concentración llevaba todavía el nombre de casa, que alcanzaba así el fantasmagórico significado secundario de "institución": la casa de los pobres, la *workinghouse*, las casas de corrección, la casa de los locos, la casa de los esclavos, etc. En fin, las "casas del terror" en las que, de forma ejemplar para el conjunto de la sociedad, tenía lugar el aprendizaje del trabajo abstracto determinado por otros, proceso que se exacerbaría en los campos de concentración de las posteriores dictaduras de la modernización y de crisis.

Este estado de excepción original se convirtió en el Estado normal moderno, que está en la base de todo tipo de Estado de Derecho. La relación del capital no es más que un estado de excepción coaccionado, la

constitución permanente de un espacio de inclusión excluyente y de exclusión inclusiva que, en este estado de normalidad excepcional secundaria, se presenta como el espacio de explotación de la energía humana abstracta en la economía empresarial. El proceso de valorización se ha desvinculado del fin original de la multiplicación permanente de dinero para alimentar la maquinaria militar y se ha convertido en un fin social en sí mismo. Y la soberanía sólo se ha retirado del espacio funcional inmediato de este fin-en-sí-mismo para colocarse, como un cinturón de acero, alrededor de las personas confinadas en este espacio, y mantenerlas así presas por todo su tiempo de vida activa.

Este espacio se sitúa, por así decirlo, fuera de la vida, aunque, en términos de tiempo empleado, acapara y viola la mayor parte de la vida activa. Es el espacio en el que todas las relaciones sociales y personales se suspenden en favor de las relaciones puramente funcionales del proceso de valorización; el espacio en el que los trabajadores "*no están consigo mismos, sino fuera de sí*" (Marx); el espacio en el que cada día se produce la más amplia reducción a la "vida desnuda", es decir, a la fuerza de trabajo activa, al gasto de esfuerzo abstracto para un fin irracional en sí mismo. Quien franquea la puerta de la economía empresarial debe abandonar toda esperanza de lograr una calidad de vida autodeterminada dentro de ese espacio abstracto: aquí ya no hay ninguna posibilidad de autocomprensión; sólo quedan la "ley coercitiva de la competencia" y la ley funcional de la valorización del valor.

Los individuos así confinados se ven privados de toda determinación del contenido de su propia actividad por una coacción absolutamente inmediata. En

este espacio funcional de la economía empresarial todavía se respira la atmósfera de la casa del terror y del campo de concentración, y siguen vigentes las leyes de la subordinación despótica y del mando militar, que ridiculizan toda la psicología empresarial y toda la ideología de la autorresponsabilidad. La presión permanente para rendir y las campañas de gestión, la búsqueda permanente de imperativos sin sujeto no son más que un ejercicio diario del estado de emergencia, un compromiso cotidiano con la coerción.

Sólo la "nuda vida", periódicamente vuelta a escupir por un período residual de este espacio funcional de la reducción puede, entonces, según su capacidad de reducción y explotación, "calificarse" de forma secundaria y como mero efecto secundario del proceso de valorización, pero en última instancia sólo como reacondicionamiento del yo para el siguiente compromiso. La capacidad jurídica de esta existencia está ligada a su capacidad de reducción, es, por lo tanto, la "vida desnuda" la que constituye el núcleo del "individuo libre y autónomo".

Esta autonomía, sin embargo, no es otra cosa que la interiorización del estado de excepción permanente y coaccionado, en un proceso de habituación represivo y autorrepresivo que ha evolucionado a lo largo de varios siglos (y que Elias, descaradamente, eufemiza como "proceso civilizador"). La concomitante "búsqueda de la felicidad" de los presos en la rueda de la competencia universal sólo puede acabar invariablemente en el abandono absoluto. Incluso la persona de éxito en el marco del capitalismo es una persona abandonada. Y todos los intentos de "cualificar" esta "vida desnuda", incluso la "salud" y la "satisfacción

de las necesidades" en el sentido más amplio, nunca pasan de ser un principio de subproductos dudosos del fin en sí mismo de la metafísica real en proceso, como lo demuestran inequívocamente, por ejemplo, las restricciones puestas al acceso a la asistencia sanitaria actualmente en vigor en todo el mundo.

La licuefacción del estado de excepción como licuefacción de la soberanía

Cualquier calificación secundaria de la vida, incluso la simple condición de sujeto de derecho, está, con total independencia de las posibilidades sociales y materiales reales, sujeta a la capacidad de reducción y sumisión capitalista del individuo. Se trata de una enorme amenaza latente, que en cualquier momento puede manifestarse: a saber, es la amenaza de que la reducción relativa, periódica y privada a la "vida desnuda" se convierta, o más bien se reconvierta, en una reducción absoluta, ininterrumpida y pública (soberana). En las crisis, el estado de excepción coagulado se licúa hasta el punto de salir del ámbito del estado de "normalidad" constituido y comienza a revelar su verdadera esencia.

El estado de emergencia agudo consiste en que el estado de excepción permanente, convertido en una segunda normalidad, no puede sostenerse, y amenaza con hacer visible que tanto los recursos como los individuos están sometidos a una prohibición invisible. La reducción a la "vida desnuda" se refleja entonces de nuevo en los órganos del soberano, la casa del terror y el campo de concentración vuelven a surgir del espacio funcional de la economía empresarial, el

trabajo forzoso indirecto y la administración forzosa vuelven a ser directos, la cualificación secundaria de la vida es sustituida por la distribución primaria de la ración de emergencia sobre la base de una penuria artificial, o cosas aún peores.

En las crisis de imposición y desarrollo del capitalismo, este estado de excepción secundario o potenciado fue la licuación del estado de excepción originalmente constituido, vuelto permanente y coagulado por la normalidad capitalista, nada más que una variación en el estado de agregación de la soberanía, una transición de la latencia a la manifestación. También aquí, la crisis global de la tercera revolución industrial adquiere una nueva cualidad. Ahora la propia soberanía comienza a licuarse, ya que el espacio de la exclusión inclusiva también comienza a disolverse: el encierro de las personas se reduce en sí mismo al absurdo. La soberanía, en la medida en que aún persiste, reacciona a esto por reflejo, con sus habituales medidas de crisis, incluso aunque éstas queden en nada.

A la salida de la "sociedad del trabajo" capitalista vemos los mismos procesos de inclusión y exclusión que a la entrada, simplemente en sentido contrario. También en este plano se retrocede a una velocidad creciente, pero también, y una vez más, a un nivel de desarrollo muy superior. La soberanía proto-moderna inventó nuevas formas de delincuencia, puso a los delincuentes en masa en sus casas del terror, para materializar el trabajo abstracto. La soberanía posmoderna, en su agonía, también inventa nuevas formas de delincuencia, campos de concentración, administración de masas e industria penal, pero ahora para la masa de los superfluos, en cuya existencia

se desmaterializa el trabajo abstracto. La soberanía reclama la tarea de la exclusión inclusiva de la economía empresarial, sólo para hacerla desaparecer en un agujero negro.

Los proyectos de bajos salarios y de trabajo coercitivo a favor de la comunidad promovidos por el Estado están condenados al fracaso, ya que no pueden constituir ninguna base autónoma de acumulación, sino que sólo representan una etapa de transición hacia nuevas camadas de parias. La concepción de la "autoadministración" y de la "autoempresa", absurdamente vendida por Hardt/Negri como emancipadora, y también propagada en las propuestas de la comisión alemana Hartz (en asociación con las medidas coercitivas institucionales contra los desempleados y los beneficiarios de las prestaciones), exige una economización exacerbada de la conciencia, en la que ya no hay economía alguna para las masas de los caídos en desgracia.

Todo esto no son más que formas transitorias de represión social, que conducen a un callejón sin salida: los "superfluos" o bien tienen que ser arrojados a la nada, sin posibilidad de reproducir su vida, como ocurre en la mayor parte de la periferia, donde esta transformación va acompañada de la disolución galopante de la soberanía y del desarrollo de estructuras económicas de saqueo y violencia anómica. O bien, allí donde la soberanía está todavía más firmemente estructurada, como en los centros occidentales (entre otras cosas por su capacidad de refinanciación a través de la producción de burbujas financieras que, sin embargo, también están cercanas al colapso), tienen que ser confinados indefinidamente en cárceles, campos de internamiento y establecimientos simila-

res a campos de concentración, exactamente como los "ilegales" y los refugiados. Los más avanzados en esta tendencia son los países anglosajones, especialmente Estados Unidos. La última potencia mundial ya ha metido en la cárcel a millones de sus propios "superfluos", y cada día se suman miles más a sus filas.

El imperialismo democrático de la seguridad y la exclusión se vuelve así no sólo hacia fuera, contra lo "superfluo" de la periferia, sino cada vez más hacia dentro, en forma de administración coercitiva y de emergencia del estado de excepción social, contra lo "superfluo" dentro del propio centro de acumulación. Al final de la modernidad, con la "película que va hacia atrás", la colonización interna y externa, sin propósito y que termina en la nada, vuelve como una represión cada vez más idéntica contra los "indeseables" internos y externos.

Actualmente, hay dos tipos de "vida desnuda" en todas partes bajo la dictadura de la máquina de valorización: por un lado, la reducción relativa de los "empleados" restantes en la economía empresarial a puras unidades de servicio, dentro del espacio funcional, que permanecen en el estado de excepción coagulado, como estado de normalidad y, por tanto, en forma de ley. Y, por otro lado, la reducción absoluta de los "caídos en el exterior" de la economía funcional a objetos administrativos puramente biológicos, que son atrapados por el estado de excepción licuado de nuevo, en forma de administración del trabajo y de la industria penal, y gradualmente caen también fuera del estatus del derecho.

Los objetos vivos de la excepción soberana están sometidos a una paradójica "pertenencia excluida"

que Agamben esboza de forma aparentemente enigmática: "*Es aquello que no puede ser incluido en el todo al que pertenece, ni puede pertenecer al todo en el que siempre ha estado incluido*" (ibíd., P. 35). El enigma se resuelve estableciendo la referencia a la relación coercitiva del trabajo abstracto. Los superfluos en términos capitalistas ya no pueden incluirse empíricamente en el conjunto de la lógica de la valorización, a la que lógicamente siguen perteneciendo, y ya no integran el conjunto de las unidades de trabajo abstracto vivo, en el que, por la definición capitalista de la existencia humana (es decir, según su propia forma de sujeto), están sin embargo siempre incluidos.

Integración en la ciudadanía destituidora de ciudadanía y la ciudadanía de la miseria

En el proceso de crisis de la tercera revolución industrial, esta paradoja avanza hacia la situación de callejón sin salida, que señala el fin absoluto de la "ciudadanía" moderna y, precisamente por ello, es negada obstinadamente por los ideólogos. Así, por ejemplo, el filósofo académico alemán Odo Marquard esboza, en su *Apologie der Bürgerlichkeit* [Apología de la ciudadanía], un "movimiento de inclusión" totalmente contrafáctico, que equivale a una invocación del viejo programa de integración socialdemócrata en el estado de excepción coaccionado de la lógica de la valorización, sólo que ahora bajo las condiciones de la globalización, una invocación tan surrealista como la de Hardt/Negri: "*Del mundo burgués no es sólo la emancipación del 'tercer estado' sino también el proceso en el que el 'cuarto estado' —el proletariado— se*

está disolviendo en el 'tercer estado' [...] *Esto significa —al contrario de esa privación de la ciudadanía, que Marx pronosticó erróneamente al proletariado en su teoría de la miseria creciente— el proceso de la 'integración del proletariado en la ciudadanía', como lo designó Franz von Baader en 1835* [...] *Con esto quiero decir* [...] *que —la integración en la ciudadanía de los aparentemente cada vez más miserables— será, a la larga, el destino del desarrollo del Tercer Mundo: no la miseria creciente —como piensa la teoría de la miseria des-europeizada, que va a buscar su salvación en lo exótico— sino la 'integración en la ciudadanía' del Tercer Mundo* [...]". (Marquard, 2000, P. 101).

En la medida en que este proceso se produce de forma paradójica, como individualización capitalista ("cada uno es su propio *burgués*"), se trata de la "integración en la ciudadanía" de los muertos vivientes, de sujetos desubjetivados. La dependencia salarial se disuelve de manera meramente formal en el "autoemprendimiento" que, sin embargo, se revela como un emprendimiento de la miseria, ya conocido desde hace tiempo en la periferia y que ahora, con las amables explicaciones del soberanismo y su administración socioeconómica del estado de emergencia, se extiende también en el centro capitalista. La miseria y la ciudadanía no son en absoluto mutuamente excluyentes.

Lo mismo ocurre con los Estados en colapso de la periferia: también ellos se "integran secundariamente en la ciudadanía", en la "comunidad de naciones democráticas", pero como zombis, como espectros exangües de la estatalidad democrática, como envoltorios que ya son sólo formales: la generalización de la forma (forma valor, forma Estado, forma sujeto) va

acompañada de su desustanciación. Se trata, pues, de una paradójica integración (formal) en la ciudadanía a través de una destitución (sustancial) de la misma, como podría decir Agamben.

Cuanto más aguda y brutal se presenta esta realidad, más irritada reacciona la conciencia ideológica de la ciudadanía y la democracia. Para Odo Marquard, del presente sólo "*se dice el mal*" (ibíd., P. 103), al igual que, por el contrario, el manipulador de estadísticas Björn Lomborg embellece con aire satisfecho las devastaciones ecológicas, compensando, por ejemplo, la destrucción del ecosistema de los bosques tropicales con sus recursos insustituibles, cultivados a lo largo de eras geológicas, con la plantación de "bosques industriales" de rápido crecimiento para llegar a un balance positivo (Lomborg, 2002); De la misma manera lo acaban de hacer, también, los gurús de las burbujas financieras con las cuentas multimillonarias de la *new economy*.

A medida que se acelera la miserabilización capitalista de las masas y la correspondiente destrucción de la naturaleza, en el proceso de crisis de la tercera revolución industrial, los controladores democráticos exigen —con santurronería inquisitorial— una profesión de fe generalizada en el estado "sano" del mundo y en la propaganda ilustrada de que todo va cada vez mejor. Marquard no ve en la crítica del descaro capitalista más que la "exigencia" de los "chicos mimados de la cultura tardía", una "*nostalgia del malestar en el mundo de la prosperidad*" (ibíd., P. 104): "*Donde lo negativo desaparece cada vez más de la realidad* (!) *—a través del alivio de la misma, que constituye la cultura moderna* (¡!)*— no desaparece al mismo tiem-*

po la predisposición humana a la negación [...] Por obra de esta nostalgia del malestar [...] *la prosperidad misma acaba siendo declarada malestar*" (ibídem).

Esta provocación es tan irritante que revela la disposición interna para la guerra civil. Cuando la comunicación sobre la percepción de la realidad ya no es posible, la voluntad de destruirse mutuamente es lo único que puede seguir en el programa. Sin ser plenamente conscientes de ello, los simpáticos y afables mastines intelectuales de la sociedad democrática fetichista y destructora del mundo formulan todos ellos el vergonzoso comienzo de un programa de extinción contra los "superfluos", cuya mera existencia en este mundo "cada vez mejor" se siente como algo molesto. Detrás de los discursos eufemísticos se esconde el antiguo discurso de Malthus sobre la aniquilación, la reducción última y absoluta de la "vida desnuda" a materia muerta.

Cuando la crisis traspasa el umbral del dolor cuantitativo, las poblaciones de los *homines sacri* modernos sólo pueden borrarse del retrato idílico del mundo-disneylandia de la "economía de mercado y la democracia". La vida del *homo sacer* moderno es la "vida que se puede matar pero no sacrificar", en el sentido de que esta "nuda vida", colocada de nuevo en el estado de origen moderno de total desamparo y totalmente descalificada, ya no puede ser sacrificada poco a poco en el altar de la economía empresarial para el fin en sí mismo irracional de la valorización del valor. Es, precisamente por eso, renegada, proscrita, prohibida y, sin embargo, permanece presa. Al final, también puede ser asesinada impunemente, independientemente de cómo se realice este asesinato, en algún momento y

de alguna manera fuera del ámbito de la dominación sacrificial capitalista propiamente dicha (aunque sólo sea por la privación gradual de la atención médica).

Judíos y otros "superfluos": la estructura de la exclusión inclusiva

Cuanto más desvergonzados se tornan los desafueros capitalistas, más se acumula la rabia social, que incluso dentro del centro democrático se desahoga en grandes revueltas y sangrientas conflagraciones sociales tan pronto como el sufrimiento, la administración coercitiva, las restricciones a la vida y la represión de la industria penal superan una masa crítica. Pero esta ira no tiene por qué descargarse de forma emancipadora.

Y aquí vale la pena formular una última corrección a Agamben. En la lógica de la reducción potenciada a la "nuda vida" en el estado de excepción, hubo desde el principio dos formas, dos tipos diferentes de *homines sacri*. Podían ser asesinados, pero no podían ser sacrificados, por un lado, los "superfluos" de todo tipo, los viejos, los enfermos, los discapacitados, los parados de larga duración, los mendigos, etc., pero también los criminales y otros delincuentes (hasta los "terroristas"), que accedían todos a la condición de "vida indigna de ser vivida"; y, por otro lado, los judíos, como potencia de extrañamiento sobre los que se proyectaba el enorme potencial de alienación de la sociedad fetichista moderna.

El subhombre negativo y el superhombre negativo, como estructura polar de proyección, constituyen hasta hoy el patrón del movimiento eliminatorio, en el que se licúa el estado coagulado de excepción.

Así, Auschwitz no deja de cruzarse con el *nomos* del campo de concentración, o de la casa del terror, y esta relación no debe ocultarse, pero no es exactamente idéntica a ella. La casa de trabajo, la casa de corrección, la industria penal, el campo de concentración e incluso el campo de "aniquilación por el trabajo" representan un tipo cualitativamente diferente de Auschwitz, el puro campo de exterminio por el exterminio, que se ha desvinculado por completo del lúgubre fin "utilitario" del fetiche de la valorización para simular una especie de destrucción simbólica de este mismo fetiche mediante la aniquilación sustitutiva de los judíos.

El antisemitismo moderno es el sucedáneo irracional de la crítica emancipadora del capitalismo, una crítica aparente del poder aplastante del "sujeto automático" a través de la exclusión real que culmina en la aniquilación de los judíos; y es por esta misma razón que constituye la última reserva ideológica de la forma de sujeto capitalista: a saber, la opción de redirigir la inevitable revuelta contra el desafecto hacia un objeto sustitutivo, salvaguardando el sistema.

El antisemitismo constituye simultáneamente un catalizador del flanqueo racista y biologicista o culturalista del imperialismo democrático de la seguridad y la exclusión. Dado que esta definición del enemigo constituye una determinación imaginaria sustitutiva, puede dirigirse contra grupos de población judíos reales, pero no necesariamente. El antisemitismo, como desviación proyectiva de la revuelta, también funciona sin judíos, precisamente porque es una proyección fantasmática. El verdadero *pogrom* también puede dirigirse contra los "extranjeros", la

gente de color, los discapacitados, los excluidos sociales, pero para ello es necesario el catalizador del antisemitismo (independientemente del estatus y la intensidad que posea en la situación respectiva). Sólo la orientación de las energías negativas liberadas por la crisis hacia esta imagen fantasmática hace posible también la reformulación empírica racista del proceso de exclusión. Sólo cuando el principio negativo puede identificarse "en la cima", etnoculturalmente y en términos de "biología de la raza", en los judíos, el mecanismo de selección de crisis racista puede aplicarse también "abajo", contra las personas de color, los extranjeros, etc.

El deseo de las masas de permanecer en la situación de derecho y de exigencia del coagulado estado de excepción "normal", y de desviar la definición de los nuevos *homines sacri* a otros, encuentra así una forma ideológica y práctica continua. Sin embargo, esta lógica interna del proceso de crisis se consuma hoy en día en un nivel de contradicción mucho más alto que entre las dos guerras. La licuación del estado de excepción, no en el contenedor de la soberanía, sino como licuación y disolución de la propia soberanía, dinamiza la pulsión de muerte inmanente a la forma fetichista moderna: vertical y horizontalmente, a través de los estratos y segmentos de la sociedad mundial, todos se definen como *homines sacri*. El impulso correspondiente de la soberanía en descomposición se mezcla con el impulso espontáneo del populacho, y en ambos surte efecto el catalizador del antisemitismo, abierto o encubierto.

También entre el hecho básico de la "superfluidad" de las masas crecientes y el colapso del derecho in-

ternacional, entre la desustanciación de la forma del valor, del derecho, de la soberanía y de la ley marcial planetaria del imperialismo global no hay ciertamente una identidad inmediata, sino un amplio contexto de mediación. Sin embargo, los aspectos externos e internos de la deslegalización se condicionan mutuamente. Y la reaparición del estado social de excepción originario, de la forma moderna primordial de la "vida desnuda" y del *homo sacer* moderno, en la doble figura del "judío" y del "superfluo", es también el subtexto de las guerras externas de orden mundial, en las que se manifiesta el estado de excepción mundial, dando paso a la anomización democrática.

En el nivel de crisis de la tercera revolución industrial, se prevé que todos los seres humanos se conviertan en "*seres humanos de los derechos humanos*" (ibíd., P. 140), como dice Agamben, inspirándose en Hannah Arendt, porque ahora "*todos son 'homines sacri' en potencia*" (ibíd., P. 124). Pero esta última consecuencia autoagresiva de la exclusión inclusiva, que termina en la autoaniquilación, se sigue consumando en el patrón polar del racismo y el antisemitismo, de la definición de una "vida indigna de ser vivida", por un lado, y de la proyección fantasmática de un principio de "raza extranjera" que debe ser eliminada, por otro.

Sin embargo, este proceso ya no tiene lugar hoy en el *modus* de una formación más amplia de la modernidad, sino en el de su deformación, en el que la forma política se rompe junto con la forma económica, y la "*estructura fundamental de la metafísica occidental*" queda al descubierto (ibíd., P. 18). Pero como Agamben no puede desprenderse del concepto

positivista de poder de Foucault, y su esclarecedor análisis no se refiere al contexto de la economía política, tiene que ceñirse, a pesar de su propio repudio de la política democrática, a una postura impotente en la jerga de Beck y Giddens, a saber, "*dar cabida a esa nueva política que, en lo esencial, aún está por inventar*" (ibíd., P. 21). Aquí ya no hay nada que inventar. En el estado de excepción del siglo XXI, no se puede cambiar el nombre al *nomos* de la modernidad, sino sólo abolirlo, si es que la humanidad no quiere abolirse a sí misma.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio (2002, 1.ª ed. 1995): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt/Main.*

Astbury, Sid (2001): *"Flüchtlingsflut" vor Wohlstandsinsel.*

Baumann, Jochen (2002): "Des Staatsbürgers neue Kleider. Giorgio Agamben zieht die Menschenrechte ab und lässt den Homo sacer einsam zurück; in: "Jungle World" 30-31/2002.

Dietrich, Helmut (2000): "Am Ende der alten Welt. Die Flüchtlings und Kriminalitätspolitik ist der Schrittmacher für eine neue europäische Raumordnung"; in: "Jungle World" 51/2000.

Fraenkel, Ernst (2001, 1ª ed. 1940): *Der Doppelstaat*; Hamburg.

Harding, Jeremy (2000): "Die Unwillkommenen. Im Schatten der modernen Mobilität"; in:"Neue Zürcher Zeitung", 26.2.2000.

Jacobs, Andreas / Masala, Carlo (1999): "Vom Mare Nostrum zum Mare Securum. Sicherheitspolitische Entwicklungen im Mittelmeerraum und die Reaktion von EU und NATO"; in: Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament 17/1999.

John, Dominique (2000): “Fit für Europa”; in: “Jungle World” 35/2000.

Kant, Immanuel (1998, 1ª ed. 1788): *Kritik der praktischen Vemunft*, Werkausgabe Band VII, hrsg. Von Wilhelm Weischedel; Frankfurt/Main.

Laak, van, Dirk (1999): *Weisse Elefanten. Anspruch und Scheitern technischer Grossprojekte im 20. Jahrhundert*; Stuttgart.

Lomborg, Björn (2002): *Apocalypse No! Wie sich die menschlichen Lebensgrundlagen wirklich entwickeln*; Lüneburg.

Marquard, Odo (2000): “Apologie der Bürgerlichkeit”; in: “Philosophie des Stattdessen”; Stuttgart.

Nastase, Adrian (2001): “Rumanien wird Schutzschild gegen illegale Einwanderung”; in: “Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 4.7.2001.

Oztovics, Walter (2000): “Angst ohne Grenzen”; in: “Wirtschaftswoche” 41/2000.

Schmitt, Carl (1985, 1ª ed. 1922): *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*; Berlin.

Stalker, Peter (2000): *Arbeiter ohne Grenzen*; Relatório da OIT, Genebra.

Steinberger, Petra (2001): “Moral über Bord. Ohne festen Boden: Wie die Ozeane zur Heimstätte für die

Armsten und die Reichsten werden”; in: “Süddeutsche Zeitung”, 31.8.2001.

Wälterlin, Urs (2001 a):” Ganz unten. Australiens konservative Regierung nutzt seit ihrem Amtsantritt die fremdenfeindlichen Gefühle in der Bevölkerung für ihre Zwecke”; in: “Süddeutsche Zeitung”, 31.8.2001.

Wälterlin, Urs (2001 b): “Die Hölle im Paradies”; in: “Süddeutsche Zeitung”, 2.1.2001.

Wehner, Markus (2000): “Die Ukraine will nicht aus Europa ausgeschlossen werden”; in: “Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 11.10. 2000.

Werber, Niels (2002): “Die Normalisierung des Ausnahmefalls. Giorgio Agamben sieht immer und überall Konzentrationslager”; in: “Merkur” 2002.

ANEXO

EL SACRIFICIO Y EL RETORNO PERVERSO DE LO ARCAICO[6]

Al método positivista de elaboración teórica, que sólo se mueve operativamente en un mundo compuesto por hechos empíricos de cuya constitución no da cuenta, y que por lo tanto sigue siendo categóricamente afirmativo, corresponde, por lo tanto, una ontologización categórica: la idea de un desarrollo transhistórico de idénticas categorías reales de "trabajo abstracto", valor y forma monetaria, tal como fue esbozada en Hegel y, "materializada" por Engels, ha seguido siendo característica de la corriente marxista dominante, incluida la ortodoxia reciente. Como hemos mostrado, la crítica de la *Nueva Lectura de Marx* acerca de esta concepción se quedó a medio camino, ya que esta elaboración teórica, debido a su reducción a una filología de Marx, no pudo abarcar en su reflexión ni las formaciones precapitalistas ni la constitución histórica del capital, teniendo que dejar este campo a la lectura ontologizante tradicional. En Heinrich, la "teoría del valor monetario" puede incluso interpretarse como válida también para las sociedades precapitalistas, lo que remitiría a una comprensión transhistórica, sólo que modificada, de las categorías fundamentales del capitalismo.

---

6 Este texto corresponde al capítulo 20 del libro de Robert Kurz *Dinero sin Valor: Elementos fundamentales para la transformación de la Crítica de la Economía Política* [*Geld Ohne Wert: Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*] publicado en 2012. [N. del T.]

Así, en la disputa sobre la teoría de Marx, los problemas de la ruptura histórica categórica entre las sociedades premodernas y el capitalismo, así como de la verdadera génesis del dinero —sacral en su origen— se han perdido entre la ortodoxia y la *Nueva Lectura de Marx*. Pero reaparecen no sólo en las investigaciones históricas dedicadas a dicha materia, por ejemplo, desde Laum y Mauss hasta Le Goff, sino también en una argumentación minoritaria de la teoría crítica que se esfuerza por determinar una relación o incluso una identidad entre capitalismo y religión. En ello se esconde, evidentemente, el carácter específico de fetiche del capital que, aunque ya no es el mismo que el de la constitución religiosa propiamente dicha, tiene sin embargo ciertos momentos en común con él, sobre todo el carácter de presupuesto ciego y de regulación inconsciente de la reproducción.

Son precisamente estos los momentos que el sentido común archipositivista de la izquierda vulgar marxista o postmarxista niega con vehemencia para reducir la relación fetiche de la "riqueza abstracta" a acciones subjetivas inmediatas guiadas por intereses y relaciones de poder sin presupuestos. En este proceso se borra de nuevo la diferencia decisiva entre la riqueza concreta y la abstracta, es decir, se positiviza acríticamente la determinación formal, como si el dinero fuera tan evidente como la materia natural de los artefactos. Todo el problema de la forma y la sustancia, junto con el carácter de fin en sí mismo, se imputa a algunas mistificaciones de Hegel, escorias del pensamiento especulativo y similares, de modo que incluso la comparación con la religión sólo puede cosechar, por supuesto, burla y desprecio. Al fin y al

cabo, lo único que existe es la dominación racional y la voluntad de explotación de los propietarios privados de los medios de producción que simplemente querrían enriquecerse a costa de los demás; ¿para qué sirven esas rebuscadas abstracciones dialécticas si lo único que está en juego es... qué es, al fin y al cabo? ¿Los verdaderos intereses vitales, las necesidades? ¿Por qué entonces asumen formas tan insanas, incluso entre los propios explotados? El obtuso positivismo de la izquierda siempre quiere esquivar esta cuestión porque teme perturbar la conciencia empírica media, de la que, en última instancia, ella misma forma parte; y, por eso, quiere fingir que, al final, todo es "bastante sencillo" y que no hay que perder mucho tiempo preocupándose por la locura de la forma en que, por desgracia, se desarrolla casi toda la vida.

El mismo árido positivismo caracteriza la corriente dominante del pensamiento posmoderno, aunque de forma "virtualizada". El carácter fetichista del capital se reprime de la misma manera o, en esencia, ya ni siquiera se entiende; lo único que sucede es que los hechos crudos y supuestamente "simples" se perciben de manera diferente. Ya no es la relación entre las clases en el sentido de una relación de explotación subjetiva lo que está en el centro de las preocupaciones, aunque también este momento sigue teniendo un papel que desempeñar en las diferentes variantes de la izquierda. Se trata ahora de una relación del individuo abstracto y aislado con el valor, concretamente, con el cielo financiero que, de acuerdo con las metamorfosis sociales posmodernas, se convierte en una facticidad "normal" y "natural" de la que no hay que hacer ningún enigma y que no debe ser ni explicada

especulativamente ni criticada, ya que, de lo contrario, el intelecto normal posmoderno se vuelve inquieto y recalcitrante. La mistificación suprema pasa por la desmitificación más ilustrada. El posmodernismo, por supuesto, se revela una vez más como la última etapa de la razón ilustrada del capitalismo.

La referencia a un nexo entre "capitalismo y religión", por el contrario, busca hacer visible la irracionalidad interna y el carácter místico-real o metafísico-real de una relación social supuestamente archirracionalista. No se trata solamente de lo que Marx denominó como "caprichos teológicos" de las mercancías, sino también de las "formas insanas" de una objetividad pretendidamente simple de las mercancías como objetividad del valor, es decir, que la comparación metafórica de la relación formal capitalista y la lógica de la acción que de ella se deriva con los trastornos mentales o psicológicos también forma parte del repertorio de este modo de crítica diferente y verdaderamente radical. Sin embargo, la crítica marxiana del fetiche, que constituye el punto de partida, permaneció durante mucho tiempo en la penumbra o fue ignorada por completo porque el marxismo del movimiento obrero, positivista en su esencia, en la práctica no sabía qué hacer con ella. En este sentido, poco ha cambiado hasta nuestros días la corriente marxista dominante; y son precisamente los marxismos posmodernos, que creen estar al día con su tiempo —y que, a decir verdad, ya no son marxismos en absoluto—, los que han cultivado el positivismo y han ocultado conscientemente, en gran medida, el problema del fetiche (desde Althusser hasta los postoperaístas) —lo que constituye, naturalmente, el

camino más seguro para caer aún más en la mistificación real y crear ideologías aún más irracionales.

Existe, sin embargo, la corriente minoritaria de elaboración de teoría crítica que siempre ha estado más comprometida con el Marx "esotérico" y que, entre los elementos medios de la izquierda positivista, siempre ha sido denunciada como "esotérica" en sí misma. No es casualidad que este aspecto de la teoría de Marx, que apunta al fin en sí fetichista de la "riqueza abstracta", fuera recuperado precisamente en el período de entreguerras del siglo XX por pensadores importantes e incluso posteriormente célebres, al igual que otros (especialmente Rosa Luxemburgo y H. Grossmann) recuperaron el lado radical de la teoría de la crisis de Marx. Fueron las profundas convulsiones sociales inducidas por la guerra mundial industrializada y la crisis económica mundial las que hicieron surgir la intuición de la verdadera constitución metafísica del capital en algunos ensayos teóricos. Estas tentativas aún emprendidas en el miedo, que datan principalmente de los años 20 del siglo XX y cuya acción se extendió en parte hasta los años 40, constituyen también el presupuesto y la base de la teoría crítica de la disociación y del valor aquí representada. La corriente de la movilización de los aspectos centrales del "otro" Marx que, por entonces, tenía una breve primavera se asocia principalmente a los nombres de Georg Lukács, Walter Benjamin y Theodor W. Adorno. Por cierto, Benjamin, a diferencia de Lukács y Adorno, no podía conocer entonces esta referencia a Marx, habiendo llegado a este problema de la constitución metafísica del capital a través de sus propias reflexiones (quizás en su referencia

crítica a Max Weber). Fue una hazaña notable volver a traer a la luz del día, con un gran costo, contra la "pesadilla de las generaciones muertas" dentro del propio marxismo, la dimensión oculta y en gran parte reprimida del "apriorismo trascendental", aunque en esas condiciones, por supuesto, sólo parcialmente y arrastrando todavía consigo momentos ideológicos: por ejemplo, en Lukács, la ontología del trabajo; en Benjamin, el elemento "mesiánico"; y en Adorno, el idealismo del intercambio. Comenzó a formarse el campo de una nueva teoría, posteriormente llamada "teoría crítica", que después de 1945 pocos, aparte de Adorno, llevaron adelante. Pero el enfoque de este pensamiento siguió siendo errático y palideció bajo la impresión de la prosperidad de la posguerra y la paz fría hasta hacerse irreconocible; en las formas de recepción de la nueva izquierda a partir de 1968 fue, por así decirlo, domesticado democráticamente y compatibilizado con el positivismo académico.

Nos ocuparemos aquí de un fragmento de unas pocas páginas de Walter Benjamin titulado *Kapitalismus als Religion* [*El capitalismo como religión*], escrito hacia 1921 y sólo publicado póstumamente, que ha sido reeditado recientemente con una serie de comentarios actualizados (Baecker, 2009). Este fragmento es de una utilidad innegable para el debate sobre el carácter del dinero moderno y de su crisis, tal como pretendemos hacer en el presente ensayo. Benjamin escribe: "*En el capitalismo vislumbramos una religión, es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, tormentos y desasosiegos a los que antes respondían las llamadas religiones*" (Benjamin, 1985/1921, P. 100). La equipa-

ración inmediata del capitalismo con la religión no está exenta de problemas, pues hay que abstraerse demasiado de la profunda ruptura entre las formaciones constituidas en forma religiosa y el fetiche moderno del capital, lo mismo que las referencias legitimadoras completamente diferentes en términos cualitativos. Este intento de acercamiento tiene su justificación, sin embargo, si consideramos el hecho de que la problematización del carácter metafísico real del capital ha quedado completamente enterrada en lo que respecta a la historia de las teorías y, hasta hoy, es poco lo que ha avanzado.

Ahora bien, Benjamin se refiere a diversas características religiosas del fetiche del capital (que no designa de esta manera): "*En primer lugar, el capitalismo es una religión de culto pura, tal vez la más extrema que jamás haya existido. En ella, todo tiene sentido sólo con referencia al culto; no conoce ningún dogma particular, ninguna teología. Desde este punto de vista, el utilitarismo adquiere su coloración religiosa. A esta concreción del culto se vincula un segundo rasgo del capitalismo: la duración permanente del culto* (...) *No hay en él ningún 'día de la semana', ningún día que no sea festivo en el sentido terrorífico del desarrollo de toda la pompa sacral, del esfuerzo más extremo al que rinde culto. Este culto es, en tercer lugar, culpabilizador. Es de suponer que el capitalismo es el primer caso histórico de un culto que no busca la redención sino la culpa. En este sentido, este sistema religioso se inserta en la caída de un enorme movimiento. Una enorme conciencia de culpa que no sabe cómo redimirse recurre al culto, no para expiar esa culpa, sino para volverla universal, para infundirla en la concien-*

cia (...) *La trascendencia divina ha caído. Pero Dios no está muerto, está integrado en el destino humano* (...)" (Benjamin, ibídem, PP. 100s.).

El momento más débil, porque es el más pobre, del argumento de Benjamin es la referencia al carácter de culto de la relación de capital. Se trata de una mera analogía que se fija en la superficie de los fenómenos. Ciertamente, las acciones cotidianas en el capitalismo, desde el reloj de fichar hasta la caja del supermercado o la ventanilla del banco, recuerdan de manera incluso risible los rituales grotescos del culto, que desde hace tiempo se han convertido en un lugar común en la literatura. A este respecto, Benjamin compara los "*billetes de banco de los distintos estados*" con las "*efigies de los santos de las distintas religiones*" (ibíd., P. 102;). Si nos atenemos a esta analogía, no es cierto que el culto capitalista carezca de dogmática y teología, pues entonces ¿qué es la economía política sino eso? A esta teología económica dogmática corresponde, como "religión para la vida cotidiana" (Marx), la ideología popular común para el uso doméstico, así como antaño la devoción popular se correspondía con la sutileza teológica.

Pero también se puede recurrir a otra analogía, a saber, la ya mencionada comparación con las enfermedades mentales. En ese caso, la racionalidad capitalista de la Ilustración sería algo muy parecido al razonamiento interno de un sistema patológico que también puede ser formulado por los paranoicos como una "ciencia" bizarra, tal como la que podríamos encontrar en los archivos de las clínicas psiquiátricas. La diferencia sería entonces sólo entre una locura puramente subjetiva y personal, y otra objetiva

y colectiva que se ha investido de sistema social y de "ciencia" reconocida. No obstante, ocurre que la posibilidad de diversas analogías (religión, demencia) indica que, aunque estemos ante algo hasta cierto punto comparable, no se trata de lo mismo.

Es un hecho que la segunda característica mencionada por Benjamin, la duración permanente del culto, es correcta en términos empíricos, en la medida en que todas las manifestaciones de la vida en el capitalismo están impregnadas, con una densidad históricamente creciente, por la lógica de la "riqueza abstracta" y sus restricciones a la acción. Pero, en el fondo, es esto mismo lo que configura, como señala el propio Benjamin, una diferencia respecto a las formaciones agrarias de constitución religiosa en las que lo cotidiano y lo ritual festivo tendían a separarse, al menos en términos externos. Podríamos suponer, sin duda, la característica de una permanencia del culto para las relaciones arcaicas, prehistóricas, en las que es probable que todas las acciones sin excepción fueran de carácter ritual y estuvieran directamente asociadas a la relación sacrificial. Llegados a este punto, ya se podría vislumbrar la funesta intuición de que el fetiche del capital, en cierto sentido, no es sólo un "progreso" más allá de las constituciones religiosas, sino que es, al mismo tiempo, el retorno modificado de algo arcaico, y así la razón ilustrada del capitalismo se reduce, en su núcleo, a una barbarie casi arcaica. Pero es todo, precisamente, nada más que el "casi"; no es así que la identificación inmediata del capitalismo "como" religión pasa a tener más sentido. En efecto, el capitalismo debe ser algo peor que una religión.

Por último, la tercera característica a la que se refiere Benjamin también tiene el carácter de una analogía, aunque refinada. Por supuesto, el concepto de "culpa" es polisémico. Puede significar culpa en el sentido de una falta personal que debe ser expiada o compensada. En este sentido, proviene de la estructura, constituida por la religión, de las relaciones personales (e institucionales) de obligación, tal como se presentó en la primera parte de esta investigación como determinante para las sociedades premodernas. Sin embargo, en el sistema moderno de trabajo, dinero y crédito, la categoría de "culpa" se ha transformado en algo cualitativamente diferente. Las similitudes históricas en la figura de las relaciones putativamente iguales, como el préstamo de dinero y la crisis de la deuda, son meras apariencias, ya que la relación fetichista inmediata de los vínculos y la relación fetichista objetivada del capital son cosas fundamentalmente diferentes, por mucho que superficialmente las formas puedan parecer idénticas. Tanto en términos de historia real como de historia lingüística, hay rastros de unidad, pero que justamente apuntan a cualquier cosa menos a una continuidad religiosa.

En Benjamin, la relación real de continuidad sólo se formula vagamente: "*El capitalismo –como se evidenciará no sólo en el Calvinismo, sino también en las restantes direcciones de la ortodoxia cristiana– se ha desarrollado en Occidente como parásito del Cristianismo, de tal forma, que al fin y al cabo su historia es en lo esencial la historia de su parásito, el capitalismo*" (ibídem, P. 102). Con esto, en esencia, se dice que el capitalismo en sí mismo no es precisamente una

religión y ni siquiera puede ser la continuación de la religión por otros medios, quedando poco claro el concepto de "parásito" de la religión (cristiana), y ciertamente no se puede esperar mucho más de un fragmento encontrado en el despojo.

El problema parece consistir en que Benjamin, por un lado, tiende a entender la religión más en el sentido moderno, como una relación de fe subjetiva y como un culto externo con el fin de canalizar los problemas psíquicos, y menos como la propia relación material de reproducción agraria que la constituía en términos históricos. De esta percepción inadecuada se desprende entonces el analogismo externo con respecto a las "preocupaciones, tormentos e inquietudes" igualmente indeterminadas en términos históricos, mientras que no se aborda la diferencia social real entre el fetiche personal de las relaciones inmediatas de obligación y el fetiche objetivado de la "riqueza abstracta"; y este último, aunque es objeto de alusiones, no se capta con precisión.

Lo que permite un desarrollo ulterior no deja de ser, por otro lado, la advertencia de que, aunque "*la trascendencia divina (ha caído)*", Dios no está muerto, sino que está "integrado en el destino humano", lo que constituye una referencia a la disparidad entre la relación trascendente con Dios y la "inmanencia trascendental" del fetiche del capital. El capitalismo no está anclado en una trascendencia, es decir, no es una religión, pero aun así está constituido de forma trascendental. En otras palabras, aunque hay una continuidad de relaciones fetiche, esta continuidad no es lineal sino interrumpida. Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente la relación entre continuidad

y ruptura? Al parecer, aún falta una determinación que aclare este problema.

Un excurso preliminar bastará para mostrar que los comentarios de la colección sobre la que el fragmento de Benjamin sirve de base y título contribuyen poco o nada a responder al problema planteado. Esto se debe principalmente a que, en su mayoría, ni siquiera se toman en serio la negatividad de la idea de Benjamin, es decir, su potencial crítico, debido a su fe posmoderna póstuma impregnada de ideología de clase media. Solamente quieren evitar la radicalidad del texto. Hay que reconocer que el editor Dirk Baecker señala en la introducción (aunque de forma sospechosamente fácil y en un tono más bien parecido a una agradable broma): "*La cuestión de si el capitalismo debe entenderse como una religión se enfrenta actualmente a una situación en la que habrá pocas dudas para que respondamos con un sí rotundo. Desde el momento en que la alternativa socialista dejó de estar disponible* (...), *esta sociedad cree en el capitalismo. Cree que este es su futuro. Y cree que es la única oportunidad de forjar su destino*" (Baecker, 2009, P. 7). Pero quien piense que estas frases tienen alguna intención crítica, por mínima que sea, se engaña. La fe de la sociedad en el capitalismo es también la del propio Baecker. Esta fe se cree ilustrada sobre su propio papel de creencia y, dicho esto, ella cree ahora que puede ser creyente de manera no problemática, habiéndose despojado de la ingenuidad primaria y volviéndose jovialmente y acríticamente autorreflexiva.

Esta es la realización involuntaria de Hegel de los posmodernos, que ahora piensan que pueden ser aún más asertivos en plena conciencia de lo que lo eran

antes inconscientemente; y todo ello unido a un alegre agnosticismo sobre el *statu quo*: "*La despreocupación actual resulta del hecho de que ya nadie pretende ser capaz de comprender y ordenar el todo. Y así, la disputa por la verdad, que durante tanto tiempo ocupó a los observadores profesionales de esta sociedad, especialmente a los intelectuales, ha desaparecido. Por el contrario, esta despreocupación, que hasta hace poco tiempo se habría considerado irresponsable y frívola, se asocia a una conciencia cada vez más aguda del alto grado de estructuración que caracteriza a la sociedad. Ya no se asume que lo que ocurre o deja de ocurrir es aleatorio, sino que es en todo caso imprevisible e imposible de establecer por cálculo, precisamente porque las estructuras de la sociedad son complejas y, de manera incalculable, a la vez altamente sensibles e inconmensurablemente robustas*" (Baecker, ibíd., P. 8). Y así, el sentido breve, muy moderadamente "frívolo" y netamente positivista, de este largo discurso es el siguiente: "*No nos libraremos del capitalismo porque, en su caso, no es más que el intento, siempre emprendido de nuevo, de derivar de ciertas situaciones beneficios* (...) *que pueden ser utilizados productivamente en otras situaciones*" (ibídem, P. 12). No obstante, esto definitivamente no tiene nada que ver con Benjamin. Pretende enmarcar su intento de volver la crítica radical de la religión contra el propio capitalismo dentro del consenso de que toda y cualquier crítica se ha vuelto en cualquier caso imposible y, por tanto, es completamente indiferente que entendamos el capitalismo como religión o no.

En lo que respecta al agnosticismo y la metafísica de la contingencia, por lo demás, Michael Heinrich tam-

bién sigue los pasos del posmodernismo. Con la misma referencia a la pura "complejidad" como telón de fondo, él también afirma, en oposición a las supuestas "*certezas de la filosofía de la historia sobre un fin necesario del capitalismo*" (Heinrich, 2009, P. 33), una imprevisibilidad fundamental del desenvolvimiento histórico: "*Si la historia no se concibe, de forma determinista, como un proceso que avanza hacia una meta previamente determinada, y si se concibe, en cambio, como un proceso abierto, esto significa que, aunque mucho es posible, nada es seguro*" (Heinrich, ibídem, P. 33). En primer lugar, confunde aquí de nuevo una "filosofía de la historia" (que argumenta transhistóricamente) con afirmaciones sobre la historia interna del capital y su teleología real inmanente, aunque no lineal. En segundo lugar, confunde el lado objetivo con el lado subjetivo de la dialéctica capitalista, en la medida en que traslada implícitamente el momento de la determinación a la esfera de la acción intencional, pensando que así facilita su juego. Evidentemente, está completamente "abierta" la cuestión de saber si surgirá una conciencia social suficientemente grande que quiera abolir el capitalismo. Pero lo que no deja de moverse "de manera determinista" hacia un "objetivo previamente determinado" es la dinámica objetiva de la valorización, precisamente porque es un proceso ciego del "sujeto automático".

La metafísica de la contingencia de Heinrich, al igual que la de Baecker, no da cuenta de lo que realmente pretende Benjamin al determinar el capitalismo como religión, a pesar de la analogía que sigue siendo externa, no sólo en el sentido de una fe meramente subjetiva sino, al mismo tiempo (y en

contradicción con esto), como un estado del mundo en el que la "trascendencia divina" ha inmigrado a los asuntos humanos y la relación social se ha objetivado de manera paradójica. Aunque no sea del todo correcta en última instancia, la determinación del capitalismo como religión remite, sin embargo, a una "falsa objetividad" intrínseca a la dialéctica fetichista sujeto-objeto y que hace efectivamente reconocible y explicable el proceso desencadenado, pero precisamente sólo en la forma de la crítica radical, mientras que se presenta absolutamente velada y contingente a la conciencia afirmativa, incluso en la teoría y el análisis.

Norbert Bolz, un disidente de la teoría crítica transformado en investigador de la tendencia posmoderna, interpreta el fragmento de Benjamin de forma similar a la de Baecker. Para él, en cuanto no deja ninguna duda al respecto, Benjamin "*sigue siendo realmente uno de los 'espectros' de Marx. Y no hay manera de seguir su camino*" (Bolz, 2009, P. 190, énfasis añadido por Bolz). Así, el fragmento del capitalismo le parece "actual" a Bolz sólo en el sentido de que supuestamente anticipa, de forma meramente descriptiva, los fenómenos del "*marketing* de culto" actual con su "reencantamiento estético" por la marca como "emblema tótem" (Bolz, ibíd. P. 201-203), que a su vez comenta con la despreocupación de un ilustrado: "*El capitalismo como religión, en este caso, ya no es un diagnóstico crítico, sino la pura y simple autodescripción del mercado*" (ibíd., P. 203). Bolz ni siquiera entiende a qué apunta realmente el fragmento de Benjamin, más allá de tal interpretación y en articulación con la argumentación del Marx "esotérico", a saber,

no a los meros fenómenos de un culto al consumo o a su estetización, sino a la constitución trascendental de la propia relación social que se ha vuelto definitivamente incomprensible para el pensamiento posmoderno. Incluso en aquellos pasajes en los que Benjamin sólo habla de "culto" por analogía, se trata de una referencia a algo mucho más fundamental, a saber, el carácter fetichista del fin en sí mismo de la "riqueza abstracta" y la sumisión al "principio de culpabilidad" permanente y en sí mismo constituido como infinito del "trabajo abstracto" (al que volveremos más adelante).

En la misma confusión que Bolz cae, además, Kurnitzky, que tampoco entiende ya el concepto de fetichismo de la mercancía y del dinero en Marx y lo equipara con un mero culto al consumo de mercancías. Con una estructura pulsional ahistórica construida ideológicamente como telón de fondo, presume que es el anhelo roto de la satisfacción pulsional lo que hace que los seres humanos —en el fondo, sólo los hombres constituidos de forma edípica— "[...] *recurran al fetiche. Esto sienta las bases del fetichismo en su forma patológica, pero también del fetichismo de la mercancía en los fetiches del consumo que se alternan constantemente*" (Kurnitzky, 1994, P. 98). La asociación en cortocircuito del inmutable destino pulsional con el mercado igualmente "eterno" necesita de la reducción del carácter del fetiche social a la analogía de los fetiches sexuales (masculinos) y los fetiches de consumo que sólo se entienden como formas diversas de una necesaria satisfacción póstuma, mientras que el fin en sí trascendental del capital ya no tiene cabida en este constructo. Benja-

min ya había superado este punto, aunque esta problemática también aparece en su obra.

Es un hecho que Kurnitzky, al contrario que Bolz, critica duramente la infantilización posmoderna en lo que se refiere a la postulada objetividad comandada por las pulsiones, en la medida en que subraya, de manera que no deja de ser acertada, el carácter regresivo de una represión y deshistorización de todo lo negativo. La tensión en la gestión de las pulsiones debe ser suavizada por la escenificación superficial de los acontecimientos en una "*'Disneylandización' de los contextos vitales de la sociedad*" (Kurnitzky, ibídem, P. 126, énfasis añadido por Kurnitzky) que también en el consumo hacen de la propia forma vacía el pseudovalor de uso y ya no permiten ninguna experiencia. Pero solamente quiere reconocer en esto una perversión del mercado "real" y su función para la sublimación de las pulsiones. La constitución unidimensional de un nexo entre la estructura pulsional edípica y el mercado sobrevalorado como una construcción ahistórica sólo es capaz de interpretar la "crisis del mercado" —que Kurnitzky no dejó de advertir— en el marco de una ideología neo-pequeño-burguesa en todo similar a la de los marxistas residuales y posmarxistas, como una desviación del camino de la "virtud del libre intercambio de mercancías" con la que cree que se asocian todos los logros civilizatorios.

Si la teoría de Kurnitzky oscurece la diferencia histórica entre las relaciones fetichistas premodernas y las del capitalismo, ya que las atribuye de forma igualmente transhistórica a la pulsión sexual sacrificada, Bolz, como ideólogo posmoderno, ya ni siquiera se

interesa por la totalidad negativa. Es precisamente en este sentido que el fragmento de Benjamin sobre el capitalismo acaba pareciéndole "anticuado" en la exacta medida en que denuncia esa totalidad "como" religión. Para Bolz, sin embargo, la totalidad —y con ella la atribución de Benjamin— es, en cualquier caso, una mera aberración de la teología que se habría disfrazado de crítica: "*La crítica radical como máscara de la teología es un diseño teórico conocido*" (Bolz, ibíd., P. 203). Evidentemente, es preciso que estemos más allá de esto. La totalidad que lunáticos como Benjamin aún pretenden criticar ni siquiera existe realmente. Para Bolz, la "unidad" de la sociedad no consiste en su "apriorismo trascendental" sino, según Luhmann, en la "*diferencia de sus sistemas funcionales*" (ibíd., P. 204). Después de todo, ya hemos encontrado una perspectiva positivista totalmente similar en Michael Heinrich, para quien la totalidad del capital también consiste ya únicamente en la diferencia de sus sistemas funcionales de producción, de "circulación", del Estado/política, etc., que de alguna manera actúan unos sobre otros (como ya había puesto de ejemplo la teoría superficial de Althusser de una "sobredeterminación" de esferas "relativamente autónomas"). A partir de allí, ya no estamos muy lejos de la magnífica conclusión de que el capitalismo ni siquiera existe como una totalidad presupuesta. Así, Bolz afirma: "*El capitalismo fue la última invención de los teólogos que querían justificar su pretensión de una descripción crítica del conjunto social*" (ibíd., P. 207).

Con esta argumentación como telón de fondo, Bolz está entonces en condiciones de afirmar, aquí y ahora y con la mayor de las relajaciones, sobre el fragmen-

to de Benjamin: "*En nuestro contexto, de lo que se trata es, por supuesto, del dinero como equivalente funcional, como 'sustituto técnico' de Dios. Es la sustitución de una sustitución, ya que el Dios cristiano crucificado, sustituido modernamente por el dinero, ya simboliza la sustitución. El ánimo de lucro funciona, tal como el Dios único, como fuente universal de motivación*" (ibíd., P. 206). Y Bolz vio que todo era bueno. No sabe lo que él mismo dice y ni siquiera le importa, acogido como está en el complaciente bienestar posmoderno de los sujetos descentrados. Que el dinero sea un "*equivalente funcional de Dios*" es un asunto menor mientras el afán de lucro funcione como "*fuente universal de motivación*". Y así será para toda la eternidad.

Así es como Bolz puede reprochar a Benjamin su atención al problema estructural del endeudamiento como "repetición de la culpa" que excluye las esperanzas de salvación referidas al futuro para hacer, de paso, la observación lapidaria: "*Tan remoto, tan premoderno. Sin embargo, en términos modernos, la culpa se refiere al futuro como crédito de inversión. La culpa es ahora igual a la deuda económica*" (ibíd., P. 206). Bolz no ha entendido en absoluto ni el argumento de Benjamin ni la "economización" de la culpa. Pretende reinterpretar positivamente la conversión del pecado original en el sentido de la teología de la economía política como "*crédito a la inversión para el futuro*". En primer lugar, oculta así, como si fuera lo más natural, el carácter fetichista del fin en sí mismo de la "riqueza abstracta", bajo cuya pontificación objetivada el "*crédito de inversión para el futuro*" sólo puede significar la continuación del movimiento del

fin en sí mismo y el sometimiento de las personas a esta "rueda de Juggernaut" (Marx). En segundo lugar, conoce tan poco la economía cuyas alabanzas canta que ni siquiera se da cuenta del carácter cambiante del "crédito de inversión", en la medida en que el sistema crediticio mundial ha anticipado, a principios del siglo XXI, masas de "trabajo abstracto" imposibles de honrar y que, por tanto, el capitalismo ya ha gastado todo su futuro "eterno" hasta la última gota. Sin embargo, Bolz comparte esta ciega ignorancia no sólo con los teólogos de la economía política, sino con la mayor parte de la izquierda tanto académica como política. Todos se niegan a entender la totalidad del asunto, incluso en el momento en que la metralla ya está silbando sobre sus cabezas.

El propio Benjamin considera su idea históricamente prematura: "*La prueba de esta estructura religiosa del capitalismo, no sólo, como juzga Weber, como una formación religiosamente condicionada, sino como un fenómeno esencialmente religioso, conduciría incluso hoy a la debacle de una polémica universal desenfrenada. No podemos tirar de la red en la que tenemos los pies. Más adelante, sin embargo, tendremos una perspectiva de conjunto*" (Benjamin, ibídem, P. 100). Sólo podemos conjeturar lo que Benjamin quiere decir aquí con la "*debacle de una polémica universal desenfrenada*". Como se deduce de las dos frases siguientes, esta observación sólo puede referirse a las condiciones históricas de su época (1921). Benjamin debía tener la idea de que el desarrollo o incluso la "prueba" de su idea no podía ser mediable con las condiciones de desarrollo y de conciencia entonces existentes, es decir, que a pesar del eventual contenido

de verdad de la teoría y de la práctica de la crítica social (que, también para Benjamin, en su aproximación al marxismo existente, a pesar de toda la distancia sigue estando ligada al movimiento obrero y a la forma de la política), no podría haberse aplicado después de la Primera Guerra Mundial: "*No podemos tirar de la red*". Así que la idea sigue siendo una intuición y un fragmento, tiene que remitir históricamente para un "más adelante". Sin embargo, "más adelante" es ahora, a principios del siglo XXI. *Hic Rhodus, hic salta*.

Es importante, por tanto, resolver el enigma histórico y conceptual que plantea Benjamin. El capitalismo tiene rasgos de culto, lo que lleva a identificarlo como religión. Pero si se trata, en este caso, como hemos demostrado, de una mera analogía, ¿en qué consiste realmente y en qué se diferencia el capitalismo de las formaciones premodernas, agrarias y de constitución religiosa? La referencia a la diferencia entre la constitución trascendente (relación con Dios) y la constitución trascendental no deja de ser correcta, pero sigue siendo demasiado abstracta; la referencia a las representaciones y relaciones de la obligación personal frente al movimiento en sí mismo objetivado de la "riqueza abstracta" también es correcta, pero sigue siendo primordialmente fenomenológica. ¿Qué es, entonces, lo que condiciona tanto la continuidad como la ruptura?

En términos puramente fenomenológicos, es el dinero el que instituye la continuidad transhistórica (según Marx, solamente la de una "prehistoria" bárbara que incluye el capitalismo). Sin embargo, viendo correctamente el asunto, es al mismo tiempo el cambio cualitativo o la repentina mutación del dinero

en algo completamente diferente lo que establece la ruptura. La objetividad del valor y del "trabajo abstracto" como presupuesto lógico de un movimiento en sí mismo de "riqueza abstracta" bajo la forma de dinero (tras la ruptura) es, en términos históricos, sólo el resultado de esta transformación. Pero, ¿en qué consiste realmente esta transformación? ¿Qué "algo" social y, al mismo tiempo, metafísico real subyace en la nueva lógica cuando es comparada con la antigua?

Se puede dar una respuesta determinando el estatus drásticamente alterado de la esencia del dinero, tal como resulta de las investigaciones históricas desde Laum hasta Le Goff, que son ignoradas tanto por la llamada ciencia económica como por el marxismo, y que también en las ciencias históricas han permanecido marginales hasta la fecha (aunque esto puede cambiar). ¿Qué era el dinero premoderno? Comenzó como el *gelt*, el sacrificio a los dioses, que originalmente era un sacrificio humano. Con este gesto se pagaba una "culpa" o, mejor dicho, se cumplía un "deber" para que el sol volviera a salir cada día, para que fuera posible la alimentación en el "proceso de metabolismo con la naturaleza" (Marx), quizás para alejar o mitigar las desgracias y los golpes del destino, etc. Esta "objetividad del sacrificio", simbólica pero necesariamente material, pasó primero por un espectro histórico de metamorfosis, de sustituciones. Pero no sustituciones de Dios, como opina Bolz y podría insinuar Benjamin, sino sustituciones de la propia víctima: desde jóvenes seres humanos de rara excelencia o especial belleza, pasando por ganado vacuno o caballar y otros animales de sacrificio, sustituidos posteriormente por representaciones simbólico-ma-

teriales de estos animales en forma de tortas u hostias, hasta el metal precioso y la moneda acuñada. La estructura de este "deber sacrificial" se trasladó entonces de múltiples formas a las interrelaciones sociales de las personas, pero con ello no se "secularizó" en absoluto; al contrario, la relación social (inmanente) se derivó de la relación (trascendente) con Dios y se constituyó como una estructura compleja de "deberes" tanto personales como institucionales según el ejemplo de la objetividad del sacrificio. Esto no tenía ninguna relación con una economía o un modo de producción en el sentido de "trabajo abstracto" y relaciones de valor.

Ahora bien, ¿cuál es el salto cualitativo en el estatus del dinero que, en forma de un proceso, se ha desarrollado desde la llamada proto-modernidad sobre la base de las condiciones de la crisis religiosa y la revolución militar? El aspecto central, profundamente irracional o incluso "insano", consiste en que la antigua objetividad del sacrificio, a través de esta reapropiación de sí mismo (D-M-D'), se ha transformado en un movimiento de fin en sí abstracto y ha sustituido así, con razón, al poder trascendente. El sacrificado al mundo de los dioses se ha convertido él mismo en un cuasi-dios. Desde el punto de vista de cualquier religión, sólo podemos estar ante una enorme blasfemia. Pero la religión no era un mero sistema de creencias, sino una relación de reproducción trascendentalmente anclada en el "proceso del metabolismo con la naturaleza" y en las relaciones sociales. En la medida en que se convirtió en un fin en sí mismo terrenal en proceso, la objetividad del sacrificio se desprendió de la referencia a la trascen-

dencia divina y gradualmente, con ella, también la totalidad de la reproducción.

Lo que quedaba era la expresión material de la objetividad del sacrificio que, al fin y al cabo, ya había alcanzado la forma de moneda bajo su antiguo sistema de referencia. Aunque la relación con el mundo trascendente de los dioses se había cortado en este punto, el dinero todavía no podía convertirse en un objeto terrenal "natural". En lo sucesivo, era un objeto sacral pervertido, algo sagrado absurdamente secularizado, un extraño expulsado de su contexto primitivo en el mundo terrenal que constituía una forma inaudita de alienación humana. Sólo posible en este nuevo estatus bajo la forma de una autorreferencia tautológica (reflejada acríticamente por la teoría de los sistemas funcionales como *autopoiesis* y aplicada ideológicamente a todas las relaciones del mundo), se transformó de la objetividad simbólica del sacrificio en la objetividad abstracta del valor que, en la ciega praxis humana de su acumulación como fin en sí mismo, sentó las bases del sistema del "trabajo abstracto". El resultado creó su propio origen en el proceso de esta transformación de la relación de sacrificio en la llamada economía.

Este fantasmagórico sistema del "trabajo abstracto" como forma de movimiento de la "riqueza abstracta" está en el mundo, pero no es de este mundo. No es un dios, sino lo sacrificado que ha despertado a una vida sintética propia, realmente fantasmal. Nadie ha visto físicamente a ningún dios, pero el dinero trascendentalmente autónomo puede tocarse con la mano e incluso llevarse a la boca, si se quiere. Sin embargo, sigue siendo ultraterreno. Su reducción a

impulsos electrónicos de lanzamiento, por su parte, no cambia nada en el apriorismo trascendental; no por ello se evapora en el cielo. ¿Qué son las fantasías más audaces de la ciencia ficción frente a esta monstruosidad histórica? El capitalismo no es una religión, sino la disolución de toda religión en un movimiento de sacrificio terrenal autonomizado: el fetiche del capital. Los fines limitados e inmanentemente comprensibles, diversos y, en un primer momento, surgidos por separado, de la historia de su transformación y posterior constitución (revolución militar, protestantismo, evasión del enmarañado de relaciones personales de obligación) confluyeron, a medida que se pusieron en práctica, en una *autopoiesis* objetivada, es decir, en el dominio absurdo sobre los seres humanos de un objeto creado por ellos mismos. La "dominación del humano por el ser humano" de Marx ya no es inmediata, constituida de forma personal-sacral, sino la función objetivada de una sujeción a la acumulación como fin en sí mismo de la antigua objetividad del sacrificio.

En esta perspectiva, la revolución religiosa del cristianismo y sus consecuencias desde la antigüedad tardía también se presentan bajo una luz diferente. En la figura de Cristo, es Dios mismo quien se sacrifica para liberar a los seres humanos de su antigua "culpa". Aquí se produce una transformación simbólica de la divinidad trascendente en la víctima terrenal y física, es decir, una inversión en sentido contrario. Esta transformación es incompleta y ambivalente: incompleta porque el paso de Dios a la inmanencia terrena sigue siendo intrascendente y la trascendencia se mantiene (de ahí también la

materialización sólo del "hijo" y su recuperación en el seno de la trascendencia mediante la "ascensión al cielo"); y ambivalente en la medida en que la promesa de una redención total de la eterna "culpa", está, al mismo tiempo, asociada a una regresión, aunque sólo sea simbólica, del sacrificio humano arcaico, es decir, del Dios hecho Hombre —todo ello representado en el simbolismo "caníbal" de la cena con la carne y la sangre de Cristo—. Este aspecto creaba repulsión y horror en el mundo de la antigüedad tardía por la apariencia de regresión a una crueldad ritual arcaica, mientras que la promesa de salvación asociada a ella ejercía, por otro lado, una enorme atracción.

A pesar del considerable esfuerzo teológico, el llamado mundo medieval no pudo librarse de esta inconsecuencia y ambivalencia. La promesa de liberación sólo condujo a una modificación histórica del anclaje trascendente y de las relaciones de obligación personales o institucionales derivadas del mismo. Sin embargo, la constitución social cristiana contenía un momento inicialmente aún no liberado, sólo referido a la trascendencia, que Marx designó como el "culto al Hombre abstracto" y como el presupuesto histórico ideal del capitalismo. Por detrás de las representaciones personales terrenales que, en el pasado, en la imaginación, tenían también continuidad en el más allá, se alzaba ahora la sombra de una trascendente "igualdad abstracta" de las almas, que en el plano terrenal se aplicaba también a la realización sacral en el virtual "reino de Dios" de la Iglesia, evidentemente sin tocar la jerarquía personal de las relaciones de reproducción.

Ahora bien, ¿qué pasó, en la historia de la constitución del capital, que después de todo comenzó en la Europa cristiana, con esta modificación contradictoriamente concebida de las relaciones sociales con Dios? En primer lugar, la inversión cristiana de la relación de sacrificio no fue anulada, sino que una vez más fue invertida de forma paradójica. Si el cristianismo había transformado a Dios en un sacrificio humano para resolver la antigua culpa en el plano simbólico, pues ahora el sacrificado era elevado a cuasi-Dios. Pero esto no ocurrió, por supuesto, en la forma simbólica del cuerpo de Cristo, de la hostia de la Cena (lo que, en términos terrenales, no habría tenido ningún sentido, ni siquiera fetichista), sino en la otra forma que durante más de dos mil años había persistido en paralelo, la forma de la antigua objetividad del sacrificio, es decir, el dinero en forma de moneda acuñada en metal precioso que —a diferencia de la hostia, que se limitaba al servicio de Dios— permitía realizar todo tipo de "pagos" periódicos o circunstanciales en relación con los "deberes" o relaciones de obligación cotidianas. En segundo lugar, en el marco de esta transformación del dinero en un fin en sí mismo en proceso, pseudodivino, inmanente y trascendente, el "hombre abstracto", que hasta entonces no era más que algo vago y situado en el más allá, se transmutó en la "igualdad" terrenal de un personal funcional aniquilador (prototípicamente, en el protestantismo, y luego formulado con mayor profundidad y claridad en la ideología de la Ilustración).

La doble transformación aquí esbozada —por un lado, de la objetividad metálica del sacrificio, que ya en el cristianismo había perdido su patria sacral, en

el fin en sí de la "riqueza abstracta"; y, por otro lado, del "hombre abstracto" trascendente en su soporte funcional inmanente— constituye un contexto que podría indicar por qué Benjamin designó al capitalismo como "parásito del cristianismo". El capital se nutre de la constitución cristiana en la medida en que, en la suya propia, sustituye en un giro paradójico al hombre divino, sacrificado terrenalmente en nombre de la salvación, por el dinero, elevando a éste al mismo tiempo del estatuto de lo sacrificado al de una pseudodivinidad inmanente. Así, la cristiana "vinculación terrenal" de Dios con el sacrificio ofrecido en el más allá es explotada y reinterpretada de una forma casi parasitaria; y lo mismo ocurre con la "vinculación terrenal" capitalista del "hombre abstracto" al estandarizado sujeto funcional moderno.

Pero, ¿qué ocurre, en esta transformación, con la "culpa" y la promesa simbólica de salvación que, en términos terrenales, quedó incumplida? Como Benjamin ve claramente, esto último se suprime sin apelación ni agravante por la propia secularización de la objetividad del sacrificio en la metafísica real inmanente de la "riqueza abstracta". La posibilidad de salvación circunscrita al más allá es sustituida por la perennización y absolutización terrenal de la "culpa", que a su vez sufre una transmutación. Las personas ya no están "en deuda" con la divinidad trascendente, a la cual debían sacrificarse en interés de su propia vida y supervivencia, pero ahora, por el contrario, están "en deuda" con la objetividad del propio sacrificio que se ha convertido en apriorismo trascendental. Este nuevo "deber", por su parte, no se representa a nivel personal en términos inmediatos ni se convierte

en las relaciones de obligación que de él se derivan, sino que es literalmente cosificado. El Dios trascendente nunca anduvo por ahí y no reguló nada como tal; la reproducción social estuvo mediada por sus representaciones personales. El dinero elevado a fin en sí mismo, en cambio, no sólo está tangiblemente ahí, sino que regula visiblemente la reproducción en su autonomía objetivada, mientras que las representaciones personales, a su vez, sólo pueden ser sus funcionarios, situados en un plano secundario.

Sin embargo, más allá de esto, la nueva relación del "deber" ya no es simbólica, sino real bajo la forma de la obligación de gastar energía laboral abstracta; y no se limita a la organización "dominical" de un evento sacrificial, cuyos objetos las personas (por ejemplo, en el caso de los sacrificios de animales y plantas) consumían en una atmósfera festiva, sino que se convirtió en una relación exhaustiva y vitaliciamente totalitaria de un permanente "pago por el trabajo". Los seres humanos son ahora, todos sin excepción, siervos del fetiche material del capital. En este sentido, no podemos determinar la "deuda" como un endeudamiento puramente económico en el sentido del crédito moderno, como hace Bolz de forma superficial. Por el contrario, se trata de una sumisión y auto-sumisión compulsiva al principio del fin en sí mismo del "trabajo abstracto" que comienza a devorar el mundo de la vida. Ya no es el ser humano el que ingiere ritualmente el objeto del sacrificio, cuyo humo o cuya objetividad simbólica e ideal sólo pertenece a los dioses, sino que es el objeto del sacrificio autonomizado el que devora al ser humano, y esto literalmente, en el gasto cotidiano de su energía vital,

sobre cuya finalidad ya no tiene ningún control. Los seres humanos se han hecho a sí mismos víctimas de la objetividad del sacrificio.

En realidad, de lo que se trata ahora es del regreso del arcaico sacrificio humano, pero precisamente en una nueva forma cosificada. El sacrificio y la abnegación no sólo son permanentes y exhaustivos, en lugar de limitarse a los días festivos como antes, sino que además ya no constituyen un acto temporal y parcial de expiación, como señaló Benjamin con perspicacia. En cambio, cada acto diario de autosacrificio de energía vital abstracta constituye una nueva y adicional "deuda" con la eternidad para permitir la acumulación desenfrenada de "riqueza abstracta" en una escala cada vez más elevada. Es la falta de escrúpulos y la insaciabilidad absoluta del movimiento capitalista de fin en sí mismo lo que Marx determinó en términos conceptuales y describió con precisión, aunque todavía no fuera capaz de reconocer sus verdaderos orígenes (aunque se acercó a esta comprensión con el concepto crítico de fetiche). La trascendente promesa cristiana de la redención definitiva y no meramente temporal de la "culpa" fue pervertida en la totalización inmanente y trascendental de una "deuda" terrena pura y simplemente imposible de expiar. El cristiano "pecado original" de la humanidad, solamente expiado en la otra vida por Jesucristo, y evidentemente sólo para los creyentes de la propia facción, se transformó en la sospecha general secularizada de una innata falta de voluntad física y mental para trabajar, con el fin de justificar la construcción de un infierno capitalista sobre la faz de la tierra. Ya caer enfermo es un pecado, como lo es cualquier otra necesidad

que pueda significar un descuento del sacrificio de la energía vital abstracta y, al mismo tiempo, real.

Los aparatos del Estado, la dirección de las empresas, la administración del trabajo, etc., y sobre todo toda la estructura institucional de la relación del capital, ponen a disposición el personal de ejecución y, digamos sin rodeos, los torturadores para el movimiento de sacrificio terrenal. Y aquí no sólo se trata del sacrificio optimizado de la energía vital y de la preparación o adoctrinamiento, mediante terapia ocupacional, de las personas momentáneamente desocupadas para mantenerse preparadas, estando mientras tanto preferentemente situadas en el mínimo existencial para sentir la "deuda" impagada de forma drástica. Por el contrario, en las situaciones de crisis, cuando la propia mecánica interna de la relación sacrificial hace que el autosacrificio voluntario de energía vital en forma de energía "laboral" sea objetivamente imposible para demasiadas personas en favor de la objetividad autonomizada del sacrificio, también se reconstituye el sacrificio humano literal en su verdadero sentido arcaico, en la forma de la instalación de una maquinaria de muerte.

Esto puede ocurrir de tres maneras: primero, como una agudización de la relación de sacrificio objetivada, en la medida en que se niega a cada vez más personas el acceso a fuentes de reproducción; segundo, en forma de guerra y de guerra civil industrializada; y, tercero, como asesinato directamente organizado del material humano ya no valorizable en el marco de un "estado de excepción" apoyado por una legislación excepcional de todo tipo. Nadie lo admitirá, pero la terminología nazi de "vida indigna de vivir" expresa

un programa general subrepticio del movimiento del sacrificio, que se extiende hasta el núcleo mismo de la representación liberal y socialdemócrata.

Aunque se dispone de todos los recursos humanos y materiales, cada vez son más los sectores de la población mundial que se ven privados de las condiciones de vida más básicas. Incluso los escasos y vergonzosos suministros de ayuda material a las zonas de hambruna y catástrofe tienen que pasar por el ojo de aguja de la "financiabilidad" y fracasan por no alcanzar el volumen necesario. Por la misma razón, en los centros capitalistas surgen dificultades en el acceso a la atención médica para los estratos sociales más bajos; se economiza y se rodea de restricciones, aceptando como inevitables sufrimientos y muertes tan prematuras como innecesarias. La administración democrática de las personas se convierte en una burocracia de la muerte y decide sobre el "valor de la vida" del material humano en función de su utilidad o inutilidad práctica para el fetiche moribundo del capital.

En las sociedades religiosas premodernas, aunque las necesidades vitales también estaban condicionadas por la provisión de realizaciones sacrales y relaciones de representación personal, las limitaciones materiales asociadas eran siempre meramente parciales y externalizadas (en los tributos "en deuda", circunscritos temporal y localmente a la relación con Dios como relación de sacrificio simbólico). Bajo la dominación del fetiche del capital, por el contrario, las necesidades vitales están absolutamente subordinadas a la reserva del movimiento totalitario del sacrificio, en la forma de la acumulación de "riqueza abstracta" como fin en sí mismo. Esto, sin embargo, significa que, en principio,

las restricciones materiales pueden llegar a ser totales, lo que también afecta periódicamente, en realidad, a grandes masas de seres humanos. Es un hecho que, en las olas de la expansión interna y externa del capital, esta consecuencia se manifestó repetidamente durante breves períodos de tiempo, pero siempre quedó oculta por la reabsorción de la "energía sacrificial" en la realización continuada del movimiento de sacrificio a una escala ampliada. El desarrollo asociado de las fuerzas productivas, que siempre debía ser al mismo tiempo un desarrollo de las fuerzas destructivas, fue instrumentalizado para su justificación ideológica en el sentido de un supuesto "aumento del bienestar". En realidad, esto siempre ha afectado sólo a una minoría global, pero, también en su caso, de forma temporal y, por supuesto, sujeta a la máxima capacidad de sacrificio de su propia energía vital.

Sin embargo, como ya hemos demostrado[7], es el propio desarrollo de las fuerzas productivas forzado por el mecanismo de la competencia el que acaba paralizando la maquinaria capitalista del sacrificio. Ahora, en las inmediaciones de este límite interno del fetiche del capital, ya no se puede ocultar la relación trascendental del sacrificio como tal. La afirmación ideológica de que las restricciones materiales y sociales se deben a una "escasez" material real de recursos

---

7 Como la presente traducción se circunscribe al capítulo final de *Dinero sin Valor*, la demostración a la que se refiere Kurz ha quedado fuera de los marcos de ésta traducción. Sin embargo, puede encontrarse un desarrollo completo del mismo argumento en *La sociedad autófaga* o en *Hacia una historia de la Crítica del Valor* de Anselm Jappe —autor que también forma parte de la corriente de la Crítica del valor-disociación—. [N. del T.]

(naturales y humanos), queda expuesta en toda su falsedad en un momento en que la administración capitalista del sacrificio como administración de la crisis priva de todo tipo de recursos materiales y sociales, algunos de ellos vitales, en una medida cada vez mayor, puesto que ya no son capaces de servir al fin en sí mismo de la "riqueza abstracta", es decir, no son aptas para canalizar hacia el sacrificio una cantidad suficiente de energía laboral. De este modo se revela definitivamente el irracional carácter fetichista de la relación social.

Sólo en este punto se hace evidente el carácter modificado de la "deuda" secundaria en el sentido de endeudamiento económico (crédito). Si el sistema de crédito generó "inversiones para el futuro", como dice Bolz en términos elogiosos, esto ocurrió sólo en el sentido de un sacrificio futuro de la energía humana al fetiche del capital, es decir, a la objetividad autonomizada y pseudodivinizada del valor. El segundo plano de la "deuda" en el sentido del movimiento del sacrificio, sin embargo, llega a ser crédito, si el futuro sacrificio de energía humana anticipado por él ya no puede ser cobrado en términos reales. Lo que ya se ha presentado en la terminología económica habitual adquiere, al descifrar el contexto del sentido trascendental subyacente, un significado temible: el ídolo, el "sujeto automático", ha sido atrapado por el sistema financiero y se toma su terrible venganza sobre la sociedad, paralizando la reproducción de su vida real con sucesivas sacudidas.

Este punto de inflexión en el paso del sacrificio cosificado de la energía vital humana capitalizada al sacrificio literal de las posibilidades de vida y de la

propia vida humana se procesa, una vez más, no de forma homogénea, sino en oleadas, de forma selectiva, en determinadas zonas, de forma escalonada tanto en el tiempo como en el espacio y distribuida entre diversas categorías sociales. Además, la democratización de la crisis exige el estatuto sacrificial interiorizado del sujeto moderno, que se hace consciente de sí mismo en ella; y el autoabandono voluntario en nombre del fetiche del capital, por falta de capacidad de sacrificio de la energía vital y de trabajo, constituye la última gloria del autocontrol capitalista y su locura de viabilidad. El restablecimiento de las estructuras arcaicas de los sacrificios humanos, sin embargo, no es un simple retorno, sino que, como toda regresión, es tanto más horrorosa cuanto que no puede descansar en sí misma como estado, sino que se produce en un nivel muy alejado del origen como mutilación y destrucción sin perspectiva.

Pero la regresión en el terreno del fetiche del capital, ya incapaz de reproducirse también, significa un crecimiento desordenado y un "*asalvajamiento*"[8]

---

8 "*En las violentas convulsiones sociales de la crisis mundial, las mujeres (y hoy en día incluso en su imagen ideal, en contraste con lo que ocurría hasta la fase fordista) ya no son consideradas responsables sólo de la esfera de la reproducción, sino que, a diferencia de los hombres, son consideradas responsables en igual medida de las tareas domésticas y de ganarse la vida, y su desprecio se mantiene, a pesar de ello o, tal vez, por eso mismo. Esto ridiculiza las valoraciones optimistas que, desde mediados de los años 80, consideran que la emancipación de la mujer ya se ha conseguido, o que siguen afirmándolo incluso ahora*" Roswitha Scholz en *Das Geschlecht des Kapitalismus: Feministische Theorie und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats [El sexo del capitalismo: Teorías Feministas y la metamorfosis posmoderna del Patriarcado]*. [N. del T.]

(Roswitha Scholz) del patriarcado moderno, de la relación de disociación sexual, que se abre paso en las relaciones de sacrificio. El regreso del sacrificio humano inmediato en la economía de la crisis lleva todavía la marca de la disociación sexual, es decir, de la estructura moderna de la subjetividad androcéntrica que, en su descomposición, reconstituye al mismo tiempo la "feminidad" como la "materia prima" "*sobre cuyo sacrificio nuestra civilización está edificada*" (Kurnitzky, 1994, P. 61). Es el fin de la ilusión posmoderna de una nivelación en la asimetría entre los sexos inscrita en las formas básicas del fetiche del capital. La propia androginia posmoderna superficial se revela como un embrutecimiento de la estructura no suprimida de la disociación, no sólo en las neurosis compulsivas de los fascistas religiosos, sino también en los modos de reacción de la masculinidad encapuchada, economizada y orientada a la competencia. De ahí también el carácter ideológico y afirmativo de la celebración, de Kurnitzky, de una base de mercado construida sin fundamentos, que, aun así, también según él se apoya en estructuras de sacrificio y, en particular, en el sacrificio del objeto pasional femenino. La regresión de la estructura reificada de la disociación provoca directamente el deseo de una reconciliación desesperada con el fetiche del capital a través del sacrificio primario de la "carne femenina" en su sucio altar.

Quien siga diciendo que el fetiche del capital y la "razón" que le es inmanente constituyen un progreso positivo en la historia de la humanidad (es el caso de los idealistas del intercambio, como idiotas históricos de la ideología de la Ilustración) debe ser designado,

en las condiciones del siglo XXI, como un demente post-religioso que no debe nada a los dementes pseudo-religiosos de esta época. Esta razón se destruye fundamentalmente en su propia consecuencia histórica. El estado de emergencia de la paradojal relación de sacrificio moderna, que en el pasado se manifestaba periódicamente, se ha convertido ya en el estado normal para la mayoría de la sociedad global de principios del siglo XXI y, poco a poco, se abre paso en los centros capitalistas. Se va afirmando hasta las entrañas de la izquierda una identificación irracional y aterrorizada con la relación de sacrificio subyacente, porque esa gente ha sido educada en estas categorías también en términos intelectuales y ha reprimido al "otro" Marx de la crítica radical al sistema de "riqueza abstracta".

La huida hacia la coadministración de la crisis sólo puede conducir a la complicidad con el sacrificio humano cosificado y, en última instancia, a su ejecución consciente —ya no como sacrificio de la energía laboral vuelta abstracta hasta que el material humano, absorbido hasta los huesos, caiga muerto, sino que, después de que esta coacción se haya vuelto objetivamente obsoleta, bajo la forma de una "eutanasia" burocrática para las masas no utilizables en términos capitalistas, que han de asumir rasgos anómicos—. Después de que el dinero haya mutado del sacrificio simbólico a la objetividad universal del valor en el sistema del "trabajo abstracto", el "dinero sin valor", sobre esta base devaluada y desustancializada, hace ahora un regreso hacia las condiciones cuasi-arcaicas que, sin embargo, ya no forman parte de un ritual que tiene lugar dentro de ciertos marcos, sino que

desembocan en el marco de una carnicería sin sentido y un retroceso de la civilización. Si las metamorfosis del dinero —desde el sacrificio humano hasta la objetividad simbólica de la sustitución—, constituyeron un proceso civilizatorio parcial en el terreno de relaciones fetichistas no superadas, el fetiche del capital ha puesto en marcha un movimiento de sacrificio cosificado cuyo resultado acaba por revocar todos los elementos civilizatorios de la historia humana anterior. Los sanguinarios sacerdotes de los aztecas eran inofensivos y amigables en comparación con los burócratas del sacrificio al fetiche del capital global en la época de su límite histórico interno.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio (2004): *Ausnahmezustand*, Frankfurt am Main.

Altvater, Elmar (2005): *Das Ende des Kapitalismus wie wir ihn kennen. Eine radikale Kapitalismuskritik*, Münster.

Altvater, Elmar (2010): *Der große Krach oder die Jahrhundertkrise von Wirtschaft und Finanzen, von Politik und Natur*, Münster.

Backhaus, Hans Georg (1997): *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg.

Backhaus, Hans Georg (1997): "Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie" /III. In: ídem, "Dialektik der Wertform", Freiburg.

Backhaus, Hans Georg (1997): "Zum Problem des Geldes als Konstituens oder Apriori der ökonomischen Gegenständlichkeit". In: idem, "Dialektik der Wertform", Freiburg.

Baecker, Dirk (2009): Einleitung. In: Baecker, Dirk (ed.), *Kapitalismus als Religion*, Berlin.

Benjamin, Walter (1985): "Kapitalismus als Religion". In: Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Frankfurt am Main. PP. 30-34.

Bockelmann, Eske (2004): *Im Takt des Geldes. Zur Genese modernen Denkens* [Ao ritmo do dinheiro. Sobre a génese do pensamento moderno], Springe.

Bolz, Norbert (2009): "Der Kapitalismus – eine Erfindung von Theologen?", in: Baecker, Dirk (ed.), Kapitalismus als Religion, Berlin.

Braudel, Fernand (1990): *Sozialgeschichte des 15. – 18. Jahrhunderts. Der Handel*, München.

Braudel, Fernand (1990): *Sozialgeschichte des 15. – 18. Jahrhunderts. Aufbruch zur Weltwirtschaft*, München.

Clavero, Bartolomé (1991): *Antidora. Antropología católica de la economia moderna*, Milan.

Engels, Friedrich (1968): *Karl Marx – Zur Kritik der politischen Ökonomie*, PP. 534-543.

Engels, Friedrich (1965): *Ergänzung und Nachtrag zum III. Buche des "Kapital"*. PP. 319-334.

"Erfurter Programm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands", in: *Revolutionäre Programme*, Mannheim.

Etymologisches Wörterbuch des Deutschen (1986), Berlin.

Feller, Laurent (2007): *Paysans et seigneurs au Moyen Age*, Paris.

Fleckenstein, Josef (1990): “Geleitwort”. In: *Kantorowicz*, 1990.

Foucault, Michel (1994): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main.

Grossmann, Henryk (1967): *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems*, Frankfurt am Main.

Haug, Wolfgang Fritz (1976): “Zur zweiten Auflage”. In: *Vorlesungen zur Einführung ins “Kapital”*, Hamburg.

Haug, Wolfgang Fritz (2003): “Historisches/Logisches”. In: “Das Argument” 251, Hamburg.

Haug, Wolfgang Fritz (2004): “Zur Kritik monetaristischer Kapital-Lektüre”. In: “Das Argument” 257, Hamburg.

Haug, Wolfgang Fritz (2005): *Vorlesungen zur Einführung ins “Kapital”* (Neufassung), Hamburg.

Haug, Wolfgang Fritz (2006): *Neue Vorlesungen zur Einführung ins “Kapital”*, Hamburg.

Haug, Wolfgang Fritz (2007): “Die ‘Neue Kapital-Lektüre’ der monetären Werttheorie”. In: “Das Argument” 272, Hamburg.

Haug, Wolfgang Fritz (2008): “Das axiomatische Feld eines zukunftsfähigen Marxismus”, in: Marx-Engels-Stiftung (ed.), *Konturen eines zukunftsfähigen Marxismus*, Köln.

Hardt, Michael/Negri, Antonio (2002): *Empire*, Frankfurt am Main.

Heinrich, Michael (1999): “Untergang des Kapitalismus? Die ‘Krisis’ und die Krise”. In: “Streifzüge” 1, Viena.

Heinrich, Michael (2000): “Neues vom Weltuntergang?”. In: “Streifzüge” 2/2000, Viena.

Heinrich, Michael (2000 a): “Blase im Blindflug. Hält das ‘Schwarzbuch Kapitalismus’ von Robert Kurz, was der Titel verspricht?”. In: “Konkret” 3/2000, Hamburg.

Heinrich, Michael (2002): “Ding mit übersinnlichen Qualitäten. Geld als soziales Verhältnis”, in: “Blätter des iz3w”, Freiburg.

Heinrich, Michael (2003): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster.

Heinrich, Michael (2004): *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart.

Heinrich, Michael (2006): “Alle reden vom Aufschwung”. In: “Jungle World” 34, 23/8/2006, Berlin.

Heinrich, Michael (2007): “Profit ohne Ende. Der Kapitalismus hat erst angefangen”. In: “Jungle World” 28, 12/7/2007, Berlin.

Heinrich, Michael (2009): “Die Notwendigkeit der Krise”. In: “Neues Deutschland”, 13/3/2009, Berlin.

Heinrich, Michael (2010): “Kapitalismus, Krise und Kritik. Zum analytischen Potenzial der Marxschen Theorie angesichts der gegenwärtigen Krise”, in: Heinz Bude/Ralf M. Damitz/André Koch (ed.): *Marx. Ein toter Hund? Gesellschaftstheorie reloaded*, Hamburg.

Initiative Sozialistisches Forum (2000): *Der Theoretiker ist der Wert*, Freiburg.

Kantorowicz, Ernst (1990): *Die zwei Körper des Königs*, München.

Knapp, Georg Friedrich (1905): *Staatliche Theorie des Geldes*, München und Leipzig.

Knolle-Grothusen, Ansgar (2009): “*Der Zusammenhang von Geldfunktionen und Geldformen im Kapital*”. In: Knolle-Grothusen/Krüger/Wolf: *Geldware, Geld und Währung. Grundlagen zur Lösung des Problems der Geldware*, Hamburg.

Krüger, Stephan (2009): "*Geld und Geldware – Der Außen- und der Binnenwert des Geldes*". In: Knolle-Grothusen/Krüger/Wolf: *Geldware, Geld und Währung. Grundlagen zur Lösung des Problems der Geldware*, Hamburg.

Kurnitzky, Horst (1994): Der heilige Markt. Kulturhistorische Anmerkungen, Frankfurt am Main.

Kurz, Robert (1991): *Der Kollaps der Modernisierung*, Frankfurt am Main.

Kurz, Robert (1995): "Die Himmelfahrt des Geldes". In: "Krisis" 16/17, Bad Honnef.

Kurz, Robert (1999): *Schwarzbuch Kapitalismus*, Frankfurt am Main.

Kurz, Robert (2004): "Die Substanz des Kapitals", erster Teil, in: "EXIT" N° 1, Bad Honnef.

Kurz, Robert (2005 a): "Die Substanz des Kapitals", zweiter Teil, in: "EXIT" N° 2, Bad Honnef.

Kurz, Robert (2005 b): *Das Weltkapital*, Berlin.

Laum, Bernhard (2006): *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*, Berlin.

Le Goff, Jacques (2008): *Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter*, Stuttgart.

Le Goff, Jacques (2011): *Geld im Mittelalter*, Stuttgart.

Luxemburgo, Rosa (1970): *Die Akkumulation des Kapitals*, Frankfurt am Main.

Marx, Karl (1965): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, erster Band, Berlin.

Marx, Karl (1965[a]): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, zweiter Band, Berlin.

Marx, Karl (1965b): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, dritter Band, Berlin.

Marx, Karl (1968): *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin.

Marx, Karl (2005): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin.

Mauss, Marcel (1990): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt am Main.

McNeill, William H. (1984): *Krieg und Macht. Militär, Wirtschaft und Gesellschaft vom Altertum bis heute*, München.

Ortlieb, Claus Peter (2009): "Ein Widerspruch von Stoff und Form. Zur Bedeutung der Produktion des relativen Mehrwerts für die finale Krisendynamik". In: "EXIT" 6, Bad Honnef.

Pannekoek, Anton (1971): *Die Zusammenbruchstheorie des Kapitalismus*, Hamburg.

Parker, Geoffrey (1988): *Die militärische Revolution. Die Kriegskunst und der Aufstieg des Westens 1500 –1800*, Frankfurt am Main.

Polanyi, Karl / Arensberg, Conrad M. et al. (1957): *Trade and Market in the early Empires. Economies in History and Theory*, New York.

Polanyi, Karl (1978): *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Frankfurt am Main.

Pribram, Karl (1998): *Geschichte des ökonomischen Denkens*, 2 Bände, Frankfurt am Main.

Reichelt, Helmut (1970): *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt am Main.

Reitter, Karl (2004): "Logisch oder historisch? Einführende Bemerkungen zu einer Kontroverse zwischen Michael Heinrich, Hans Georg Backhaus und Wolfgang Fritz Haug". In: "Trend" onlinezeitung 01/04.

Rosdolsky, Roman (1968): *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen "Kapital"*, 2 Bände, Frankfurt am Main.

Rostovtzeff, Michael (1998): *Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt*, 3 Bände, Darmstadt.

Safranski, Rüdiger (2009): *Goethe und Schiller. Geschichte einer Freundschaft*, München.

Schmidt, Klaus (2008): *Sie bauten die ersten Tempel*, München.

Scholz, Roswitha (2000): *Das Geschlecht des Kapitalismus*, Bad Honnef.

Schumpeter, Josef (1997): *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, Berlin.

Sombart, Werner (1913): *Krieg und Kapitalismus*, Berlin.

Späth, Daniel (2011): "Das Elend der Aufklärung. Antisemitismus, Rassismus und Sexismus bei Immanuel Kant, Teil I. Transzendentalität und Zirkulationssubjektivität". In: "EXIT" 8, Bad Honnef.

Stützle, Ingo (2001): "Marxismus im Kurzschluss. Das neue Marx-Buch des Krisenpropheten Robert Kurz ist ein Ärgernis". In: ak–"analyse und kritik" 449, 12/4/2001.

Sweezy, Paul M. (1970): *Theorie der kapitalistischen Entwicklung*, Frankfurt am Main.

Weber, Carsten (2009): "Zwischen Hammer und Amboss. Die fetischistischen Herrschaftsverhältnisse der christlicheuropäischen Kultur als komplementäre Leidens- und Verblendungszusammenhänge". In: EXIT 6, Bad Honnef.

Wendt, Holger (2010): “Logisch? Historisch? Logisch historisch! Anmerkungen zu einem Methodenstreit und seinen politischen Implikationen”. In: “Marxistische Blätter” 6/2010.

Winkel, Udo (1995): “Marx hat uns im voraus überholt. Rosa Luxemburg nach 75 Jahren”. In: “Krisis” 15, Bad Honnef.

Wolf, Dieter (2002): *Der dialektische Widerspruch im Kapital. Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie*, Hamburg.

Wolf, Dieter (2009): “Gesellschaftliche Praxis und das Problem der Geldware”. In: Knolle-Grothusen/Krüger/Wolf: *Geldware, Geld und Währung. Grundlagen zur Lösung des Problems der Geldware*, Hamburg.

Zinn, Karl Georg (1988): “Kanonen und Pest”. Über die “Ursprünge der Neuzeit”. In 14. und 15. Jahrhundert, Opladen.